Recherches

REVUE DU M|A|U|S|S
SEMESTRIELLE
N° 27
PREMIER SEMESTRE 2006

De l'anti-utilitarisme

Anniversaire, bilan et controverses

La Découverte-M.A.U.S.S

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

PRÉSENTATION

Alain Caillé

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 7 à 36

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-7.htm

Pour citer cet article :

Alain Caillé, « Présentation », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 7-36.
DOI 10.3917/rdm.027.0007

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

PRÉSENTATION

par Alain Caillé

Qui n'entend pas lutter aujourd'hui contre l'économisme, contre l'omniprésence de la raison économique ? Tout le monde n'est-il pas en principe anti-économiciste, opposé au règne absolu de l'économie dans la réalité comme dans les pensées ? Que ce soit pour s'opposer aux fermetures d'usines, aux délocalisations, aux dérégulations, à la baisse des salaires ou, plus généralement, à la subordination croissante de toutes les sphères de l'existence sociale – de la culture, de l'École, du sport, de la technique, de la science, de la politique, etc. – aux impératifs du marché, tout le monde proclame fortement qu'il y a « autre chose » à prendre en compte que la nécessité économique. Même l'idéologie néolibérale, d'ailleurs, ne met pas tant en avant les beautés de l'appât du gain que sa contribution supposée à la vie démocratique. Mais il faut bien reconnaître que face à elle, l'anti-économisme consensuel et de principe reste largement impuissant. Sans doute parce que, le plus souvent, loin de chercher à comprendre les raisons du triomphe actuel du tout-économique, il se borne à faire miroiter l'espoir d'une autre économie, plus rationnelle, plus efficace encore. Ce qui alimente au bout du compte un économisme renforcé. Faute en tout cas de préciser au nom de quelle « autre chose » il parle, l'anti-économisme spontané se cantonne fréquemment dans un moralisme imprécateur et impuissant.

Un des paris, à la fois théorique, anthropologique et existentiel du MAUSS depuis ses débuts est que la racine première de l'économisme (du triomphe théorique et pratique de l'économie) est à rechercher dans l'apothéose et dans la cristallisation d'une conception utilitariste (disons, instrumentale) de l'homme et du monde – une conception ancienne mais qui n'a réussi que depuis peu à supplanter radicalement ses rivales – et que, symétriquement, c'est dans l'anti-utilitarisme (tel notamment que Marcel Mauss en dessine les contours dans son *Essai sur le don*) qu'il y a lieu de puiser les ressources d'un anti-économisme effectif. Mais que doit-on entendre, en définitive, par « utilitarisme », et par « anti-utilitarisme » ? Est-ce bien du côté du don qu'il faut chercher une alternative à l'utilitarisme ? Et comment, alors, le penser ? Ce numéro, qui célèbre le 25e anniversaire du MAUSS, tente une sorte de bilan des réflexions qu'il a impulsées sur tous ces thèmes en donnant la parole à ses amis, à ses alliés, mais aussi, conformément à ses habitudes et à ses principes, à ses adversaires ou à ses critiques.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

I. La querelle autour du paradigme du don

Même les lecteurs très occasionnels de *la Revue du MAUSS* le savent : son nom a deux significations, étroitement enchevêtrées. L'une des faces du signifiant veut dire « Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales ». L'autre rend hommage à Marcel Mauss et plus spécifiquement au Mauss auteur de l'*Essai sur le don* dans lequel, peu à peu, les contributeurs à la revue ont puisé les éléments théoriques de ce qu'ils ont pris l'habitude de nommer le « paradigme du don », autrement dit un ensemble de choix scientifiques, philosophiques et éthiques qui leur semblent s'opposer aux choix utilitaristes (et économicistes) par la prise au sérieux de la découverte de Mauss. Les composantes, en d'autres termes, d'une anthropologie générale, positive et normative, anti-utilitariste. Plutôt que de nous demander d'emblée ce qui, dans l'histoire et dans l'ensemble des idées, peut être qualifié d'utilitariste – débat qui menacerait de tourner trop rapidement à la querelle d'érudition –, entrons donc dans la réflexion sur les racines de l'économisme par son contraire : par une discussion du paradigme du don et de l'idée même de don, qui fera apparaître aussitôt l'essentiel des enjeux.

Le don, pour se montrer conforme à son concept, *ne devrait-il pas* être radicalement désintéressé et altruiste, aux antipodes exacts de la raison économique et de ses calculs de rentabilité ? Mais *n'est-il pas* en fait et malgré qu'on en ait ou quoi qu'on en dise, toujours intéressé, et donc en définitive soluble dans le calcul et l'utilitarisme ? Ces questions et ces antithèses, présentées sous cette forme ou sous de multiples autres, reviennent inlassablement depuis des siècles, voire des millénaires. Le grand intérêt de l'*Essai sur le don* aux yeux des MAUSSiens est de permettre de sortir de ce perpétuel jeu de bascule et de renversement entre ceux pour qui le don n'existe que s'il s'identifie au sacrifice et à l'absence de raison et d'intentionnalité, et ceux pour lesquels il se réduit à une forme d'achat qui se masque à elle-même ses propres motivations. À rebours de cette alternative, l'*Essai sur le don* permet au contraire de penser qu'il existe une consistance propre du don, aussi irréductible au sacrifice du moi et de ses intérêts qu'à la logique économiciste du donnant-donnant (ou du « rien sans rien »). Et la découverte de cette autoconsistance ne procède pas de la spéculation abstraite des philosophes, des économistes ou des théologiens. Ce que suggère Mauss, c'est que selon des modalités et à des degrés infiniment divers, cette logique autoconsistante du don est bel et bien mise en œuvre et déployée par l'humanité concrète, sans doute depuis ses origines. Et que c'est à partir du constat de cette universalité variable qu'il convient de repenser les questions politiques, économiques

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

et éthiques centrales[1]. Voilà le pari en tout cas du MAUSS. Est-il tenable ? Quelle est sa portée ? Quels sont ses enjeux ?

Ce pari ambitieux n'est bien sûr endossable que dans l'exacte mesure où l'*Essai sur le don* lui-même tient et résiste à la critique. C'est pour cette raison que nous avons placé en prologue l'introduction d'*Ilana Silber* à la traduction de l'*Essai sur le don* qui vient de paraître en hébreu[2]. Cette introduction très bien informée présente le grand intérêt de faire le point sur les interprétations anciennes et récentes de l'*Essai* et de montrer comment ce dernier se révèle de plus en plus actuel en définitive, résiste en effet brillamment à la plupart des critiques qui lui ont été adressées et se prête donc aisément aux tentatives de généralisation et de montée en puissance du type de celles que tente le MAUSS notamment. Nulle complaisance hagiographique dans un tel constat. Il ne s'agit certainement pas de faire subir à Mauss le même processus de fétichisation et de divinisation que d'autres ont infligés à Marx, à Freud ou à Lacan, et de se persuader qu'il a ou aurait par principe réponse à tout. I. Silber quant à elle met le doigt sur la difficulté majeure que présente l'*Essai* : il se montre nettement plus soucieux de repérer les ressemblances entre des systèmes de don culturellement fort divers que de pointer, d'analyser et d'interpréter leurs différences. Pour avancer de manière décisive, il conviendrait en fait, suggère-t-elle, de combiner la recherche durkheimo-maussienne d'une origine ou d'une essence et une sociologie historique comparative d'inspiration wébérienne. Dont acte. C'est en effet dans une telle direction qu'il est nécessaire de s'orienter. Reste qu'il n'est possible de commencer à interroger les différences et les variations qu'à partir du moment où a été identifié sinon nécessairement

1. Voir sur ce point, notamment, *La Revue du MAUSS trimestrielle* n° 11, « Donner, recevoir et rendre. L'autre paradigme », et n° 12, « Le don perdu et retrouvé », 1991, et *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 8, « L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss », 1996. Et les prolongements donnés dans cette veine notamment par Jacques T. Godbout (et A. Caillé), *L'Esprit du don*, La Découverte, 1992 ; par Philippe Rospabé, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, La Découverte/MAUSS, 1995 (à nouveau disponible : micro-réédition en 2005) ; A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/MAUSS, 1994 (réédition, 2005) ; Guy Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte/MAUSS, 1995 ; Jean-Luc Boilleau, *Conflit et lien social. La rivalité cotre la domination*, La Découverte/MAUSS, 1995 ; J. T. Godbout, *Le Don, la dette et l'identité. Homo œconomicus versus Homo donator*, La Découverte/MAUSS, 2000 ; A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, 2000. Pour les implications dans le champ de la philosophie morale et politique, *cf.* Philippe Chanial, *Don justice et association. La délicate essence de la démocratie*, La Découverte/MAUSS, 2001. Pour plus de détail et pour retrouver tous les articles parus dans *la Revue du MAUSS*, voir www.revuedumauss.com. On peut aussi consulter sur le site www.capitalisme-democratie.org (site de la fédération de recherche du CNRS du même nom, dirigée par François Eymard-Duvernay) le « programme de recherche anti-utilitarisme », organisé en 11 entrées principales et 42 entrées secondaires.

2. Après des traductions récentes en coréen et en turc. Nous avons traduit ici la version anglaise de cette introduction.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

une essence, au moins un air de famille entre les divers systèmes du don. Or, et pour commencer, ressortissent-ils effectivement au registre du don ? Est-ce bien de don qu'il agit ? Et qu'est-ce à dire ?

A) La psychanalyse entre utilitarisme et anti-utilitarisme. Apologie et critique du don

Le lecteur qui ignorerait à peu près tout de ces discussions et de la trajectoire du MAUSS pourrait commencer son parcours par la lecture de l'article d'*Alain Caillé* qui retrace à grands traits le cheminement théorique de la revue depuis ses débuts et qui tente d'en fixer les principaux points forts[3]. L'occasion de cet article lui a été fournie par une invitation de psychanalystes d'obédience lacanienne, regroupés dans l'ALI (Association lacanienne internationale) et qui avaient mis à leur programme de réflexion, il y a deux ans, la question du don et de la relation d'objet. À cette occasion, A. Caillé s'interroge sur l'héritage commun aux MAUSSiens (et plus généralement à tous les *social scientists* intéressés par Mauss) et aux lacaniens. On sait que Lacan disait s'inspirer de Lévi-Strauss, lui-même disciple à la fois déclaré et incertain de Mauss. Le fait est bien connu. Mais dans quelle mesure Lacan était-il effectivement fidèle à Lévi-Strauss qui ne reconnaissait rien de sa propre pensée dans ce que professait son disciple autoproclamé ? Dans quelle mesure Lévi-Strauss, à l'inverse, était-il aussi dissident de Mauss qu'il le croyait ou l'affirmait ?

Ces questions n'intéressent plus grand monde dans le champ des sciences sociales contemporaines où l'on ne lit plus guère Lacan ni même Lévi-Strauss (même en anthropologie). Et pourtant, y avait-il auteurs plus débattus, et avec une folle passion et une révérence sans égales il y a encore vingt ans, et pas seulement en France ? *Sic transit gloria mundi.* Ils n'apparaissent plus maintenant, bien souvent, que comme l'illustration d'une exception intellectuelle française désormais révolue, d'un chic littéraire parisien sans lendemain. Il serait cependant difficile d'affirmer que rien n'a été pensé dans cette veine du structuralisme d'hier et que tout serait à jeter. Comment donc reprendre le fil d'interrogations au départ fécondes, mais qui se sont peu à peu perdues dans les sables du formalisme ou/et de l'obscurantisme ? Très probablement en insistant sur le fait que toutes les bonnes questions de départ procèdent directement de Mauss – qu'il y a donc un héritage commun dont l'inventaire doit être fait – et que les dérives sont à peu près proportionnelles aux écarts intempestifs et non explicités pris avec lui.

Cette affirmation paraîtra sans doute outrancière. Bornons-nous à observer ici que pour le premier Lacan, l'accès au symbolique – seule solution

3. Mais il pourrait tout autant commencer par celui de Sylvain Dzimira, largement aussi synthétique et qui offre de surcroît nombre d'informations mal connues sur le parcours non seulement scientifique, mais aussi éthique et politique de Marcel Mauss.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

aux mirages de l'imaginaire (ou des rivalités mimétiques, dira un René Girard) – équivaut assez clairement à la capacité à entrer dans le cycle de l'obligation de donner, recevoir et rendre dégagée par Mauss, et que le seul objet qui vaut la peine d'être investi et désiré, ni de soi ni de l'autre, tenant des deux, n'est intelligible qu'entendu sur le modèle des *vaygu'as*, les biens précieux des Trobriandais observés par Malinovski. Mais le don lui-même, Mauss l'avait assez montré dans son célèbre article *Gift/gift,* est par essence ambivalent. Rien ne permet de savoir à coup sûr s'il est dispensateur de bienfaits ou porteur de méfaits. Ni qui donne et quoi en définitive, de celui qui donne et de celui qui reçoit.

Il y a donc au moins un Lacan maussien (ou à peu de choses près). Le problème, c'est qu'il y en a encore bien d'autres, qui semblent osciller en permanence, comme Freud lui-même, entre deux choix diamétralement opposés, qu'il n'est, croyons-nous, pas excessif de penser respectivement comme celui de l'utilitarisme ou de l'anti-utilitarisme. La posture anti-utilitariste affirme, comme Lévi-Strauss, que le symbolisme est plus réel que le réel[4], que c'est par son inscription dans l'univers des symboles que le sujet advient comme tel, et que la bonne entrée dans le champ symbolique est celle qui s'organise selon la logique du donner-recevoir-rendre. Le choix utilitariste lacanien ressemble au départ à s'y méprendre au choix anti-utilitariste. Il en rajoute même sur l'idée de la toute-puissance des symboles, mais c'est, curieusement, au prix de leur évidement. Seule serait active, dans le symbole, la face du signifiant et non celle du signifié, réputée en somme sans enjeu, comme nulle et non avenue. Plus, encore, c'est de la systématicité structurale de l'ordre du signifiant que procéderait la causalité psychique. D'où la tendance, toujours plus forte au fil des ans, chez Lacan à identifier le symbolisme à la phonologie, puis à la systématicité de la théorie des jeux, aux mathématiques et à la logique formelle. Et, plus généralement, à l'échange. Et derrière l'échange, quoi d'autre sinon l'intérêt des échangistes, la toute-puissance de l'éternel intérêt[5] ?

4. *Cf.* sur ce thème le n° 12 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « Plus réel que le réel, le symbolisme », 2e semestre 1998.

5. Une approche anti-utilitariste, maussienne, de la *psychè* tenterait au contraire de montrer comment les troubles psychiques procèdent d'une mauvaise inscription dans le cycle du donner-recevoir-rendre – qui condamne à ne connaître que la position de l'éternel donateur, de l'insatiable receveur (ou demandeur) ou de l'endetté pour toujours. Ou encore, à s'enfermer dans le registre du seul intérêt pour soi ou de l'exclusif intérêt pour autrui, à moins que ce ne soit dans celui de la soumission à l'obligation, ou bien à l'inverse, dans la quête d'une liberté-créativité infinie. (Sur une approche psychanalytique en termes de don, *cf.* les travaux de Boszormenyi-Nagy). Cette approche par le don est à croiser étroitement avec une approche en termes de reconnaissance/déni de reconnaissance du sujet, obtenue ou manquée précisément en fonction des positions occupées dans le cycle du don (*cf. La Revue du MAUSS semestrielle* n° 23, « De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi », 1er semestre 2004 ; et aussi l'esquisse typologique des pathologies de la reconnaissance présentées par Bruno Viard, dans des numéros précédents de la revue, dans le sillage de Paul Diel).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

C'est cette dernière en tout cas qu'opposait à A. Caillé un philosophe membre de l'Association lacanienne internationale, ici présenté sous l'appellation de « X… ». Selon X…, « l'un des aspects du travail d'une cure analytique, pour un sujet, c'est d'apprendre à *compter*, dans tous les sens du terme ». Ou encore, « la guérison, selon Lacan, consiste à se débrouiller […] en se donnant un peu moins de mal, bref à faire des économies ». Pas étonnant, dans ces conditions, que suive une apologie à peine nuancée de l'utilitarisme : « L'utilitarisme est une sorte de mise à nu des valeurs. L'utile, c'est la figure même du bien quand celui-ci nous est donné dans le réel ; il est le bien ramené au réel. » Dès lors, à quoi bon tenter de lui opposer autre chose ? « Mais si l'utilité est le réel de la valeur, si on ne s'en débarrasse pas, est-ce que le problème est de lui opposer quelque chose qui ne serait pas de l'ordre du calcul, de l'ordre de l'intérêt, ou bien d'essayer d'articuler le réel de la valeur dans un autre nouage ? » En tout cas, ce n'est pas sur le don qu'il faut compter : « Peut-on resymboliser par le don, alors même que l'on assiste de plus en plus à une contestation du caractère symbolique de celui-ci ? Il apparaît actuellement souvent normal, dans les circonstances de l'existence qui donnent lieu à l'échange de cadeaux, de faire un don « utile », c'est-à-dire un don d'argent. » Et, de toute façon, « si l'enjeu des dons et contre-dons est la place que l'on acquiert ou que l'on garde […] le don permet-il l'accès à une reconnaissance autre que celle, imaginaire, qui dérive du prestige ? Si la reconnaissance qui compte pour un sujet est en fait celle de son désir, est-ce le don, tel que nous l'avons entendu, qui la conditionne ? Si c'est cette reconnaissance qui est la véritable visée subjective, est-ce que le don peut constituer le paradigme – même non paradigmatique – d'une sociabilité ? »

Inutile de résumer ici la réponse de A. Caillé. On ne s'étonnera pas qu'elle pointe dans ce propos une forte rechute dans l'utilitarisme, dans le modèle économique qui avait servi de point de départ au premier Freud[6] et que la psychanalyse n'aura en définitive jamais réussi à surmonter tout en prétendant pourtant, et surtout avec Lacan, s'en affranchir radicalement[7].

6. Traducteur en allemand de *l'Utilitarisme* de John Stuart Mill.

7. La dernière phrase de X…, très symptomatique, mériterait un long commentaire, tant elle est au cœur des ambiguïtés du lacanisme. Si on pose que « la reconnaissance qui compte pour un sujet est en fait celle de son désir » – autre manière de dire avec Lacan que la seule éthique pour le sujet est de ne pas transiger avec son désir –, alors, en effet, on voit mal comment on pourrait jamais sortir de la rivalité mimétique, sauf à imposer en surplomb une Loi forte et inquestionnable, et d'autant plus désirable qu'elle pourra à son tour devenir ainsi l'objet de toutes les transgressions. Où l'on retrouve l'étrange complicité qui a uni dans les « avant-gardes » germanopratines, modelées par G. Bataille, la fascination pour l'Église catholique et une quête de la sainteté conjuguée à l'amour de la transgression extrême. S'il s'agit de chercher les fondements de l'éthique, il nous paraît quant à nous plus raisonnable de les localiser dans le désir des sujets d'être reconnus en tant que donateurs, des sujets qui « ont donné » quelque chose. Car si chacun veut faire reconnaître son propre désir au seul motif que c'est le sien, on voit mal ce qu'il peut en résulter d'autre que la guerre de tous contre tous. Inévitable dès lors qu'on fait de l'injonction sadienne la bonne interprétation de la loi universelle de Kant…

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Plus important est d'enregistrer la réaction de l'anthropologue *Mary Douglas* à cet échange. Proclamant son ignorance du lacanisme, affichant sur un mode très anglo-saxon de fortes distances face à ce qui lui apparaît être l'essayisme littéraire de Lévi-Strauss, elle reformule et endosse avec beaucoup de force le projet du MAUSS tel qu'il se résume sous l'étiquette de « paradigme du don ». L'enjeu, explique-t-elle, est rien moins que de bâtir en science sociale un paradigme alternatif à la théorie du choix rationnel, autrement dit au modèle économique généralisé, bref à l'utilitarisme. Un paradigme aussi systématique et général que celui des économistes. Pour cela, il faudra que le paradigme du don, autrement dit le paradigme du donner-recevoir-rendre se présente de manière aussi formelle, axiomatisable, abstraite et systématique que son rival. Et, dans cette optique, plus que sur l'ambivalence intrinsèque du don, c'est sur le fait qu'il forme toujours système qu'il faut insister[8]. Sur cette base, conclut M. Douglas, « nous (MAUSS) pouvons espérer relever le défi lancé par la prétention du paradigme économique à exercer l'hégémonie sur les sciences sociales[9] en l'absorbant dans une théorie de l'échange plus générale ». Avouons que cet accord en profondeur donné au projet central du MAUSS par un(e) des plus grands anthropologues du XX^e^ siècle, cette reconnaissance de principe de la valeur de ce que le MAUSS tente de « donner » dans le champ de la science sociale, est reçu par nous comme un puissant soutien et réconfort.

B) Le don entre intérêt et désintéressement.
Anti-humanisme théorique, humanisme et religion

Soutien et réconfort bienvenus et bien nécessaires tant il est difficile en ces matières – on vient d'en avoir un aperçu – de tenir le cap et de ne pas voir se volatiliser en un clin d'œil le fil d'Ariane que nous croyions tenir à l'instant, le fil du donner-recevoir-rendre. Et la chose est plus difficile encore lorsqu'on se trouve confronté à un auteur qui, comme *Frédéric Lordon*, membre éminent de l'école économique dite « de la régulation », s'empare à son tour de l'*Essai sur le don*, relu par lui dans l'optique de la philosophie de Spinoza, pour avancer, comme nous, que c'est là qu'il faut chercher les bases d'un paradigme susceptible de fournir le bon point de départ enfin trouvé, le socle commun aux sciences sociales, à l'économie, à la sociologie et à la philosophie morale et politique. Mais, à la différence

8. Mais ces deux dimensions sont en fait étroitement liées. C'est parce que le don est toujours pris en système, parce que c'est donc le récepteur qui « réalise » le don en l'acceptant, qui le fait être reconnu comme tel, qu'il y a ambivalence et indétermination du don. À la différence de la relation d'achat et de vente qui objective l'utilité, *i.e.* la désirabilité pour les deux parties.

9. « Out-bid the claim of the economics paradigm to hegemony in the social sciences ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

de Mary Douglas, cette communauté d'inspiration ne conduit nullement F. Lordon à parler de « notre » paradigme. Il entend au contraire afficher entre la veine du MAUSS et son propos propre une différence essentielle. Il veut bien saluer le travail de précurseur du MAUSS – et plus encore d'ailleurs dans son livre que dans l'article ici publié[10] –, mais c'est pour insister sur ses insuffisances et ses naïvetés, et mieux mettre en lumière la pleine scientificité qu'autoriserait seul le passage pleinement assumé par Spinoza. Malgré quelques tentatives incertaines, le MAUSS ne parviendrait pas à s'affranchir de « l'opposition ruineuse entre intérêt et désintéressement » et afficherait systématiquement une « préférence pour le désintéressement » tant positive que normative. *Positive* : il croirait peu ou prou que l'action peut s'expliquer par le désintéressement. *Normative* : il ne croirait désirables et éthiquement recommandables que les actions désintéressées. Le concept spinozien de *conatus*, à l'inverse, permet selon Lordon d'échapper à ces billevesées en affirmant haut et fort dès le départ que « l'intérêt est souverain » et qu'il ne peut apparaître désintéressé qu'en se mentant à soi-même. Plus précisément, Lordon se propose trois tâches :

« – proposer que l'intérêt est souverain demande en premier lieu d'en indiquer le principe fondamental, et surtout de dire tout ce en quoi il excède le simple intérêt utilitariste – notamment en quoi, pour être un intérêt, il rompt néanmoins avec le paradigme du calcul, et comment, également, il inclut l'intérêt utilitariste comme l'un de ses cas ;

– la deuxième opération à accomplir, si l'on veut soutenir que l'intérêt est souverain, consiste à montrer comment chaque fois qu'on croit avoir affaire à son contraire c'est tout de même bien lui qui se manifeste – autrement dit, éclairer le paradoxe apparent selon lequel une activité fondamentalement intéressée à soi peut passer par le don à autrui ;

– enfin, il faut montrer comment le don intéressé cohabite avec la croyance en son propre désintéressement, c'est-à-dire comment le sujet donateur se dissimule à lui-même ses mobiles véritables, et cela au-delà de l'hypothèse pauvre de la simple hypocrisie, mais par les mécanismes plus subtils du mensonge à soi-même. »

Pour poser ainsi l'intérêt comme souverain, et en tant que souverain, intérêt au règne universel, très au-delà du petit intérêt calculatoire des économistes, il est nécessaire de disposer d'un concept d'intérêt suffisamment fort, plastique et polymorphe. C'est ce concept d'intérêt généralisé que Lordon croit ainsi trouver dans le concept de *conatus* de Spinoza. « Si, comme le dit la proposition 6 de la partie III de l'*Éthique* (E, III, 6), "chaque chose autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être" (*in suo esse perseverare conatur*), alors le conatus représente la forme la plus fondamentale de l'intérêt, l'intérêt de la persévérance, l'intérêt du maintien indéfini

10. *Cf. L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique*, La Découverte, 2006.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

dans l'existence. Il est tout à la fois tendance à l'effectuation maximale de ses puissances, force de désir et pôle d'activité. » « Ainsi, ajoute Lordon, le conatus est le propre de toute existence *en tant qu'elle est fondamentalement intéressée à elle-même*, il est la manifestation de son égocentrisme foncier. Une chose vit tout entière pour elle-même, voilà ce dont son conatus est *l'affirmation.* » Et il conclut : « Intérêt le plus fondamental, intérêt générique de l'existence, le conatus est par suite un intérêt matriciel. Tous les intérêts spécifiques en dérivent par actualisation. Car, un peu à l'image d'une *libido* généralisée et désexualisée, le conatus essentiel, celui qui est énoncé dans (E, III, 6), est une énergie amorphe en attente de ses mises en forme, une force désirante mais encore intransitive ».

À ces affirmations proférées avec un indéniable brio répondent trois membres du MAUSS réunis sous le pseudonyme collectif et de circonstance de *Falafil*. Il convient de renvoyer le lecteur intéressé au détail des textes de Lordon et de Falafil puisque, l'on s'en doute, la discussion est serrée et passe par de nombreux défilés. Deux points centraux doivent toutefois être notés ici. D'une part et malheureusement, la critique du MAUSS par Lordon, étonnamment faible, se borne à reprendre les clichés éculés selon lesquels le MAUSS ne croirait qu'au désintéressement. Avouons notre incompréhension. Il n'est quand même pas si difficile de prendre un texte déterminé du MAUSS sur la question (l'auteur de ces lignes, par exemple, en a écrit suffisamment…), d'en reconstituer la logique et d'amorcer sur cette base une critique raisonnée au lieu de se fabriquer un adversaire en carton-pâte, tout entier construit à partir d'affirmations gratuites ou de pseudo-citations décontextualisées. Il est particulièrement instructif de constater que, dans l'introduction du livre de Lordon, son principal argument à charge contre l'idéalisme supposé du MAUSS repose sur des citations d'un article de Christian Arnsperger, publié en effet dans le MAUSS mais que Lordon croit typique des positions du MAUSS alors qu'il s'agit d'une critique du MAUSS à partir d'une position lévinassienne ! Plus généralement et plus fondamentalement, il est déconcertant d'affirmer que le MAUSS souffrirait d'une préférence outrancière pour le seul désintéressement alors qu'il n'arrête pas, dans le sillage exact des positions de Mauss dans l'*Essai*, d'affirmer que non seulement le don se présente toujours sous la forme hybride d'un mélange entre intérêt et désintéressement[11] (mais aussi, et plus encore, entre obligation et liberté, opposition dont Lordon ne s'occupe absolument pas alors qu'elle est

11. Ou entre intérêt pour soi et intérêt pour autrui. Ce qui n'est pas la même chose. Le « désintéressement » – entendons par là une certaine gratuité (voire une certaine grâce, une certaine « gracieuseté ») – est lié au plaisir de la liberté dans l'action et de la générativité (de sa capacité à engendrer de l'encore inadvenu – *cf.* Hannah Arendt), l'intérêt pour autrui (que je propose d'appeler l'« aimance ») au plaisir (ou au déplaisir…) de l'empathie, positive ou négative, envers autrui.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

encore plus essentielle que la précédente) – autant pour le don « tel qu'il est » –, mais qu'il est également souhaitable et nécessaire qu'il en soit ainsi, justement pour éviter que le don ne se dissolve dans l'achat ou le sacrifice d'une part, ou de l'autre, dans le ritualisme ou le non-sens[12]. Autant pour le don tel qu'il doit être.

Voilà qui semble de nature à échapper effectivement, et pas seulement en paroles, à « l'opposition ruineuse de l'intérêt et du désintéressement ». Difficile d'en dire autant de la solution supposément « spinoziste » qui ne règle la question qu'au prix d'une sorte de panthéisme de l'intérêt généralisé. Le but de l'opération – Lordon ne le cache pas – est en fait de fournir les arguments théoriques nécessaires à un « anti-humanisme théorique », et plus spécifiquement à la légitimation définitive de l'économie générale de la pratique de Bourdieu. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'on retrouve le même glissement théorique central que chez Bourdieu. Pour établir la toute-puissance de l'intérêt souverain, il faut ne pas distinguer entre ce qu'il est permis d'appeler un *intérêt à* (l'intérêt instrumental à faire quelque chose en vue d'autre chose) et un *intérêt pour* (le plaisir de faire une chose pour elle-même), et basculer sans cesse de l'un à l'autre. Ou, mieux, il faut poser que l'*intérêt à*, généralisé *via* le *conatus* sous la forme d'un intérêt primordial à soi-même, représente la vérité cachée de l'*intérêt pour*. Que par exemple, et comme *la Distinction* passe son temps à tenter de l'établir, c'est toujours et absolument en vue d'autre chose que le plaisir de la musique, de la peinture, de la philosophie ou de la science par exemple qu'on y prend plaisir. Ou encore, comme l'observe Falafil, à partir de l'idée irréfutable qu'on agit nécessairement *par soi*, l'argument de Lordon déduit à tort qu'on agirait toujours *pour soi*.

Mais le plus étonnant ici est que, comme chez Bourdieu en effet, il est posé que seules les actions menées sous l'égide ou dans le registre du don et du désintéressement sont réellement désirables. Or la théorie conatique affirme l'inconcevabilité d'une action hors intérêt. Contradiction ? Tension insoluble ? Pas du tout, conclut Lordon, il suffit de poser que les sujets humains aiment se mentir à eux-mêmes, et qu'il est bon qu'il en soit ainsi, pour que la boucle soit bouclée et que tout aille bien.

On le voit, le mouvement de la pensée est ici le même que celui que nous avons vu à l'œuvre dans le cadre de la mouvance lacanienne. Tout est fait au départ pour prendre ses distances avec l'utilitarisme vulgaire, avec les versions courantes du « modèle économique », mais tout y ramène en définitive faute de savoir reconnaître la consistance propre et irréductible du

12. Pour reconnaître au contraire cette irréductible autoconsistance du don, il faut affirmer l'irréductibilité et la spécificité de chacun des pôles de l'action. L'intérêt pour autrui – ce que j'appelle l'aimance – ne se déduit pas de l'intérêt pour soi, pas plus que l'obligation ou la liberté-créativité. Et inversement.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

registre du donner-recevoir-rendre[13]. Dans les deux cas, les proclamations initiales sont résolument anti-économicistes. Pourtant, les conclusions d'arrivée alimentent systématiquement un économisme renforcé. Mais, nous le verrons plus tard, les vraies raisons de l'opposition sont peut-être tout autant politiques et éthiques que proprement théoriques. C'est en fait à l'humanisme de Mauss et aux conclusions morales et politiques sur lesquelles s'achève l'*Essai* que Lordon en a au premier chef. Nous y reviendrons.

Une fois ces équivoques et ces faux-semblants dissipés – espérons-le –, il est possible de reprendre l'exploration du « paradigme du don » (abréviation pour le « paradigme du donner-recevoir-rendre », ou encore de l'obligation de donner, recevoir et rendre) pour lui-même – et non contre ses adversaires économicistes et réductionnistes ou, à l'inverse, spiritualistes et sacrificialistes[14] – en assumant le fait que son exploration n'en est qu'à ses

13. Contrairement à ce qu'affirme Lordon, les économistes disposent bien d'un concept d'intérêt aussi général, primordial et polymorphe que celui qu'il tente de bâtir sur le modèle du *conatus* même s'il est plus formel. L'« utilité » ou encore les « préférences » peuvent indifféremment viser à la maximisation directe du plaisir du sujet ou à sa maximisation indirecte *via* le plaisir pris par l'altruiste au plaisir des autres. Mais cet « altruisme » ne déroge en rien au postulat premier d'égoïsme général. À lire Gary Becker, prix Nobel d'économie et champion par excellence du modèle économique généralisé, on constate simplement qu'il y a en fait deux sortes d'égoïstes – ou encore de sujets intéressés à eux-mêmes : des égoïstes égoïstes et des égoïstes altruistes. Proposition parfaitement tautologique et donc, en un sens, aussi irréfutable que celle de Lordon. C'est sa force et sa faiblesse. Toujours vraie, elle ne l'est jamais non plus. L'erreur de base de ce type de proposition est de postuler que le sujet existe, dans une identité bien définie, *avant* que d'entrer en relation avec les autres, qu'il pourrait exister sans les autres, que son identité est indemne d'altérité, qu'elle est substantielle et non relationnelle. Dans un genre bien différent mais dans le même ordre d'idées, il est amusant de constater que Lordon, qui se revendique de l'anti-humanisme théorique, nous refait le coup d'Althusser qui affirmait que l'économique est toujours déterminant en dernière instance, mais qu'il se peut qu'un autre ordre que lui-même, l'ordre de la religion par exemple, joue à un moment historique donné le rôle dominant. De l'art d'avoir toujours raison ! Cela étant, précisons le statut de notre critique de la critique. Comme nous l'expliquions déjà dans *Critique de la raison utilitaire*, il est parfaitement légitime de tenter de pousser le plus loin possible l'explication par l'intérêt. Mais à la condition impérative d'être clairement conscient qu'il est tout aussi légitime de pousser aussi le plus loin possible l'explication par l'obligation et la contrainte sociale (comme le font les sociologies ou les anthropologies holistes), l'explication par la liberté ou la créativité de l'agir (qu'on pense à Sartre ou à Hans Joas) ou l'explication par l'aimance, le rapport à l'altérité ou le don de type lévinassien. C'est en ce sens que Jacques Godbout propose de tester l'hypothèse, ou un modèle possible de l'*Homo donator*, régi non par l'appât du gain comme l'*Homo œconomicus* mais par l'appât du don. Lordon y voit là une preuve supplémentaire et définitive de l'idéalisme gentillet du MAUSS sans se demander une seconde si l'hypothèse que les sujets humains veulent à tout prix être reconnus comme des donateurs ne débouche pas en fait sur des conclusions rien moins qu'idylliques…

14. Nous ne traitons ici que de la déviation économiciste et réductionniste du paradigme du don. Elle est toujours étroitement solidaire de son apparent opposé, idéaliste, mystique et spiritualiste pour qui le don (comme l'amour) est, ou plutôt doit ou devrait être une affaire tellement sublime, gratuite, désintéressée et sans cause que, comme l'exprime l'un des plus éminents représentants contemporains de cette manière de penser (dans le sillage de ce qu'on pourrait appeler le second Lévinas), Jacques Derrida, s'il y a du don alors il n'y en a pas…

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

débuts – quelques dizaines de textes contre des dizaines ou des centaines de milliers pour les autres paradigmes – et que son chemin est parsemé d'ambiguïtés, d'embûches et d'incertitudes. Sur ce chemin, les textes de *Jacques T. Godbout* sont parmi les plus éclairants qui soient. Depuis une quinzaine d'années il s'applique à tirer toutes les conséquences théoriques et empiriques de la thèse, inspirée de Karl Polanyi, qu'il existe trois grands modes de circulation des biens : l'échange marchand, la redistribution (mise en œuvre par l'État) et le don, et que contrairement à de nombreuses apparences, ce troisième mode de circulation – qui était pour Mauss le mode primordial, celui dont les deux autres dérivent historiquement – reste toujours présent et actif au sein de la société contemporaine. Ne serait-ce que parce qu'il y a en lui quelque chose d'inéradicable, qui a trait à la constitution des sujets en sujets proprement humains. Dans l'article qu'il propose ici à notre réflexion[15], et au sein du triptyque donner-recevoir-rendre, il s'intéresse au moment du recevoir si peu étudié, en se penchant sur le cas exemplaire et particulièrement éclairant des receveurs d'organes. Ce qu'il fait apparaître de manière lumineuse et instructive, c'est que ce qui se joue au premier chef dans la réception du don (mais s'agit-il d'un « don » dès lors que le consentement du donneur est présumé ?), c'est l'identité croisée du donateur (son identité fantasmée) et du receveur, la question du statut de cette part de l'autre qui est en soi. Le refus du don ici, on le sait, peut se traduire de manière physique immédiate par le rejet de la greffe (de la même manière qu'on « rend » une nourriture trop riche). Sans doute parce que les receveurs « craignent d'être réduits au rôle de simple contenant du cœur (ou du foie, etc.) du donneur et d'être ainsi transformés en un moyen pour une fin, en un "instrument" de la famille du donneur. […] C'est peut-être la grande angoisse du receveur : si on a pu substituer un cœur au mien, peut-être qu'on peut faire de même avec tout le reste de moi-même, y compris "moi" ». « Ce que le don d'organes met alors en évidence, ajoute Godbout, c'est que la source du danger de recevoir, c'est bien plus le risque de perdre son identité que la dette. » Ce risque guette aussi bien ceux qui entretiennent un rapport négatif à l'identité fantasmée du donneur que ceux qui tentent de neutraliser la relation de don, toujours dangereuse, en considérant la transplantation comme un acte exclusivement marchand (ou étatique), anatomique et mécanique – car leur identité à eux aussi devient alors une identité technique et indéfiniment substituable. Mais une autre solution est possible, qui passe par l'acceptation du don en tant que tel : « On observe que plusieurs receveurs considèrent positivement le fait d'avoir été transformés par la greffe, sans pour autant se sentir menacés dans leur identité. Tout en considérant avoir contracté une "dette éternelle", disent-il, ils en arrivent à penser, et surtout à vivre cette dette de manière

15. Qui reprend, lui aussi, une communication présentée devant l'Association lacanienne internationale…

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

positive. Ils aiment imaginer leur donneur. Ils lui parlent, lui demandent conseil dans des situations difficiles. “Je me sens plus forte, plus courageuse. C’est normal, c’était un sportif”, dit une greffée rencontrée. »

Complexité, ambivalence et réversibilité du don, disions-nous. Un des auteurs qui les a poursuivies, à la croisée de la philosophie, de la sociologie et de la théologie dans tous les pourtours et parcours du don, de la donation, de l’amour, du vice et de la sainteté, est un des noms les plus importants de la pensée allemande de la première moitié du XXe siècle – en définitive peu et mal connu en France malgré la traduction d’un certain nombre de ses textes dont l’admirable *L’homme du ressentiment* : Max Scheler. *Frédéric Vandenberghe* nous offre ici une étude très précise et toute en « sympathie », qui a peu d’équivalents en français, de cette œuvre si riche, mouvante et ondoyante. Entreprise importante pour les MAUSSiens puisqu’elle leur indique la façon dont ils pourraient reformuler dans leur propre langage tout un ensemble de propositions théologiques. « J’ai essayé, écrit F. Vandenberghe, d’accentuer, autant que faire se peut, les parentés existantes entre l’amour et le don. Par moment, je me suis même permis de traduire plus ou moins directement le langage religieux de l’amour du prochain dans le langage séculier du don. Le résultat est une réflexion – et une invitation à la discussion – sur la relation entre le don et la donation comme “révélation” et “manifestation” d’un autre monde dans le monde vécu. Quand *tout* est donné, librement, spontanément, comme réponse en retour à un don originaire (*Urgift*), il y a *donation*. Immune de toute trace d’intérêt, la donation diffère de la conception plus “modeste et médiocre” du don en ce qu’elle constitue un don pur qui relève de l’amour. On sait que les successeurs sympathiques de Marcel Mauss se méfient “comme de la peste des virtuoses du pur amour” (Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, p. 13), mais on est en droit de se demander si cette “excommunication” de l’Église du MAUSS ne manque pas de générosité. En jetant trop vite les eaux bénites de l’an-utilitarisme, l’anti-utilitarisme évacue le bébé phénoménologique[16] et, ce faisant, il risque de se couper de ses propres sources (Merleau-Ponty et, plus directement, la critique fondamentale que Claude Lefort adressait naguère à l’interprétation lévi-straussienne de l’*Essai sur le don*). » Et F. Vandenberghe poursuit : « Dans une perspective phénoménologique, la donation précède, fonde et rend possible le don. La donation implique le don et l’amour : on peut donner sans aimer, mais il est exclu qu’on puisse aimer sans donner, sans se donner comme en réponse à l’amour de l’autre, de l’être, de l’Autre. Les relents religieux et spirituels sont évidents – et embarrassants pour une pensée qui se veut postmétaphysique et strictement laïque –, mais notre phénoménologue n’en reste pas à une pensée “an-utilitaire”. L’an-utilitarisme n’est que l’aître, pour ainsi dire, d’un anti-utilitarisme conséquent qui critique l’oubli des valeurs (la *Wertvergessenheit*,

16. Comme quoi on peut lire le MAUSS à l’exact opposé de Lordon…

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

comme modalité axiologique de la *Seinsvergessenheit* de Heidegger), propre à la modernité capitaliste industrielle, comme un "désordre du cœur", typiquement bourgeois d'ailleurs. » Un parcours anti-utilitariste issu de l'an-utilitarisme et d'un nietzschéo-catholicisme ? À suivre donc[17].

Pour terminer, *Gérard Gendre*, spécialiste du *marketing* du don, nous livre une réflexion sur une dimension du don qui n'a guère été étudiée jusqu'à présent dans le MAUSS : le legs.

II. La querelle autour de l'utilitarisme, de l'anti-utilitarisme et de l'individualisme

Les pages qui précèdent auront permis, croyons-nous, de montrer l'importance des enjeux de l'opposition entre approches utilitaristes et anti-utilitaristes de la psychè ou de l'action, et de mesurer à quel point la position anti-utilitariste, pourtant si riche en principe et potentiellement féconde, se révèle systématiquement fragile et constamment menacée de rechute dans l'utilitarisme économiciste ou, à l'inverse mais de manière en fait complémentaire, dans un idéalisme religieux ou philosophique. Deux manières symétriques de méconnaître la réalité du donner-recevoir-rendre.

A) Utilitarisme et individualisme

L'une des raisons principales de la difficulté qu'il y a à stabiliser et à faire comprendre les tenants et les aboutissants de la posture anti-utilitariste en science sociale et en philosophie, c'est que l'identité même de l'« utilitarisme » est incertaine et sujette à de multiples controverses. Rappelons que c'est un peu par hasard que le MAUSS s'est qualifié d'anti-utilitariste. Hasard peut-être (même si Lacan aurait douté qu'il puisse entrer du hasard dans le choix d'un signifiant), mais avec en tout cas la certitude de s'inscrire dans les pas de Durkheim et de Mauss pour lesquels l'obstacle premier à l'élaboration d'une sociologie authentique résidait précisément dans l'utilitarisme[18]. Mais qu'entendaient-ils par utilitarisme ? Malheureusement, rien de très précis. Et pas en tout cas, ou pas directement et contrairement à ce à quoi on s'attendrait, pas la doctrine de Jeremy Bentham (1748-1832),

17. Mais, passées les premières pages, si vivantes et parlantes, le lecteur devra être muni pour suivre jusqu'au bout d'un sérieux bagage technique phénoménologique dont j'avoue (A. C.) que je ne serais pas fâché – puisqu'il est question de traductions – que F. Vandenberghe nous le traduise un jour en langage à peu près ordinaire…

18. Mais cette certitude est en fait partagée par tous les grands sociologues classiques, comme l'a parfaitement établi Christian Laval dans *l'Ambition sociologique* (La Découverte/MAUSS, 2002). C'était déjà, on le sait, l'argument de Talcott Parsons dans *The Structure of Social Action*. *Cf.* également l'œuvre d'Alvin Gouldner (et quelques traductions, très partielles, de ses articles dans *la Revue du MAUSS*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

père en quelque sorte officiel de la doctrine utilitariste, mais la sociologie la plus populaire de la fin du XIXe siècle en Europe, celle de Herbert Spencer. En partie issue de la philosophie benthamienne en effet, mais de manière fort lâche. Et ce que Durkheim reproche en fait à Spencer, c'est ce qu'on appellerait aujourd'hui son individualisme méthodologique. Plus généralement, ce à quoi il s'oppose, c'est à tout ce qui ressemble aux théories du contrat social, autrement dit à l'idée qu'on pourrait penser la constitution de la société comme la résultante des choix entrecroisés d'individus supposés préexister d'une manière ou d'une autre à la formation de la société. De son côté, c'est à la figure de l'*Homo œconomicus*, véritable pendant de l'individu souverain propre aux théories du contrat social, que s'en prendra Mauss.

Or aussitôt rappelé ce point de départ de l'anti-utilitarisme de l'École française de sociologie, nous voilà confrontés à deux paradoxes de taille. Le premier est que le père canonique de l'utilitarisme, Bentham, était tout aussi et même plus violemment opposé que Durkheim encore aux fictions théoriques sur lesquelles reposent les théories du contrat. Et le second est que si Durkheim critiquait la posture individualiste au plan positif (scientifique si on préfère), en revanche, au plan normatif (éthique si on veut), il était bien persuadé que la défense et la valorisation de l'individu représentent les plus grands acquis moraux de la modernité et qu'elles doivent être défendues à tout prix.

Il n'existe donc aucun rapport nécessaire, clair et immédiat entre anti-utilitarisme et anti-individualisme, ne serait-ce, on vient de le suggérer, que parce que le débat (qui rebondit aujourd'hui avec force[19]) sur le statut même – positif et/ou normatif – de l'idée d'individu reste encore particulièrement obscur. Et l'on ne pourra avancer sur cette question que si l'on commence à s'affranchir de l'éternel retour de discussions toujours reprises dans l'oubli intégral des controverses antérieures. Pour cette raison, la contribution de *Joël Roucloux*, qui n'entend pas trancher ici sur le fond mais faire d'abord œuvre d'historien de la pensée, est particulièrement précieuse. En distinguant « cinq périodes de l'individualisme savant », elle montre comment les mêmes auteurs peuvent être tantôt tenus (voire se proclamer eux-mêmes) pour des anti-individualistes farouches ou au contraire pour des champions de l'individualisme. Ainsi, et pour en rester au seul Durkheim, ce dernier, ennemi irréductible de l'individualisme de Spencer, n'en voyait pas moins dans l'utilitarisme l'ennemi profond de l'individualisme (en cas de besoin et au nom de la raison d'État) et, réciproquement, dans la défense de l'individualisme la principale manière de s'opposer à la doctrine de l'utile[20].

19. *Cf.* les écrits de François de Singly, Jean-Claude Kaufmann ou Bernard Lahire. On trouvera une bonne présentation des débats récents *in* Philippe Corcuff, Jacques Ion et François de Singly, *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*, Textuel, 2005.

20. On lira dans le n° 2 de *la Revue du MAUSS semestrielle* (2e semestre 1993) le très intéressant article du philosophe américain Mark Cladis, qui montre comment cette position de Durkheim le place en position d'arbitre dans les débats qui opposent libéraux et communautariens.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Mais même si J. Roucloux affirme dans cette contribution vouloir faire seulement œuvre d'historien des idées, son but n'est guère mystérieux : il est de convaincre les anti-utilitaristes que leurs thèses ne seront pleinement acceptables que si elles s'inscrivent résolument dans la perspective d'une valorisation de l'individualisme en refusant tout flirt avec des postures holistes. Mais de quelle valorisation de l'individualisme s'agit-il en définitive ? Théorique *et* positive ? *ou* uniquement éthique et normative ?

S'il s'agissait de préconiser non seulement le second choix mais aussi le premier, alors J. Roucloux trouverait certainement un adversaire résolu en *François Flahault* pour qui « se limiter à contester la conception utilitariste de l'individu tout en s'appuyant, pour cela, sur la conception morale de l'individu (qui, du coup, ne serait pas soumise à examen), ce serait faire le travail à moitié. Cela reviendrait à postuler que la conception occidentale de l'individu ne doit pas être réexaminée *dans son ensemble*, à partir de ses fondements, mais seulement dans certaines de ses conséquences ». Plus spécifiquement, la difficulté à laquelle une entreprise comme celle du MAUSS s'affronte « ne tient pas seulement à la prégnance du modèle de l'*Homo œconomicus*. Elle provient aussi des deux autres facettes qui caractérisent notre représentation moderne de l'individu : le sujet moral et le sujet connaissant. Il faut donc étudier ensemble ces trois facettes, comprendre en quoi elles sont solidaires et faire émerger les partis pris qui les sous-tendent ». Or, poursuit F. Flahault, « quelle est la base commune aux trois facettes de l'individu, utilitariste, connaissant et moral ? C'est, bien sûr, le sujet rationnel, autrement dit un sujet qui se perçoit en position d'extériorité par rapport aux autres. Un sujet qui, du coup, s'expose à une illusion : prendre la représentation qu'il se fait de lui-même en tant qu'il calcule, connaît ou agit, pour l'assiette réelle sur la base de laquelle il existe ». Ici, on le voit, la critique de l'individualisme va très au-delà de celle de Durkheim. Impossible, en effet, à en croire F. Flahault, de ne critiquer que le seul individu égoïste-atomistique des théories du contrat social pour mieux sauver l'individu moral, car ils ont partie liée. « Mais, dira-t-on, pourquoi mettre le sujet moral dans le même sac que le sujet connaissant et l'*Homo œconomicus* ? » Réponse : parce que « le sujet moral est contractualiste : loin de se construire dans un champ relationnel qui le précède, c'est lui qui construit sa relation avec les autres et qui se pose donc comme existant antérieurement et extérieurement à celle-ci. L'existence du sujet maussien, conclut F. Flahault, dépend au contraire de la place qu'il occupe dans le réseau des dons ».

Que choisir ? Comment arbitrer entre les Durkheim-Mauss critiques de l'individualisme et les Durkheim-Mauss champions de l'individualisme ? Entre F. Flahault et J. Roucloux ? Ne tentons pas de répondre ici à ces questions redoutables. Contentons-nous pour l'instant d'en prendre bonne note, de remercier nos deux auteurs de les avoir formulées avec autant de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

force et de clarté, et de conclure pour l'instant qu'il y a là un gigantesque chantier de réflexions et de débats à ouvrir.

B) L'anti-utilitarisme, de droite, de gauche ou d'ailleurs ?

On s'en doute. Toutes ces discussions théoriques et épistémologiques sont en fait fortement indexées sur des enjeux et des choix proprement politiques qu'il est d'autant mieux venu d'expliciter qu'ils sont le plus souvent des non-dits. Nous le suggérions plus haut, la principale critique de F. Lordon au MAUSS, la critique effective – pas la critique imaginaire d'un MAUSS imaginaire – portait en fait au premier chef sur l'humanisme de Mauss et du MAUSS. De cet humanisme découleraient des positions politiques de principe dont on imagine aisément qu'elles ne seraient pas suffisamment « à gauche » ou « radicales » pour notre critique[21].

La critique dite anti-utilitariste de l'anti-utilitarisme du MAUSS par *Onofrio Romano* incrimine également son défaut de radicalité (et, elle aussi, son humanisme), mais pour des raisons largement opposées à celles de F. Lordon. En fait, à en croire O. Romano, le problème principal désormais posé à l'humanité n'est pas fondamentalement celui de l'utilitarisme – entendu comme une « dogmatique de l'égoïsme » et une philosophie du calcul rationnel des plaisirs et des peines –, mais, bien en amont de l'utilitarisme, la prégnance du paradigme de ce que O. Romano appelle « l'accessibilité illimitée », autrement dit la promesse faite à tous par la modernité occidentale de pouvoir accéder au plus grand nombre possible de biens ou de prestations désirables. O. Romano juge du coup inconséquent que le MAUSS prétende s'opposer aux dérives de la modernité et même lutter contre l'*hubris*, l'illimitation inhérente au néolibéralisme, tout en se proposant d'accroître la puissance de vivre et d'agir (formulation spinozienne s'il en est) du plus grand nombre[22]. Participerait de cette inconséquence par exemple, la proposition d'instaurer inconditionnellement un revenu minimal qui s'inscrirait immédiatement dans cette logique de l'accessibilité illimitée[23].

21. Tout cela évidemment sans aucun rapport clair avec l'échelle droite/gauche qui structure le champ politique objectif et la gradation des divers partis concrets, mais directement indexé sur cette boussole secrète et purement virtuelle qui permet aux seuls intellectuels français de s'assurer de la puissance et de la pureté de leur radicalité révolutionnaire fantasmée.

22. *Cf.* sur ce thème, le n° 20 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « Quelle autre mondialisation », 2e semestre 2002, et notamment l'article de A. Caillé et A. Insel.

23. Sur ce thème, *cf.* le n° 23 du *Bulletin du MAUSS* et, plus récemment, le n° 7 *de la Revue du MAUSS semestrielle*, « Vers un revenu minimum inconditionnel ? », 1996, 1er semestre (tous deux épuisés, *ndlr*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Inutile de le nier. Il y a quelque chose de fort et de puissamment actuel dans cette critique[24] qu'il n'est pas trop difficile de classer comme une critique de droite, ou plus précisément réactionnaire (même si son auteur ne se range sans doute pas lui-même sous cette rubrique). Personne ne peut douter en effet que le problème politique premier des années à venir, et dès à présent, sera d'inventer les bons moyens de lutter contre l'épuisement de la nature, contre la multiplication des risques écologiques et industriels, contre l'accumulation infinie du capital, contre la multiplication des inégalités et donc contre toutes les formes de développement ou de croissance insoutenables. Et comment le faire en effet sans poser que tout le monde ne peut pas avoir un droit indéfini à l'accroissement infini de sa puissance de vivre et d'agir (dont l'accroissement du niveau de vie n'est que la traduction la plus immédiatement palpable) et que donc personne ne l'a ?

Le problème que soulève aussitôt ce type de critique cependant est qu'elle entend en définitive rayer d'un trait de plume et délégitimer toute l'aventure occidentale telle qu'elle s'est déployée depuis des siècles, et que son principal adversaire est tout simplement l'idéal démocratique lui-même. Il est clair qu'il existe un lien, un lien qui pose problème, entre la promesse démocratique et le risque d'une démesure et d'une folie collectives. Si tous sont habilités à désirer autant que les plus puissants et les plus puissants à désirer encore plus que le plus, où trouver le levier permettant de brider l'aspiration pathologique au rejet de toute finitude ? Il est même tout à fait possible et légitime de remonter en deçà de l'invention démocratique moderne pour chercher dans le christianisme – qui a formulé le principe espérance – les germes du penchant fatidique à l'illimitation. Reste que nous ne pouvons ni ne souhaitons nous débarrasser de l'idéal démocratique. Et au nom de quoi d'autre, d'ailleurs ? Du coup, il convient de retourner sa critique à Romano. L'objectif est-il de renoncer à l'idéal démocratique ou de lutter contre ses perversions et ses dévoiements, nombreux certes, mais en son nom ? Aussi bien, l'idéal démocratique vu par le MAUSS – et contrairement à ce que lui reproche O. Romano – ne se propose pas de donner tout à tous, l'infini, mais seulement de permettre à chacun d'accroître sa puissance de vivre et d'agir – d'accroître ses *capabilities* dirait Amartya Sen – dans l'exacte mesure où l'accroissement de la puissance de certains n'amoindrit pas celle des autres ou de tous. Dans le sillage des deux derniers numéros du MAUSS consacrés aux difficultés présentes de l'idéal démocratique, on dira donc que ce n'est certainement pas contre la démocratie qu'il faut lutter, mais contre sa perversion « parcellitaire », symétrique aux perversions totalitaires d'hier.

24. Qui s'inscrit dans le cadre de la pensée de la décroissance conviviale telle que formulée notamment par Serge Latouche (*cf.* ses nombreux textes dans *la Revue du MAUSS* et ailleurs).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Qui procédaient elles aussi, rappelons-le, d'une exacerbation tant de l'utilitarisme que de l'anti-utilitarisme, ainsi placés dans une relation de fusion électrique et explosive[25]. Rappel nécessaire pour comprendre que tout anti-utilitarisme n'est donc pas nécessairement bon à prendre. Celui de O. Romano se perd *in fine* dans une réaction fantasmatique (fantasmatique car son modèle concret est introuvable). Mais le Front national lui aussi, dans le sillage de la nouvelle droite, montre *Sylvain Crépon*, intègre nombre d'éléments d'une rhétorique anti-utilitariste. Qui n'est pas précisément celle du MAUSS[26]…

On ne comprendra donc bien la signification profonde et véritable de l'anti-utilitarisme du MAUSS qu'en lisant la contribution de *Sylvain Dzimira*, qui s'est attelé à la tâche très éclairante d'interpréter systématiquement les écrits anthropologiques et scientifiques de Mauss à la lumière de ses écrits politiques et, réciproquement, de montrer comment ses engagements en faveur d'un socialisme démocratique et associationniste, au côté de Jaurès dont il a été l'ami intime et le bras droit, sont en pleine cohérence avec son œuvre scientifique. Disons donc, pour conclure sur ce volet, que le MAUSS reprend et assume à peu près tout de l'*Essai sur le don*, *y compris ses conclusions morales et politiques*, si décriées pour leur humanisme et leur supposé modérantisme[27] (mais Jaurès était-il vraiment modérantiste ?), étant bien sûr entendu que les conditions historiques ont changé et que tout doit donc en être actualisé.

C) Éléments d'histoire de l'utilitarisme (et de l'anti-utilitarisme)

La première partie de cette livraison du MAUSS a permis de dégager certains des enjeux théoriques centraux de l'opposition entre utilitarisme et

25. *Cf.* sur ce point le n° 16 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « L'autre socialisme. Entre utilitarisme et totalitarisme », 2e semestre, 2000.

26. Malgré les sympathies intempestives que nous a vouées un temps la nouvelle droite d'Alain de Benoist (comme à bien d'autres que nous. Par exemple : les Verts). Sur le positionnement politico-idéologique du MAUSS, on lira plus particulièrement le n° 20 du *Bulletin du MAUSS* (1986), les n° 8 et 9 de *la Revue du MAUSS* (trimestrielle), 1990, et les n° 2 (1993) et 9 (1997) de *la Revue du MAUSS semestrielle*. S'il fallait inscrire le MAUSS dans une lignée politique, éthique et idéologique plus récente que celle de Mauss et Jaurès, c'est certainement celle de la revue et du groupe *Socialisme ou barbarie* qui s'imposerait. On lira d'ailleurs sur ce point la reprise des interventions devant le MAUSS de Claude Lefort (n° 2 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « Cheminements politiques », 1993, 2e semestre) et de Cornelius Castoriadis, *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 13 et n° 14 (1999). On pourrait dans cette optique situer le MAUSS comme l'un des surgeons de la tradition de *Socialisme ou barbarie*, qui n'aurait pas pour la postmodernité les sympathies complaisantes de Jean-François Lyotard, pour la démocratie athénienne l'admiration trop exclusive et quasi monopolitistique de Cornelius Castoriadis et pour la démocratie libérale les yeux de Chimène comme Claude Lefort.

27. Qu'un Jacques Derrida jugeait ainsi « étonnamment médiocres », relevant d'une morale « calculée, calculante ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

anti-utilitarisme. La deuxième en a illustré les implications plus proprement idéologiques et politiques et a tenté d'opérer le départ entre anti-utilitarisme réactionnaire et anti-utilitarisme démocratique. Mais notre parcours est loin d'être achevé. Rappelons notre point de départ : la question dont nous sommes partis est celle des raisons du triomphe intellectuel de l'économisme. Et notre hypothèse était que cette hégémonie croissante dans la pensée (et, corrélativement, dans la pratique) de la vision économique du monde, du « modèle économique » ou encore de « l'axiomatique de l'intérêt », peut être comprise comme le résultat de la victoire (finale ?) d'une certaine conception utilitariste de l'homme sur les anthropologies rivales. La science et la raison économiques ne sont que la cristallisation et la condensation de cette anthropologie à la fois positive et normative. Et l'omnimarchandisation du monde est indissociable de l'universalisation de ce type humain. Or, le lecteur l'aura noté, nous avons jusqu'à présent différé toute définition précise de l'utilitarisme et donc, tout autant, de l'anti-utilitarisme. C'est qu'elle implique un très important détour d'érudition, déjà amorcé à de nombreuses reprises dans le MAUSS et dans ses pourtours, et qu'il est impossible de reprendre et de résumer ici sauf à doubler la taille de ce numéro déjà trop volumineux[28]. Le mieux sera donc de trancher dans le vif et d'avancer à coup d'affirmations ou de thèses ultra-rapides en résumant ce qui nous semble constituer les acquis du travail effectué par *la Revue du MAUSS* sur ce point.

1. Officiellement, dans l'histoire reçue des idées, l'utilitarisme est la doctrine de Jeremy Bentham puis de ses disciples (massivement anglo-saxons) qui repose sur trois séries de thèses centrales :

– que les sujets de l'action, individuels ou collectifs, ne peuvent viser que leur propre bonheur (ou utilité), par quoi il faut entendre l'excès calculé d'une quantité de plaisirs sur une quantité de peines ;

– qu'est donc juste uniquement ce qui induit objectivement le plus grand bonheur du plus grand nombre ;

– que si dans l'économie, sur le marché, la conciliation des intérêts propres des sujets (*self-regarding*) s'opère naturellement, en revanche, dans la vie sociale en général, ces intérêts tirent dans des directions opposées et doivent donc être rendus conciliables artificiellement par un maniement judicieux des peines et des plaisirs, calculés par un législateur à la fois rationnel et en sympathie avec les sensations de plaisir et de déplaisir des individus.

28. Sur l'utilitarisme, outre tous les nombreux éléments présents dans les divers livres de Serge Latouche (*cf.* par exemple, son tout dernier livre, *L'Invention de l'économie*, Albin Michel, 2005) ou d'Alain Caillé, on lira plus spécifiquement les n° 4 et 5 de *la Revue du MAUSS* (trimestrielle), 1989, et le n° 6 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « Qu'est-ce que l'utilitarisme ? », 2e semestre 1995.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

2. Cette histoire reçue des idées morales et philosophiques est lourdement fautive. L'idée que les hommes cherchent avant tout à maximiser leurs plaisirs par rapport à leurs peines grâce à un calcul rationnel, comme celle que la Cité ou la société justes sont celles qui génèrent le plus grand excès possible de plaisirs sur les peines – ou encore qui recherchent l'utilité commune ou l'intérêt collectif –, ne naissent nullement avec Bentham. Celui qui les formule le premier en Occident est très certainement Socrate, et elles traversent toute la philosophie antique. On les retrouve de même, très clairement formulées, au moins dès le IVe siècle avant J.-C. chez les légistes chinois, et notamment chez Mozi ou Han Fei Tse, ou en Inde chez Kautylia. Loin d'être le premier à formuler la doctrine utilitariste, Bentham est celui qui parachève et systématise plus de deux mille ans de philosophie utilitariste. Sa particularité véritable est d'être le dernier à croire que l'utilité puisse être définie selon des critères objectifs, valables pour tous, et qu'elle serait donc calculable simplement, de manière cardinale. À partir des années 1870, avec l'économie marginaliste, il sera admis que seuls les sujets individuels sont à même de définir, de manière désormais purement subjective, ce qui est bon, *i.e.* utile pour eux. Dès lors, ce n'est plus le législateur rationnel mais le marché qui deviendra l'arbitre exclusif de ce qui est subjectivement désirable. Sera donc à partir de ce moment-là réputé juste uniquement ce qui est subjectivement désirable et donc, en définitive, disponible sur le marché et grâce à l'argent[29].

3. Ou encore : l'utilitarisme est cette doctrine qui identifie le bien, la vertu et le juste (et parfois aussi le beau) au bon, et le bon à l'utile, et l'utile à l'excès rationnellement calculé à long terme des plaisirs sur les peines. Sous des formulations et à travers des écoles et des auteurs divers, elle traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale, mais aussi chinoise ou hindoue. Mais tout au long de ces histoires, elle s'oppose à des doctrines, aussi ou plus puissantes, qui refusent énergiquement ces identifications – à des anti-utilitarismes donc –, soit qu'elles ne cherchent que le plaisir en deçà du calcul (hédonisme) ou que le bonheur dans la maîtrise de soi du sage qui sait jouir des actions libres au-delà du calcul (eudémonisme), soit encore qu'elles se soumettent à la Voie (Tao) ou à la Loi (Dharma) du cosmos, ou encore à la loi morale, à celle des ancêtres, etc[30]. L'utilitarisme proprement contemporain, l'utilitarisme marchand, tel Alexandre tranchant le nœud gordien, voit dans la soumission à la loi du marché et au devoir

29. Où l'on retrouve l'éthique de la psychanalyse selon Lacan, qui mêle Kant avec Sade.

30. Pour une histoire de la philosophie occidentale vue comme lieu d'affrontement entre doctrines ou positions utilitaristes et anti-utilitaristes, voir *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Bonheur et utilité,* sous la direction d'Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart, La Découverte, 2001. Cet ouvrage réunit autour de cette perspective une quarantaine de spécialistes bien connus.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

d'accumulation infinie de la richesse, l'énigme enfin résolue de l'histoire, la réponse définitive donnée à toutes les énigmes de la philosophie, de la religion, de la politique et de la morale.

4. Du point de vue de la discussion menée ici, d'un point de vue plus spécifiquement MAUSSien et anthropologique, on qualifiera d'utilitariste toute conception purement instrumentale de l'existence, qui organise la vie en fonction d'un calcul ou d'une logique systématique des moyens et des fins, pour laquelle l'action est toujours accomplie en vue d'autre chose qu'elle-même et rapportée *in fine* au seul sujet individuel supposé clos sur lui-même et seul maître, destinataire et bénéficiaire de ses actes. Ou encore, toute doctrine pour laquelle les *intérêts pour*, les passions, les émotions sont ou devraient être des *intérêts à* : des passions utiles.

5. Réciproquement, une *conception anti-utilitariste de l'existence*, sans nier la légitimité de ses intérêts propres, posera que le sujet ne peut s'accomplir qu'en admettant son incomplétude et sa finitude, et qu'en « sortant de soi » :

– en reconnaissant que le sujet n'a pas d'identité substantielle mais une identité relationnelle, que « je est (aussi) un autre », mais aussi,

– que l'autre n'est pas moi, qu'il y a une altérité première et irréductible aux intérêts du moi aussi élargi qu'on le voudra ;

– que le sujet est toujours pris dans un réseau d'obligations qui l'excèdent de beaucoup et qui excèdent également la somme, d'ailleurs introuvable et incalculable, des intérêts individuels et dont il faut bien qu'il choisisse la part qu'il doit assumer ;

– et, symétriquement, que le sujet ne trouve son plaisir véritable, sa joie, que dans l'action qui devient à elle-même sa propre fin, au-delà des intérêts pour soi et pour (ou contre) autrui – même si elle s'étaye sur eux –, dans la liberté-créativité, dans l'*intérêt pour*, dans le jeu, l'aventure et la passion.

Ces repères ainsi pris, on lira avec un intérêt tout particulier les deux textes présentés ici sous la rubrique de l'histoire de l'utilitarisme. *Paul-Louis Dorion*, spécialiste de la philosophie antique (et auteur par exemple, du *Que sais-je ?* consacré à Socrate), aborde de front la question de la place de l'utilitarisme chez Socrate et Platon. L'auteur de ces lignes (A. C.) s'étant aperçu il y a une quinzaine d'années que son hypothèse de départ, l'hypothèse la plus courante – celle du caractère récent de l'utilitarisme –, était fausse et qu'en réalité, l'utilitarisme est déjà bien et massivement présent sous la plume de Platon, a consacré un long article à l'étude de *la République* qui montre que pendant presque tout le cours du livre, l'argumentaire exotérique (l'argumentaire apparent si l'on préfère) de Socrate tel que mis en scène par Platon est typiquement utilitariste[31]. Mais voilà qui ne préjuge en rien du fond de la pensée de Platon, autrement dit de sa doctrine ésotérique,

31. Article publié dans *la Revue du MAUSS* (trimestrielle), n° 6 et n° 7 (1989-1990) (et repris dans *Don, intérêt et désintéressement*, *op. cit.*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

réservée aux *happy few*. P.-L. Dorion revient sur cette question avec une grande précision par le biais d'une étude comparative de la pensée de l'amitié chez le Socrate présenté par Xénophon (autre disciple de Socrate) dans les *Mémorables* et le Socrate de Platon dans le *Lysis*. Quant au premier Socrate, la conclusion de l'étude est sans équivoque : il est intégralement utilitariste, *i.e.* que pour lui, la seule base de l'amitié ne peut être que l'utilité. Quant au Socrate du *Lysis*, il semble bien dire sensiblement la même chose (ce qui atteste sans l'ombre d'un doute qu'au minimum, la doctrine exotérique de Socrate était bel et bien utilitariste), mais – montre P.-L. Dorion – chez le Socrate de Platon, la doctrine de l'utile se retrouve au bout du compte subordonnée à la valeur hiérarchiquement supérieure du savoir qui devient à lui-même sa propre fin.

Christian Laval, de son côté, nous livre ici une étude particulièrement stimulante – très certainement la plus juste et la plus éclairante publiée en France depuis le début de la publication des œuvres complètes – de l'autre grand nom de la tradition utilitariste, Jeremy Bentham, dont il est le meilleur connaisseur français avec Jean-Pierre Cléro. Relu avec les lunettes de Lacan et dans le sillage des cours de Michel Foucault sur la naissance du libéralisme[32], c'est un Bentham tout à fait inédit qu'il fait apparaître. Très éloigné des querelles habituelles sur la part respective de l'égoïsme rationnel et de la sympathie, il émerge ainsi comme l'inventeur de la gouvernementalité nouvelle, de la forme de gouvernement des hommes et des intérêts qu'il faut mettre en place une fois qu'ont été dissipées les fictions inutiles et trompeuses du langage du droit naturel, de la représentation et de la souveraineté. Un gouvernement qui sera d'autant plus efficace qu'il gouvernera par la liberté et par les intérêts. Gouverner par les intérêts ? « N'y a-t-il pas là, demande Christian Laval, comme un paradoxe insurmontable, une difficulté intrinsèque, dans la mesure où, dès que l'homme est gouverné, il n'est justement plus commandé par son intérêt personnel mais par des raisons qui ne sont pas les siennes ? » Tel est pourtant le paradoxe que doit résoudre le législateur utilitariste en s'en fortifiant et en n'ayant comme seule boussole que le principe du plus grand bonheur du plus grand nombre et le souci de purifier le langage – ce tissu de fictions – pour y opérer le partage entre les fictions nuisibles et fallacieuses, et les fictions nécessaires à l'efficacité commune. Faut-il gouverner par l'État ou par le marché ? À cette question, il n'est pas de réponse qui vaille en général et *ne varietur*. Tout est affaire de circonstances et d'opportunités. Le seul objectif légitime est d'économiser sur les frais et les faux frais de la gouvernementalité en se fiant à chaque instant au seul principe d'utilité : « Toute limite apportée à l'action humaine, écrit Ch. Laval, toute obligation, qui est l'effet le plus direct de la loi, doit pouvoir être examinée en termes d'utilité : c'est le principe

32. Michel Foucault, *La Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, Gallimard-Seuil, 2004 (texte établi et commenté par Michel Senellart).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

de ce que l'on pourrait appeler par paraphrase le "rasoir de Bentham". Le principe d'utilité est un principe critique qui destitue les lois abusives, les jugements moraux, les condamnations religieuses qui ne sont pas fondés sur un calcul d'effets. Pourquoi interdire le commerce de l'argent ? Pourquoi proscrire l'homosexualité et les formes de sexualité "non conformes" ou "irrégulières" si leurs effets sont bénéfiques ? Mais pourquoi interdire aussi la torture et même l'infanticide si, dans certaines circonstances, ces actes sont nécessaires pour la collectivité ? » Seule l'efficacité doit trancher. Mais comment entendre l'efficacité ? Et par rapport à quoi la définir ?

III. Économisme, utilitarisme et anti-utilitarisme

Ainsi se rejoignent de manière claire utilitarisme, économie politique (puis science économique) et économie pratique. Dans chaque cas, l'objectif est d'économiser : économiser sur la morale, la métaphysique, le droit et l'État, économiser sur le rapport social et ses complications, économiser l'argent, le travail et les matières premières. Qu'objecter à cela ? Un tel objectif n'est-il pas profondément raisonnable et rationnel ? Comment pourrait-on accepter de ne pas économiser, de gaspiller, de ne pas compter ? Ne serait-ce pas non seulement stupide mais aussi profondément immoral ?

Immoral ? Quel mot étrange ! Nous étions à l'instant dans la froide rationalité, dans l'économie ou plutôt dans l'« économisation » (*economizing*) générale, dans le seul arbitrage des coûts et des avantages. Tout semblait procéder uniquement du froid calcul d'intérêt. Et tout à coup, on en vient à se demander si ce n'est pas une obligation morale qui nous oblige à économiser ! Morale, voire religieuse. Tout en effet dans l'économie, montre *Serge Latouche*, et contrairement aux apparences, fonctionne sur un mode profondément religieux. S'inspirant de Michel Piquemal *alias* Kosi Libran[33], il écrit : « L'économie a tous les attributs du phénomène religieux. Nous savions déjà qu'elle avait ses églises (les banques), ses cathédrales, y compris dans le désert (les entreprises), ses prophètes, ses saints, ses prêtres (les agents de change), ses fidèles (les actionnaires), ses martyrs, ses autels, ses sacrifices, ses miracles, ses sacrements (la communion, la pénitence, les mariages), son enfer. Nous apprenons qu'elle a aussi ses temples (la Bourse, les Grands Magasins : "Les grandes surfaces sont nos vallées de Canaan, regorgeant de produits que nous sommes libres d'acheter", p. 98), ses évangiles (de la consommation, p. 57), son credo ("la publicité est notre credo", p. 55), ses prières, ("Que la volonté du Marché soit faite, sur la terre comme au ciel !", p. 68, ou "Allez en paix ! Que Dieu bénisse le Marché" […] » Paradoxe : la religion depuis les temps immémoriaux s'est développée

33. *Cf. Le Prophète du libéralisme*, Mille et une nuits, 2005.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

dans une opposition à l'économie, ou à tout le moins comme une tentative de limiter son champ. Inversement, la subordination de l'existence sociale aux normes de l'économie peut apparaître comme le plus sûr moyen de « sortir de la religion ». Mais ce triomphe de l'économie antireligieuse est peut-être en fait celui de la religion de l'économie. La religion triompherait ainsi à nouveau par le détour étrange de sa négation.

L'histoire, l'anthropologie et la sociologie permettent de fixer les étapes principales de cette étrange *Aufhebung*. « La *sanctification* de l'économie suppose que soit levée l'antique malédiction sur l'argent. Mais cela implique toute une révolution. » Cette révolution, cette « neutralisation de la malédiction s'est faite […] avec la laïcisation des valeurs protestantes et le développement de l'utilitarisme ». On sait, depuis Max Weber et Ernst Troeltsch comment « la doctrine de la prédestination est devenue la doctrine essentielle du protestantisme ». « Dans la mesure où le calvinisme, écrit Troeltsch, a voulu appliquer au domaine de la production capitaliste, qu'il avait tolérée, son esprit de zèle méthodique et permanent, il a, en particulier, contribué de manière décisive à l'émergence de la mentalité capitaliste prisant le travail pour le travail. » S. Latouche conclut : « La voie était ouverte à une sanctification de l'utilitarisme vulgaire, soutenue par une foi sans faille dans l'harmonie naturelle des intérêts. » Il y a donc du religieux dans l'économique (de même que, rappelle également Latouche, il y avait du calcul économique dans la religion[34]). Ou, plus encore, l'économique est en somme la continuation de la religion par d'autres moyens. Et le vecteur essentiel de cette continuité selon S. Latouche – un des principaux avocats, on le sait, de la décroissance conviviale – est le culte du Progrès qui culmine dans la célébration de la croissance et du développement devenu à lui-même sa propre fin.

Ces thèmes et ces hypothèses soulèvent bien sûr de nombreuses questions. N'en retenons qu'une ici. Dans la lignée de *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber, il est logique de considérer que l'utilitarisme moderne représente la version laïque du protestantisme[35] (et notamment calviniste). Mais la conclusion du célèbre ouvrage de Weber laisse ouvert un problème majeur qui est précisément celui que réactualise l'article de Latouche. L'éthique puritaine, à en croire Weber, a permis la formation du capitalisme moderne en accouchant d'un type humain spécifique : le professionnel agissant par sens du devoir moral. Mais une fois

34. *Cf.* sur ce thème, l'article d'Yves Lambert, « Les religions face à la maximisation », *La Revue du MAUSS* (trimestrielle), n° 15-16, 1992, et plus généralement le n° 5 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « À quoi bon (se) sacrifier ? ». *Cf.* aussi le chapitre sur le sacrifice dans A. Caillé, *Anthropologie du don*, *op. cit*.

35. L'utilitarisme moderne est en affinité élective avec le capitalisme moderne. Mais Weber insiste sur le fait qu'il a existé un capitalisme antique. Et nous avons soutenu plus haut la thèse de l'existence d'un utilitarisme antique.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

ce capitalisme bien formé, une fois tous les hommes et femmes modernes transformés en professionnels, rationalisés, le système pourrait en quelque sorte, à en croire Weber, continuer sur son élan et fonctionner tout seul en se passant de la croyance religieuse. L'utilitarisme suffirait. Or cette idée se révèle en définitive discutable.

On le sait, les thèses sociologiques sur la sécularisation inéluctable des sociétés modernes, très en vogue il y a encore une vingtaine d'années, sont aujourd'hui de plus en plus remises en question. Et pour cause. Si l'Europe en effet, la vieille Europe, se sécularise conformément aux prévisions, c'est l'inverse qui se produit aux États-Unis. Dans le précédent numéro du MAUSS, *Paul Jorion* avait analysé de façon remarquablement précise[36] la spirale de la spéculation à la fois actionnariale et immobilière dans laquelle sont entrés les États-Unis et les risques non négligeables d'éclatement de la bulle spéculative qu'ils encourent. Ici, il étudie de façon tout aussi minutieuse l'incroyable surendettement des consommateurs américains pour conclure, dans une veine très proche de celle de S. Latouche, qu'elle est incompréhensible si on ne la met pas en rapport avec la prégnance maintenue de la thématique puritaine de l'élection. Cette dernière n'alimente plus tant désormais l'éthique du travail professionnel que la foi obligée en l'avenir radieux de la nation élue de Dieu, porteuse de liberté et de prospérité pour le monde entier. Dans cette optique, s'endetter est là encore un devoir. Et refuser de le faire, le stigmate d'un manque de foi en l'avenir comme dans les États unis d'Amérique, et donc en soi et en son élection. Reste pour nous à espérer que ce messianisme profondément ancré dans la certitude d'une élection divine – dont on a déjà vu les ravages qu'il pouvait opérer en Irak – ne débouchera pas sur la petite apocalypse (ou même la grande) que provoquerait immanquablement l'éclatement mondial de la bulle spéculative.

Sans aller nécessairement jusque-là, on trouvera en tout cas de fort intéressants éléments de discussion sur les déterminants culturels du comportement économique dans l'article de *Nicolas Eber*, qui présente ici les résultats d'une étude transculturelle qui recourt à la fois aux méthodes de l'économie expérimentale et de l'ethnographie[37]. L'étude repose sur le jeu de l'ultimatum : « Imaginez que l'on vous donne 100 euros et que l'on vous demande de répartir cette somme avec un inconnu, selon la règle du jeu suivante : si cet inconnu accepte le partage que vous lui proposez, vous repartez chacun avec la somme correspondante[38] ; si, par contre, il refuse

36. Infiniment plus précise que ce qu'on trouve dans deux livres à succès récents, par ailleurs tout à fait estimables : *Le capitalisme total* de J. Peyrelevade (Seuil, 2005) et *Quand le capitalisme s'autodétruit* de P. Artus (La Découverte, 2005).

37. Celle de Henrich J., Boyd R., Bowles S., Camerer C., Fehr E. et Gintis H., *Foundations of Human Sociality : Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford University Press, 2004.

38. Par exemple, si vous offrez 30 euros à l'inconnu et qu'il accepte cette offre, vous gagnez 70 euros et lui 30 euros.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

votre offre, alors vous perdez tout et vous repartez tous les deux sans rien. Quelle offre feriez-vous ? » Pour un économiste, si les deux protagonistes sont bien des *Homo œconomicus*, le jeu est extrêmement simple. Celui qui reçoit les 100 euros doit proposer à l'autre la somme la plus petite possible, par exemple un euro, et l'autre doit l'accepter puisque un euro est mieux que zéro. En pratique, les choses ne se passent jamais comme cela. Mais le fait intéressant est que le partage effectivement proposé varie considérablement – de 26 à 57 % – selon les cultures étudiées et soumises au test (une quinzaine).

Voilà qui permet d'éclairer la nature du débat surgi sur le concept même d'économique entre MAUSSiens (entre A. Caillé en tout cas) et partisans de l'économie solidaire. Débat à coup sûr fraternel tant les deux courants de pensée partagent d'hypothèses et de perspectives pratiques et théoriques. On ne compte d'ailleurs pas le nombre d'articles, d'actions ou de livres communs. En un mot, *La Revue du MAUSS* fonctionne, entre autres, comme un des lieux d'expression naturels du courant de l'économie solidaire[39]. L'économie solidaire, on le sait, se propose de favoriser l'éclosion d'initiatives économiques, de type associatif, qui fonctionnent à l'« hybridation » des ressources économiques : celles qui viennent du marché, celles qui procèdent de la redistribution (*via* les subventions) et celles enfin, hiérarchiquement premières, qui naissent de la réciprocité. Ou encore, l'économie solidaire mêle des ressources marchandes, non marchandes et non monétaires. L'un des seuls écarts entre les deux courants vient de ce qu'il est difficile aux MAUSSiens de comprendre pourquoi nos solidaristes modernes se refusent avec une certaine énergie tenace à traduire le principe de réciprocité qu'ils évoquent dans le langage du paradigme du donner, recevoir et rendre, alors que c'est bien évidemment de cela qu'il s'agit. Ils perdent ainsi, selon nous, beaucoup de la profondeur anthropologique, sociologique et philosophique de leurs recherches. Réciproquement, si l'on ose dire, nos amis de l'école de l'économie solidaire ont été choqués de voir Alain Caillé jeter le doute, dans son dernier livre[40], sur le bien-fondé du mot d'ordre de la recherche d'une « autre économie », au moment même où Jean-Louis Laville, fondateur de l'école (avec Bernard Eme) publiait un *Dictionnaire de l'autre économie*. Comment dans ces conditions, défendre l'idée et le mot d'ordre d'« économie plurielle », centraux chez les solidaristes ?

39. Même s'il entre en tension et en opposition avec le courant de la décroissance conviviale porté par Serge Latouche qui répudie l'économie solidaire, trop encline au compromis avec le capitalisme selon lui, au profit de l'économie informelle supposée moins récupérable. Sur cette opposition, *cf.* par exemple, le n° 21 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « L'alter-économie », 1er semestre 2003, et Jean-Louis Laville *et alii*, *Association, démocratie et société civile*, La Découverte/MAUSS, 2001.

40. A. Caillé, *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, La Découverte/MAUSS, 2005.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Dans une optique très proche et complémentaire de celle de S. Dzimira, *Cyrille Ferraton* montre, de façon très convaincante, comment les conceptions économiques et politiques de Mauss étaient proches de celles de l'économie solidaire avant la lettre[41]. De son côté, *Jean-Louis Laville* entame la discussion proprement théorique avec Alain Caillé. Tout en admettant le bien-fondé de certaines de ses propositions (et notamment celle qui refuse de distinguer par principe entre économie de marché et économie capitaliste pour placer ses espoirs dans la première contre la seconde), il critique l'idée que l'économie substantielle de Polanyi (celle qui pourvoie aux nécessités matérielles de l'existence) se confondrait de plus en plus avec l'économie formelle, avec le marché aujourd'hui, et il tente, bien sûr, de réhabiliter le concept d'économie plurielle, en montrant, à la suite de Mauss, comment dans l'économie concrète coexistent des logiques de marché, des logiques de redistribution et des logiques réciprocitaires. N'ayant pas eu le temps et la place de répondre à cet article par un autre article, il faut que je (A. C.) parle ici un instant à la première personne. La difficulté de cette discussion est qu'au plan empirique, je n'ai aucun désaccord fort avec ce qu'écrit Jean-Louis. Et je suis bien persuadé, comme lui, qu'il faut donner plus de place à la redistribution, au don (à la réciprocité…) et au secteur associatif. C'est ce que j'ai tenté de formuler dans *Dé-penser l'économique* en expliquant que s'il n'y a pas (ou plus guère) à proprement parler de sens à viser la création d'une économie autre que l'économie de marché[42], en revanche il est tout fait nécessaire de chercher une autre manière d'instituer l'économie, autrement dit de diminuer et de relativiser sa place. Mais faut-il penser aussi ce qui pourrait prendre la place du marché principalement dans le registre de l'économie ? d'une « autre économie » ? Il y a en arrière-plan de ce débat toute une série de choix théoriques à effectuer ou à expliciter : quant à la lecture de Karl Polanyi, quant à l'idée de travail productif et, plus profondément, quant aux notions mêmes de richesse ou de consommation[43]. Il faudra revenir sur cette discussion en prenant le temps de l'explicitation minutieuse. Mais l'essentiel me semble porter sur le point suivant, en parfaite harmonie d'ailleurs avec tout ce qui se traite dans le présent numéro du MAUSS : la diminution de la part prise par les activités marchandes

41. Et d'ailleurs, nous l'avons vu, c'est Mauss lui-même qui parle d'un hybride entre intérêt et désintéressement, obligation et liberté. Mais c'est à propos, il est vrai, des sociétés archaïques…

42. Ou plutôt : si ça peut faire sens et puissant pour de petits nombres et à faible échelle, en revanche on ne peut pas placer là ses espoirs de solution collective pour le grand nombre.

43. Sur ce dernier thème, *cf.* le beau livre d'Arnaud Berthoud, *Une philosophie de la consommation. Agent économique et sujet moral*, Septentrion, Presses universitaires de Lille, 2006. Des extraits de ce texte ont été publiés dans le n° 26 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « Alterdémocratie, alter-économie. Chantiers de l'espérance », 2e semestre 2005, en compagnie de contributions de Patrick Viveret et Jean-Marie Harribey sur la question de la redéfinition de la richesse.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

dans l'existence des hommes – qu'il s'agisse de redonner un rôle à l'État, de faire vivre durablement des coopératives où il fait bon coopérer, qu'il s'agisse d'échapper aux contraintes et aux risques de la production et de la consommation marchandes – ne pourra s'opérer que si (ré)apparaît un type d'hommes (un *Menschentum* disait Max Weber) pour qui, en effet, l'enrichissement marchand n'est pas le but exclusif ou principal de leur vie. Un type d'hommes capables, en un mot, d'échapper à la religiosité utilitariste ambiante. Tout le problème est donc de savoir quel degré de puissance l'anti-utilitarisme est susceptible d'atteindre désormais.

D'où le sens du travail à la fois historique et conceptuel entrepris ici, qui vise à repérer ce qui a su s'opposer à l'utilitarisme dans le passé d'abord pour mieux déterminer sur quelles forces renouvelées et actualisées l'anti-utilitarisme pourrait compter à l'avenir. Et cela en vue de contribuer à la définition d'un humanisme et d'un idéal démocratique renouvelés. Tel est en tout cas le choix du MAUSS. Mais qui n'implique nullement de se priver des lumières qu'apportent les critiques traditionalistes ou réactionnaires de la modernité utilitariste. Dans cette optique, on lira avec un grand intérêt le « texte souvent cité mais jamais lu » de *Pierre-Édouard Lemontey* (1801) qui est sans doute la première critique systématique de la théorie de la division du travail et des avantages de la production manufacturière de Smith, et on profitera des commentaires, comme toujours plaisamment érudits et instructifs de *François Vatin* qui replace ce texte dans toute l'histoire de la sociologie du travail critique.

La partie thématique de ce numéro s'achève sans qu'aient été envisagées les évolutions alternatives souhaitables à celles que suit le capitalisme actuel (mais les numéros précédents ont déjà beaucoup donné…). Seule contribution en ce sens, celle de *Frédéric Compin* qui esquisse une réforme souhaitable de la comptabilité, complémentaire nous semble-t-il des propositions de redéfinition de la richesse défendues par Dominique Méda, Patrick Viveret ou Jean Gadrey. L'idée serait d'intégrer « au cœur d'un modèle comptable en partie double, des comptes d'externalités positives et négatives donnant une information sociale et écologique des comptes sociaux et consolidés. Concrètement, l'entreprise ou l'organisation concernée présenterait un résultat net comptable après évaluation des externalités positives et négatives qu'elle a générées. Cet indicateur servirait de base à la distribution des dividendes et sensibiliserait les actionnaires à la portée des décisions et choix opérés. Ainsi apparaîtrait au bilan en contrepartie une créance environnementale si l'entreprise protège l'environnement ou une dette environnementale si elle a endommagé la planète. » À discuter.

Dans la partie Libre revue, deux articles, l'un de *Danilo Martucelli*, l'autre de *Bernard Lahire*, renouent le fil du débat entamé dans le n° 24 de *la Revue du MAUSS semestrielle* sur le thème « Une théorie sociologique

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

générale est-elle pensable ? ». (Ce débat se poursuivra dans le prochain numéro avec des contributions d'autres sociologues éminents.) De leur côté, les textes de *Henri Raynal* et *Jacques Dewitte* explorent sur un mode littéraire et poétique certaines des dimensions existentielles et ontologiques de l'anti-utilitarisme. *Fabrice Flipo*, membre des Amis de la Terre et représentant de la position écologiste et décroissantiste au sein du conseil scientifique d'ATTAC, entreprend quant à lui une critique de l'écologie politique de Bruno Latour (qui n'a pas voulu répondre), qui lui semble plus susceptible de démotiver les militants écologistes qu'autre chose[44]. L'*Artiste* (toujours) *anonyme* poursuit sa déconstruction de l'art contemporain. Quant aux lecteurs, nombreux, qui avaient été séduits par la critique de l'élevage industriel et la triste autobiographie d'une truie présentées par Jocelyne Porcher, ils liront avec intérêt (et une légère surprise) sa restitution du thème du lesbianisme dans la littérature anglaise du XIX^e^ siècle. Voilà qui relève déjà de la rubrique *Bibliothèque* où on lira notamment une critique par *François Fourquet* d'un livre de B. Amable et S. Palombarini d'inspiration proche de celle de F. Lordon, une recension par *Jacques Godbout* d'un livre de L.-M. Vacher qui soulève le problème du statut de la croyance et de l'incroyance, une critique par *Fabrice Flipo* du dernier livre de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, très complémentaire de sa critique de B. Latour, ainsi qu'une apologie de l'œuvre de Henri Raynal par *Mona Chollet*.

Eh bien ! Avec tout cela, il semble qu'un lecteur qui ouvrirait pour la première fois un numéro de *la Revue du MAUSS* pourrait commencer à avoir une bonne idée de ce dont nous parlons.

44. *Cf.* sur ce même point, les échanges entre Frédéric Vandenberghe, A. Caillé et Bruno Latour dans le n° 17 de *la Revue du MAUSS semestrielle,* « Chassez le naturel… Écologisme, naturalisme et constructivisme », 1^er^ semestre 2000. Au cœur de ces débats, on retrouve systématiquement la question du statut de l'idée de nature et de naturalité, qui fait l'objet également du n° 18 – « Travailler est-il (bien) naturel ? » – et du n° 19 : « Y a-t-il des valeurs naturelles ? »).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

PROLOGUE SORTILÈGES ET PARADOXES DU DON

Introduction à la traduction en hébreu de l'Essai sur le don de Marcel Mauss

Ilana Silber

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 39 à 56

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-39.htm

Pour citer cet article :

Ilana Silber, « Prologue Sortilèges et paradoxes du don. Introduction à la traduction en hébreu de l'Essai sur le don de Marcel Mauss », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 39-56.
DOI 10.3917/rdm.027.0039

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

SORTILÈGES ET PARADOXES DU DON
Introduction à la traduction en hébreu de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss[1]

par Ilana Silber

Quatre-vingts ans après sa première publication, l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss[2] (ED), toujours amplement et *dûment* cité par son public le plus traditionnel et le plus évident – celui des anthropologues qui étudient les structures du don/contre-don dans divers contextes culturels –, connaît actuellement un regain d'intérêt tout à fait spectaculaire qui affecte tout le champ des sciences humaines et sociales[3]. S'il fallait une preuve supplémentaire de son statut de grand « classique », on la trouverait dans le fait qu'il ne se borne pas à alimenter la réflexion sur le don, aujourd'hui encore, dans diverses disciplines, mais qu'il est revendiqué comme une source d'inspiration majeure par une impressionnante série de courants théoriques de portée plus générale, par ailleurs souvent opposés : depuis Bataille et les autres membres de l'éphémère Collège de sociologie jusqu'à Lévi-Strauss, Dumont, Bourdieu et Baudrillard, en passant par les diverses branches de

1. Ce texte est une version modifiée et plus développée d'un article publié en hébreu dans la revue *Israeli Sociology* 2, 2, 2000, p. 685-694.

2. L'*Essai* a tout d'abord été publié dans *l'Année Sociologique*, n. s (1923-1924), vol. 1, p. 30-186. Il fut ensuite réédité *in* Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, avec une introduction de Claude Lévi-Strauss (PUF, Paris, 1950, p. 143-279). Il a été traduit à deux reprises en anglais : tout d'abord sous le titre *The Gift : Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (trad. Ian Cunnison, avec une introduction d'E. E. Evans-Pritchard, Glencoe, Free Press, 1954), et plus récemment sous celui de *The Gift : The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (trad. W. D. Hall, avec une préface de Mary Douglas, traduite dans la *Revue du MAUSS trimestrielle*, n° 4, 1989, p. 99-115), New York, Norton/Routledge, 1990. Les références sont données à partir de la 7e édition du texte français, Marcel Mauss : *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1973.

3. Cela est notamment évident dans la publication d'ouvrages collectifs consacrés au don. Qu'ils soient à l'initiative de chercheurs en sciences sociales ou d'autres champs des sciences humaines, tous reconnaissent leur dette, d'une façon ou d'une autre, envers l'*Essai* de Mauss : *cf.* Algazi, Groebner et Jussen [2003], Cohen et de Jong [2001], Dumont et Marion [2000], Kass [2002], Komter (sous la dir. de) [1996], Marianello *et alii* [2001], Osteen [2002], Schneewind [1996], Schrift (sous la dir. de) [1997], Vandevelde (sous la dir. de) [2000].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

la théorie de l'échange social, de l'interactionnisme symbolique, de l'anti-utilitarisme et de l'anthropologie économique néomarxiste.

D'où vient donc, pour paraphraser Lévi-Strauss, le pouvoir extraordinaire de ces pages désordonnées, où se juxtaposent de façon si curieuse et chaotique les notations impressionnistes, un appareil critique imposant et une vaste érudition, familière des périodes historiques et des civilisations les plus diverses ?

Pour Lévi-Strauss, ce qui faisait battre plus vite le cœur du lecteur de l'*Essai*, c'était « la certitude, encore indéfinissable, mais impérieuse, d'assister à un événement décisif de l'évolution scientifique ». En l'occurrence, et à l'en croire, à l'appréhension première, malheureusement restée inachevée chez Mauss lui-même, de la variante lévi-straussienne du structuralisme symbolique. Dans cette perspective, le don – et plus particulièrement le don des femmes auquel Lévi-Strauss attribue une importance fondatrice – devient partie et fragment d'un ensemble plus vaste, englobant et inconscient, *le système de l'échange généralisé*, qui possède ses propres lois, bien définissables, de combinaison et de transformation.

Mais ce n'est là qu'une des lectures possibles – et très controversée – d'un texte dont d'autres jugent que l'étonnante fécondité résulte bien au contraire, et de manière paradoxale, de son caractère fortement impressionniste, inachevé et non systématique. C'est lui qui permet au lecteur de projeter les lectures et les interprétations les plus variées. Pour dire la même chose en termes plus positifs et moins indéfinis, il est bien possible que ce qui a le plus contribué à l'influence durable et protéiforme de l'*Essai* tienne au fait qu'il présente un mélange éclectique de préoccupations empiriques, théoriques, éthiques et même politiques – ce qui autorise des publics très divers à se focaliser sur les aspects du texte les mieux adaptés à leurs propres préoccupations.

Certains des thèmes éthico-politiques – par exemple, dans le chapitre final, l'appel à une reviviscence du don et de l'aide mutuelle au sein des sociétés modernes – doivent être replacés dans le contexte des engagements idéologiques de Mauss en son temps : la recherche d'une troisième voie entre communisme et capitalisme, la méfiance envers un communisme ou un socialisme imposé par l'État, le militantisme en faveur d'un socialisme associationniste partant de la base et privilégiant les initiatives, *grass-roots* dirait-on aujourd'hui[4]. Mais il se trouve qu'un tel plaidoyer pour le « retour au don » résonne étrangement bien aujourd'hui encore, où la régression de l'État-providence et l'expansion galopante des idéologies et des régimes néolibéraux alimentent la quête de nouvelles formes de société civile et de philanthropie.

4. Pour une interprétation de l'*Essai sur le don* comme une contribution à la théorie socialiste, voir Graeber [2001, p. 155-163].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Au plan empirique, l'*Essai* accrédite le sentiment éprouvé par Mauss d'avoir réalisé une découverte fondamentale et d'avoir exhumé, à travers le don, un des fondements les plus essentiels ou, dans ses propres termes, un des « rocs » sur lesquels nos sociétés sont édifiées : « une forme nécessaire de l'échange, de la division du travail elle-même », impulsée par une séquence – voire par une sorte de mécanisme implacable et autoalimenté – de trois obligations (l'obligation de donner, de recevoir et de rendre). Loin d'accorder autant d'attention à chacune de ces trois obligations, Mauss fait de la troisième son objet central, ce qui lui permet, précisément, de replacer les actes de don séparés dans des séquences de don-échange plus vastes plutôt que d'en rester au don/contre-don « tout court[5] »

Cet accent important placé sur l'obligation, et même la triple obligation, qui commande le don semble situer clairement l'*Essai* au cœur de l'orthodoxie durkheimienne – pour qui l'une des propriétés cardinales des faits sociaux réside justement dans cette dimension d'obligation, dans leur capacité à s'imposer d'eux-mêmes et à obliger (également en ceci qu'ils éveillent identification et engagement). Mais la réinscription du don dans un modèle englobant de l'échange-don, permise par l'introduction de l'obligation de rendre, explique pourquoi nombre de lecteurs y voient une simple manière – de bon sens – de subsumer le don dans les processus de la réciprocité et de l'échange, voire dans un échange de type utilitariste et intéressé.

Pourtant, dès le début – et c'est sans doute là que réside le secret de son impact durable –, le texte de Mauss nous plonge dans un océan d'intuitions paradoxales, de complexités et de tensions irrésolues qui constituent autant de défis non seulement pour le sens commun mais aussi pour les catégories durkheimiennes dominantes de l'analyse sociologique.

Paradoxes du don

Dès la première page de l'*Essai*, ce qui pourrait apparaître au départ comme un « fait » social tout simple et concret, et même trivial – le don/contre-don – est présenté comme un phénomène ambigu et contradictoire : volontaire et désintéressé d'un côté, mais aussi contraint et intéressé de l'autre. Ou, en d'autres termes, clairement porteur d'obligation et chargé d'intérêt, mais tout autant traversé et enchevêtré avec ce qui, pour un esprit moderne, apparaît comme leurs opposés mêmes : la liberté et le désintéressement.

Beaucoup d'interprètes se sont appuyés fortement sur la veine « critique » du début de l'*Essai*, qui dépeint le don comme *en théorie* volontaire

5. En français dans le texte (*ndt*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

et désintéressé mais *en fait* obligé et intéressé, et qui va même jusqu'à ne voir que « fiction et mensonge social » dans les prestations de biens qui revêtent la forme de gestes généreux et spontanés alors qu'ils ne sont mus en fait que par l'obligation et l'intérêt économique [ED, p. 147]. Comme on le sait, c'est la tonalité « critique » et démystificatrice de cette approche du don qui formera la clé de voûte de la vision du don par Bourdieu, et qui servira de paradigme à son approche en termes de capital symbolique de tous les faits qui se présentent sous la forme du désintéressement et qui relèvent pour lui de la fiction et de la construction idéologique. Néanmoins, comme il a été signalé – et récemment par David Graeber [2001] –, il est significatif que cette idée de la fiction ou du mensonge collectif ne réapparaisse jamais ensuite dans l'*Essai*[6]. Bien plutôt Mauss insiste-t-il de manière répétée sur le mélange paradoxal et à égalité d'intérêt et de désintéressement, de liberté et de contrainte qui est intrinsèque au don en tant que phénomène multidimensionnel, fondamentalement hybride et paradoxalement syncrétique[7] [ED, p. 269, 287, 288].

Ce caractère syncrétique et multidimensionnel du don est encore accentué avec l'introduction simultanée par Mauss, là encore dans les premiers paragraphes de l'*Essai*, de l'idée que le don est un *fait social total*, *i.e*. un fait où « tout se mêle » et où toutes sortes d'institutions et d'aspects de la vie sociale s'expriment en même temps et aussitôt : économiques, politiques, familiaux, moraux, religieux, esthétiques, etc. Pour le dire dans un langage plus moderne, le don est polysémique et multifonctionnel. Toute chargée d'ambiguïtés, cette riche notion première fait encore son apparition avec de nombreux autres sens différents à travers l'*Essai*. J'incline même à discerner jusqu'à huit sens différents de cette notion de fait social total là où on insiste généralement seulement sur deux ou trois[8] [par exemple : Gofman, 1998 ; Karsenti, 1997 ; Tarot, 1999].

---

6. La seule exception me paraît être celle du traitement par Mauss des dons aux brahmanes hindous, où il considère comme « assez comique » la théorie selon laquelle une caste tout entière qui vit de dons prétend les refuser [p. 249].

7. Il est frappant d'observer combien l'impulsion critique et démystificatrice des premières pages se voit dans une certaine mesure contrebalancée dans les pages qui concluent l'*Essai*, où il fait l'éloge des formes de solidarité, de bienveillance et même des aspects quasi thérapeutiques que pourrait revêtir la renaissance de vieilles formes de générosité dans le contexte des sociétés modernes.

8. Quatre de ces différentes significations de l'adjectif « total » sont utilisées par Mauss dans une perspective descriptive et empirique : 1) combinant ou exprimant de nombreux aspects ou dimensions de la vie sociale : économiques, politiques, moraux, religieux, esthétiques, etc. ; 2) en relation, mettant en mouvement la société comprise comme un tout (l'interprétation de Lévi-Strauss pourrait en constituer une variante, ainsi que certaines de celles proposées plus récemment par Karsenti [1994, p. 44] ; 3) assurant la circulation de toutes sortes de biens, instrumentaux ou non, objets ou personnes, de façon à mêler hommes et biens, groupes et individus [ED, p. 163-164] ; 4) dans le cas plus spécifique du *potlatch*, le terme « total » renvoie au fait que la relation de don est initiée par le chef représentatif du clan qui agit au nom et au

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Quoi qu'il en soit, il y a là une des questions principales et encore irrésolues qui divisent les théoriciens et les interprètes de Mauss. Dans quelle mesure le don est-il un fait social unique et privilégié ? Est-il plus un fait social total à certaines périodes historiques et dans certaines sociétés que dans d'autres ? Existe-t-il d'autres faits sociaux totaux du même type ? Ou bien cette notion de totalité réfère-t-elle plutôt à un principe méthodologique général ? C'est dans cette dernière direction que semble aller le chapitre de conclusion de Mauss où celui-ci la présente comme la manière dont il convient toujours de considérer simultanément toutes les dimensions des phénomènes sociaux ; ce qui implique tantôt de les appréhender depuis la perspective du tout social et tantôt de re-synthétiser après avoir analysé, de « recomposer le tout » après avoir séparé, et ainsi – ce qui est aux yeux de Mauss d'une importance capitale – de ne jamais perdre de vue la riche complexité du concret.

En tant que tel, en tout cas, le don ne se borne jamais à représenter une simple dimension de la structure sociale, ou l'un de ses segments, et il ne se réduit jamais à un « tout » autocontenu et statique. Pas plus qu'il ne représente jamais simplement une autre forme de l'échange, ou une simple transaction contractuelle – dont il se distingue à tout le moins par ces traits essentiels que sont l'incertitude ou au minimum l'extension ouverte dans le temps de l'obligation de rendre et la tendance à un retour supérieur plutôt qu'à équivalence. Il est plutôt un processus dynamique et profondément symbolique, incessant, constamment animé par des impulsions aussi bien à la communication et à la solidarité qu'à la compétition et au conflit. Ces dernières trouvent une expression paroxystique dans les formes agonistiques du don, de type *potlatch*, mais elles sont également présentes de manière latente et à différents degrés dans d'autres formes de don.

Toute tentative soit de réduire le don à l'échange et à l'intérêt, soit, à l'inverse, d'en faire leur opposé extrême et radical – comme c'est le cas chez Derrida pour qui le vrai don devient la « figure de l'impossible » [Derrida, 1992] – passe également à côté de l'intuition extraordinaire et originale de Mauss : que le don représente intrinsèquement une combinaison et, ajouterai-je, une tension entre désintéressement et intérêt, liberté et obligation[9]. En d'autres termes, le don est une forme d'action sociale qui

profit de l'ensemble de ses membres [ED, p. 152] et permet de souligner l'importance des enjeux propres à ce type de don : dans ces transactions totales, beaucoup de choses, sinon toutes, sont susceptibles d'être mises en jeu. Mauss recourt également à ce terme pour exprimer un ensemble de principes méthodologiques généraux : 1) appréhender tout phénomène spécifique dans la perspective de la totalité sociale ; 2) re-synthétiser après avoir analysé, recomposer le tout après en avoir disséqué les éléments ; 3) rechercher le général au sein du concret et du particulier. Le quatrième principe possible – jamais explicité selon moi dans l'*Essai* – est, comme le développe Karsenti, de mettre en relation l'individuel et le collectif, l'homme comme totalité et le groupe comme une autre totalité [Karsenti, 1994, p. 70].

9. Pour une analyse très proche, voir Caillé [1994].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

engendre, de manière paradoxale et antithétique, sa propre négation. Ou encore, selon l'expression de Turner [1974], il est une structure qui est aussi une antistructure. Bref, et pour le dire de manière imagée, ce qui se présentait d'abord sous la forme d'un « roc », solide et primordial, tend à devenir une matière fluide ou un minéral liquide, une sorte de magma primitif, pris dans un mouvement plus ou moins permanent et (pour reprendre un concept durkheimien bien connu) en effervescence [ED, p. 267].

Cherchant à saisir le cœur de ce mouvement incessant, Mauss présente, au moins pour le cas maori, une explication sujette à controverse de l'obligation de rendre les dons, en s'appuyant partiellement sur le compte rendu par Eldson Best de la théorie d'un sage local : si le don doit être rendu, c'est parce qu'il renferme encore quelque chose de la personne du donneur originel (l'« esprit » ou, en maori, le *hau* du don) qui d'une manière ou d'une autre doit lui être retourné [ED, p. 158-60]. Plus généralement, dans ces sociétés archaïques, l'interpénétration entre les personnes et les objets est telle que, comme l'écrit Mauss, elle conduit à « un mélange de liens spirituels entre les choses qui sont à quelque degré de l'âme et des individus et des groupes qui se traitent à quelque degré comme des choses » [ED, p. 63]. C'est ici que se manifeste encore une autre facette de la dimension de totalité du don : sa capacité à brouiller et à effacer les frontières entre personnes et choses d'une manière qui, *via* le mouvement concret des biens sous forme de dons aux autres, permet l'expression agonistique et en synergie des identités personnelles et collectives qui se jouent dans le procès de l'interaction et de la distinction.

Il est frappant de constater que c'est justement cet argument si souvent débattu et si intensément critiqué par certains (et notamment par Lévi-Strauss dans son introduction à l'*Essai*, 3e partie) en raison de son côté « mystique », parce qu'il passerait par une « acceptation naïve du point de vue indigène » ou en raison de son inadéquation empirique au matériau maori, qui se trouve de plus en plus confirmé – en termes bien sûr différents – parce que jugé crucial pour le fonctionnement symbolique du don dans divers contextes culturels, y compris celui de la modernité [Berking, 1999 ; Carrier, 1989 ; Cheal, 1990 ; Godbout, 2004 ; Graeber, 2001 ; Hénaff, 2002 ; Parry, 1986 ; Schwartz, 1967 ; Silber, 1998, 2001 ; Weiner, 1992]. De manière toujours aussi paradoxale, ces processus symboliques requièrent que le jeu comporte une dose de libre choix individuel, de contingence contextuelle et d'imprévisibilité, tout en présentant – comme tout système symbolique doté d'effectivité sociale sans doute – des traits systémiques et collectifs.

Comme Mauss l'écrivait ailleurs, un an avant la publication de l'*Essai*, « les mots, les saluts, les présents, solennellement échangés et reçus, et rendus obligatoirement sous peine de guerre, que sont-ils sinon des symboles ? » [ED, p. 300]. En réalité, c'est précisément par cette interprétation des dons comme autant de symboles relationnels et de vecteurs de sens,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

comme des choses qui circulent et auxquelles le don confère une valeur symbolique, qu'il apparaît maintenant que Mauss diverge le plus grandement de Durkheim, même si cette divergence n'a jamais été clairement formulée par Mauss lui-même[10] [Caillé, 2004 ; Karsenti, 1997, p. 207-302 et p. 253 *sq.* ; Tarot, 1999, 2003, p. 97-104]. Tout d'abord en conférant au don un rôle fondateur et en analysant le flux des échanges par don comme un ensemble d'opérations symboliques dé-centrées, relationnelles, réticulaires et dynamiques, il va très au-delà de l'accent plus limité que Durkheim mettait de manière privilégiée sur les symboles sacrés collectifs emblématiques de l'identité d'un groupe et de sa solidarité. Et, plus important encore, peut-être, les symboles désormais ne retirent plus seulement leur sens et leur énergie de leur relation au groupe ou aux rapports sociaux spécifiques qu'ils représentent, mais aussi de la position qu'ils occupent au sein d'un ensemble symbolique plus vaste – direction de recherche que Durkheim n'a jamais réellement explorée [Tarot, 1999].

La place de Mauss en sociologie. La question du comparatisme

Du coup, et comme le montrent de plus en plus les études récentes sur Marcel Mauss qui réévaluent en profondeur sa place dans l'histoire de la sociologie, si l'*Essai* s'appuie bien sur tout un ensemble de thématiques durkheimiennes orthodoxes – notamment les notions d'obligation, de fait social et de représentations symboliques collectives –, c'est d'une manière qui produit une inflexion critique et qui va jusqu'à ébranler en profondeur les fondements mêmes du programme de Durkheim [Caillé, 1996 ; Karsenti, 1994, 1997 ; Tarot, 1999]. Et la perspective qui en résulte fait apparaître un Mauss à certains égards plus proche de Simmel[11] et à d'autres de Weber[12] (même si Mauss ne se réfère à aucun des deux) que de Durkheim. Et ce sont justement ces caractéristiques de l'*Essai* qui rencontrent désormais un large écho chez les théoriciens attentifs à la dimension fondamentalement processuelle, relationnelle et symbolico-culturelle présente dans la constitution dynamique de l'action et des identités sociales.

10. Bien qu'il soit parfaitement au fait des travaux développés dans le champ de la linguistique, Mauss ne semble pas avoir lu le *Cours de linguistique générale* (publié en 1916) de Saussure et ne fait usage d'aucune notion construite sous la forme de structures binaires [voir notamment Tarot, 1999, p. 403-439].

11. Il y a en effet des convergences frappantes entre Mauss et la sociologie formelle et relationnelle de Simmel en général, et plus spécifiquement avec les textes qu'il a consacrés à la réciprocité, à la gratitude et à l'échange [voir Papilloud, 2004]. Une affinité comparable se retrouve aujourd'hui, avec quelques différences néanmoins, dans la théorie des réseaux.

12. Une comparaison systématique entre Mauss et Weber attend toujours d'être menée. On peut cependant trouver des indications précieuses *in* Tarot [1996].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Mais, curieusement, toutes ces relectures théoriques brillantes de l'*Essai* ne se sont guère intéressées à l'un de ses aspects beaucoup plus simple et évident, quoiqu'il soit systématiquement négligé : le fait qu'il a ouvert la voie à un domaine d'investigation bien précis, la sociologie historique comparative du don. Après tout, dès son ouverture, l'*Essai* se présente comme un projet comparativiste, d'ampleur plutôt ambitieuse quoique inégale. Il démarre par un vaste passage en revue des processus de don dans de nombreuses sociétés dites « primitives » ou archaïques en Mélanésie, en Polynésie, en Alaska et en Colombie britannique. Il se poursuit par un traitement un peu plus rapide du don dans les systèmes juridiques des civilisations anciennes (romaine, hindoue, germanique, celtique ou chinoise), et il s'achève par des considérations encore plus courtes sur la place du don dans le contexte moderne, confinées dans la vingtaine de pages de la conclusion qui demeure une partie relativement mineure de l'*Essai*.

En tant que démarche comparative toutefois, le projet de Mauss demeure fondamentalement déséquilibré, n'examinant des périodes historiques et des civilisations diverses que pour y découvrir les traits fondamentaux du don récurrents et semblables – ses principes opératoires – plutôt que pour identifier d'éventuelles différences.

Rappelons-le : l'une des affirmations centrales de l'*Essai* est que le don est « une forme nécessaire de l'échange – c'est-à-dire de la division sociale du travail elle-même » [ED, p. 148], « une forme permanente de la morale contractuelle », « un des rocs humains sur lesquels nos sociétés sont bâties », un de ces « motifs fondamentaux de l'activité humaine ». En d'autres termes, il insiste pour voir le don comme un phénomène générique, universel et fondateur, qui présente une continuité évolutive impressionnante et de nature essentiellement semblable à travers les périodes historiques et les cultures les plus diverses. Même lorsqu'il observe des différences, et va jusqu'à suggérer qu'il existe divers types de don, il ne se départit pas de la veine essentiellement homogénéisante de son argumentation. Il est amusant de noter ainsi que, alors que l'*Essai* est loué pour avoir historicisé les conceptions marchandes de l'économie, il charrie aussi une conception largement an- ou transhistorique du don (même si elle n'est jamais grossièrement essentialiste[13]). Il l'autorise à varier sur des détails spécifiques, sur ses expressions, ou même quant à son importance – omniprésent dans le contexte primitif, son champ se restreint nettement dans la société moderne, par exemple –, mais le don n'est pas supposé pouvoir changer quant à son caractère de base ou à son principe dynamique.

13. J'ai tendance à partager sur ce point l'analyse de Karsenti [1994, p. 325 *sq.*]. Alors que la position générale adoptée par Mauss dans bon nombre de ses écrits manifeste en effet une réelle hostilité à toute forme d'essentialisme, je crois qu'il faut reconnaître dans l'*Essai* une certaine tentation « essentialiste », résultant du fait que Mauss semble être convaincu d'avoir découvert l'un des fondements de la vie sociale *en tant que telle*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Pourtant, formé dans des disciplines telles que l'histoire des religions, l'ethnologie et la philologie, Mauss était loin d'être insensible à la diversité historique et culturelle, et certainement plus à l'aise face à elle que Durkheim[14] [Tarot, 1996, p. 76-77 ; et aussi Emirbayer, 1995]. Il n'hésite d'ailleurs pas à étendre au mot même de « don » la méfiance générale qu'il ressent envers toutes les catégories analytiques et les définitions théoriques (autre contraste avec Durkheim) parce qu'elles plaquent inévitablement des divisions arbitraires et culturo-centristes sur la richesse des phénomènes concrets [ED, p. 266].

Il n'est donc pas surprenant qu'en dépit de fortes tendances à homogénéiser, l'*Essai* fournisse un certain nombre d'indications sur l'existence de tout un spectre de types de don diversifiés entre les diverses sociétés et en leur sein. Cela vaut même dans le cadre relativement « simple » des sociétés archaïques de petite taille. Mauss suggère par exemple, qu'il est nécessaire de distinguer entre des formes agonistiques et des formes non agonistiques de prestations, et prétend ne parler dans l'*Essai* que des premières (telles que le *potlatch*) et laisser de côté ce que, sans trop les définir, il appelle les « prestations totales non agonistiques ». Une autre distinction suggérée mais non développée renvoie à la différence entre les processus de don qui impliquent des transferts d'objets précieux ou *sacra* chargés d'une signification spéciale, magique ou religieuse (tels que les talismans, les cuivres blasonnés ou les couvertures en cuir) et ceux qui ne portent que sur des objets ordinaires, sans signification particulière [ED, p. 214 *sq*.]. Très proche, mais encore moins développée, est la distinction entre les objets précieux (en général, les plus précieux) qui ne sont pas ou guère autorisés à circuler – pas plus dans les relations de don que dans les relations commerciales – et ceux (en général les moins précieux) qui le sont[15]. De telles distinctions, on le sait, allaient jouer un rôle central dans le travail d'Annette Weiner [1992] et de Maurice Godelier [1996] et les amener à mieux explorer non seulement le contraste mais aussi la coprésence et les interrelations entre différents types d'objets ou de prestations au sein d'une seule et même structure sociale.

14. C'est de fait l'une des raisons qui conduisent Mauss à insuffler en sociologie une certaine complexité et une certaine souplesse qui, sous certains aspects, contredisent le paradigme durkheimien. Néanmoins, Mauss n'a jamais tenté d'expliciter (même dans ses œuvres plus tardives) en quoi et dans quelle mesure il a pris ses distances vis-à-vis de Durkheim, pas plus qu'il n'a donné de forme systématique et théorisée à ses propres conceptions. Pour une interprétation de Durkheim soulignant plus qu'on ne le fait d'ordinaire la dimension historique de sa démarche, voir Emirbayer [1995].

15. Mauss se réfère notamment, à partir de l'analyse de Malinowski, à la distinction trobriandaise entre les bracelets qui circulent grâce à la *kula* et les bracelets « permanents » ; ou à celle des Kwakiutl entre les cuivres de plus grande valeur qui ne sortent pas de la famille et ceux, de moindre valeur, qui sont autorisés à circuler.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Très liée à ces distinctions, mais sans qu'on y prête généralement attention, est la discussion par Mauss de l'écart entre les formes de don ou de prestation les plus nobles ou les plus ordinaires, et entre elles deux et le commerce ou le troc – tels que les définissent les autochtones eux-mêmes. Il est significatif que les critères de cette distinction, tels que Mauss les fixe à partir de l'exemple des îles Trobriand et en s'appuyant sur la description par Malinowski [1922] des Argonautes du Pacifique occidental, ne concernent apparemment pas tant le type de biens transférés (comme dans le cas des objets précieux ou sacrés mentionnés à l'instant) que le genre d'*attitude* et la manière adoptée, et plus précisément encore le dosage précis d'intérêt et de désintéressement, de liberté et d'obligation, de prodigalité ou de pingrerie [ED, p. 176-177].

Enfin, et ce n'est pas le moins important, il convient de souligner le traitement distinct, et comme Mauss le reconnaît, insuffisant du don religieux [ED, p. 164-171]. Étonnamment courte et insatisfaisante de la part d'un savant versé dans l'histoire des religions et coauteur auparavant, en 1898, avec Henri Hubert, d'une étude portant sur le sacrifice[16], cette partie de l'*Essai* n'en est pas moins intéressante parce qu'elle met en lumière la tension sous-jacente chez Mauss entre une propension à traiter le don religieux peu ou prou comme un « don à part[17] » et une tendance plus forte encore à le réintégrer dans la logique homogénéisante et universalisante de sa thèse générale.

Ce qu'il appelle « le cadeau fait aux hommes en vue des dieux et de la nature » est ainsi présenté tout d'abord, de manière assez curieuse, comme un « quatrième thème » (ce qui pourrait suggérer une quatrième obligation ?), mais on n'y revient jamais dans le reste de l'*Essai* [ED, p. 164]. Pourtant Mauss ne manque jamais de signaler la profonde similarité, et même l'interpénétration entre ce type de don et les autres. Il souligne ainsi la parenté entre la destruction de richesse pratiquée dans les institutions de type *potlatch* et celle qui est mise en œuvre dans le sacrifice. Et, ce qui est plus important encore sans doute, il souligne la similitude d'intention profonde entre les dons faits aux hommes et les dons faits aux dieux, qui visent tous également à faire la paix avec le donataire et qui reposent tous deux sur le même principe de l'attente d'un retour, ou *do ut des*.

Il est intéressant de remarquer que Mauss n'essaie absolument pas de reproduire dans l'*Essai* la stratégie conceptuelle qu'il avait mise en œuvre dans son étude antérieure du sacrifice et où il avait accordé beaucoup plus d'attention à la question de la diversité concrète et historique, et où il présentait clairement le sacrifice comme une invention permettant

16. Mauss est le premier à reconnaître cette lacune : « Nous n'avons pas fait l'étude générale qu'il faudrait pour en faire ressortir l'importance […] Nous nous bornons donc à quelques indications » [ED, p. 164].

17. En français dans le texte (*ndt*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

l'interaction avec le sacré. En un sens, et comme nous le suggérions plus haut en montrant comment Mauss étudiait la relation de don comme une opération symbolique, voilà qui confirme l'absence de toute tentative de la part de Mauss, et même sa réticence à accorder le moindre statut analytique privilégié et sérieux au sacré, comme à la distinction radicale entre sacré et profane qui était si essentielle dans la vision durkheimienne d'une relation de constitution mutuelle entre religion et société.

Néanmoins, c'est là également – plus précisément dans une sous-section d'une page qui traite de l'« aumône » et qui s'intitule simplement « Autre remarque » – que Mauss, pour la première et la dernière fois, suggère, en quelques phrases seulement, que le don pourrait avoir subi quelques transformations et développements majeurs. Deux phases historiques sont ainsi brièvement évoquées. La première, dont Mauss pense qu'elle disparaît dès les premières étapes du développement de la notion juive de *zedakah* et de ce qu'il appelle la *sadaka* « arabe », voit le don se transformer en un principe de justice. Dans la seconde, Mauss fait allusion à une nouvelle métamorphose du don, mais cette fois d'un principe de justice en un principe de charité et d'aumône. Mais aucun indice ne nous est donné de ce que signifient précisément ces distinctions et de ce qui était en jeu dans la seconde phase. Quoiqu'il laisse entendre que le changement survenu a été d'une grande importance, Mauss se borne à souligner la grande diffusion du nouveau principe de charité répandu par l'expansion mondiale du christianisme et de l'islam. Non seulement il ne développe pas ses indications sur les développements historiques du don (rendant ainsi impossible la confrontation avec sa conception de base), mais il les restreint à ce qu'il appelle les religions « sémitiques », plus couramment désignées aujourd'hui comme les trois religions monothéistes, *i.e.* le judaïsme, le christianisme et l'islam.

Plus généralement il échoue à traiter, ou ne serait-ce même qu'à noter la complexité et la diversité du don religieux dans l'une ou l'autre de ces traditions religieuses [Silber, 2000]. Qui plus est, comme les chapitres ultérieurs de l'*Essai* qui abordent des sujets tels que les anciens systèmes de droit romain ou hindou ne reprennent pas le thème des stades historiques de la transformation du don, on ne peut pas dire qu'ils nous fournissent de nouveaux aperçus sur la dynamique spécifique du don religieux et sur ses diverses expressions possibles.

En contradiction, ou à tout le moins en complémentarité avec l'accent mis par Mauss sur le principe de réciprocité et d'échange, de nombreuses études ont commencé à insister plutôt sur les dimensions « asymétriques » du don religieux – par exemple, la distance hiérarchique entre le donateur et le récepteur ou l'incommensurabilité existant entre les dons et les retours attendus et qui est caractéristique du don aux dieux [par exemple : Parry, 1986 ; Caillé, 1995 ; Godelier, 1996]. De manière plus aiguë et systématique

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

peut-être, une attention nouvelle a été apportée à la rupture radicale de la réciprocité qu'introduisent toutes les grandes religions mondiales tournées vers l'au-delà [Parry, 1986]. Il se trouve que cette évolution suivie par les fines études comparatives des religions entre en consonance avec l'affirmation par Derrida que l'*Essai* « parle de tout sauf du don ». Cette affirmation, qui repose, comme nous l'avons dit plus haut, sur une absolutisation extrême du don, censé devoir transcender radicalement toute réciprocité et toute dimension d'échange, est en effet totalement étrangère à l'approche de Mauss qui est beaucoup plus paradoxale et riche en tensions [Caillé, 1997 ; Silber, 2000].

Quoi qu'il en soit, la propension de Mauss à s'intéresser aux similitudes et aux continuités plus qu'aux différences et aux ruptures joue aussi très largement dans ses considérations finales sur le don dans les sociétés modernes. Il reconnaît clairement que les processus de don s'y sont retrouvés marginalisés par la primauté du comportement utilitariste et marchand. Mais ils n'en sont pas moins toujours à l'œuvre et ils retrouvent même de la force. De nombreux aspects de notre vie, selon lui, baignent toujours dans l'« atmosphère » du don et continuent à mêler intérêt et désintéressement, liberté et contrainte, personnes et choses. Basculant du registre positif au normatif, et en opposition flagrante avec la teneur critique et « cynique » des premières pages de l'*Essai*, Mauss y plaide pour un retour aux coutumes de la générosité et de l'entraide, ainsi qu'aux plaisirs et à la beauté de la « dépense noble » [ED, p. 262].

Concrètement, toutefois, le type de pratiques pour lesquelles il semble plaider le plus clairement, et dont il considère qu'elles gagnent du terrain à son époque, sont soit divers systèmes de cotisation et de partage financier dans le cadre des associations professionnelles ou de salariés, ou une forme ou une autre de redistribution et d'assurance sociale gérée par l'État [ED, p. 261]. Et quoiqu'il plaide également en faveur de divers formes, mi-volontaires mi-obligatoires, de charité ou de contribution au bien public, telles qu'elles existaient dans nombre de civilisations antiques, il ne nous donne aucune indication sur ce à quoi elles pourraient ressembler dans le cadre de la modernité. De même, ce n'est qu'en passant qu'il a quelques mots pour louer ce qu'il appelle le modèle « anglo-saxon » et son insistance sur les devoirs particuliers des riches qui ont à « se considérer comme des sortes de trésoriers de leurs concitoyens », des intendants de la richesse [ED, p. 262].

Les formes diverses de la pratique du don moderne, en tout cas, ne sont mentionnées par Mauss que comme autant d'expressions de types de dons essentiellement semblables. Il n'opère aucune distinction entre elles, pas plus qu'il ne tente de différencier leur dynamique de celle qui présidait au type d'échange-don étudié dans les chapitres précédents de l'*Essai* à propos des civilisations anciennes ou archaïques [Silber, 1998].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Malgré l'immense mérite qu'il y a à attirer l'attention sur la persistance du don dans les dimensions privées, professionnelles ou publiques de la vie moderne, la brève discussion présentée dans l'*Essai* sur ce point ne fait pas assez de distinction et de différenciation pour être d'une grande aide dans la compréhension des modalités modernes du don[18]. De toute évidence, la contribution potentielle de la perspective maussienne à l'étude du don en général et à celle du don moderne en particulier n'en est qu'à ses débuts. La perspective la plus prometteuse, selon moi, réside dans l'articulation de la « découverte » homogénéisante et universalisante de Mauss avec une approche davantage soucieuse de contextualisation, d'historicisation et de différenciation, et qui serait d'ailleurs plus en harmonie avec la position fondamentale que Mauss adopte dans ses autres écrits [Silber, 2004]. Une telle approche contextualisante et historicisante, si elle était effectivement mise en œuvre, nous permettrait de nous éloigner de la formulation plutôt étrange donnée par le titre et le sous-titre de l'*Essai* : « Essai sur le don : forme et raison de l'échange… », et nous inciterait à commencer à mettre en lumière, plutôt que de l'occulter, la riche multiplicité des pratiques, des significations et des implications du don à travers la diversité des situations, des montages institutionnels, des contextes historiques et des civilisations.

Perspectives

Le dilemme sera alors le suivant : devons-nous continuer à chercher, comme Mauss, le noyau idéaltypique de ce dont il s'agit dans le don ? Ou bien devons-nous plutôt abandonner le projet d'une théorie unifiée du don et commencer à « déconstruire » l'idée même de don à l'instar de ceux, nombreux, qui s'appliquent actuellement à la « déconstruction » de l'idée de marché ? L'objectif selon moi est de nous mettre en quête d'outils conceptuels qui puissent nous aider à nous saisir du problème dans une perspective historique comparative, et de trouver ainsi, peut-être, une voie moyenne entre ces deux extrêmes.

Telle semble être, justement, la direction suivie par plusieurs études qui proposent actuellement de distinguer entre divers types, dimensions ou composantes du don/contre-don, et de les traiter non pas en termes de distinctions absolues et de dichotomies tranchées mais comme des catégories

18. Comme l'a souligné à juste titre Jonathan Parry, il reste une profonde ambiguïté (et peut-être potentiellement féconde) dans la conception maussienne du don moderne. Elle résulte de la superposition problématique dans l'*Essai* de deux arguments très différents, voire même contradictoires : le premier défend une véritable continuité entre don moderne et don prémoderne, alors que le second présente le *contrat* moderne comme l'équivalent contemporain du don archaïque [1986, p. 458], laissant ainsi ouverte la question de savoir en quoi consiste le don dans les sociétés modernes.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

d'analyse variables. Par exemple, « la carte conceptuelle des pratiques de don » de Vandevelde [2000] fait varier les dons selon le degré auquel ils sont « instrumentaux et stratégiques », « altruistes et expressifs » ou « symboliques et agonistiques ». Favorable au développement d'un « paradigme du don » plus général, Alain Caillé préfère continuer à s'appuyer sur les propres catégories de Mauss et à mettre l'accent sur des degrés divers et des combinaisons variées d'intérêt et de désintéressement, de liberté et d'obligation, en soutenant le point de vue théorique que l'importance relative donnée par des sociétés différentes à chacune des trois obligations de Mauss est elle-même une variable culturelle[19]. Son objectif est de chercher ainsi des invariants, des « points fixes dans un système de transformations du don », tout en évitant les écueils aussi bien de l'essentialisme que des approches pour lesquelles le don est toujours intrinsèquement spécifique et contextuel [Caillé, 1996, 2000, 2004]. Komter, de son côté, a proposé récemment d'utiliser la typologie plus générale de Fiske, qui fait apparaître quatre modèles fondamentaux de relations humaines, et de distinguer ainsi les modalités du don dans lesquelles la priorité est accordée à la communauté, à l'autorité, à l'égalité ou aux principes du marché [Komter, 2005].

Au bout du compte, cependant, et pour le dire plus radicalement, l'horizon semble maintenant s'ouvrir à la distinction et à l'inclusion de toute une gamme d'implications émotives ou éthiques jusque-là tenues en lisière ou auxquelles en tout cas les diverses vagues antérieures sur le don n'avaient pas accordé une grande importance analytique ou théorique. Il est maintenant possible d'aller au-delà de l'évaluation de la part prise par le don dans la circulation ou l'échange des biens, ou du degré auquel un don, ou bien le don en général, est égoïste ou altruiste, intéressé ou désintéressé, « pur » ou « impur ». De ce point de vue, il est peu douteux que Mauss aurait aimé pouvoir faire fond sur la riche moisson d'études historiques méticuleuses qui ont vu le jour, notamment ces dix dernières années, et qui ont considérablement enrichi notre compréhension de la portée ou du répertoire des idéaux et des pratiques concrètes du don dans des montages culturels spécifiques[20]. Mais, de manière tout aussi cruciale, il est aussi possible aujourd'hui d'être attentif à la variabilité des formes et des degrés de la ritualisation des pratiques et des rapports de don, et d'explorer leur relation à tout ce qui peut apparaître « sacré » ou précieux dans un cadre culturel donné et que les pratiques de don peuvent à la fois exprimer et

19. Caillé suggère quatre motivations fondamentales – tout en laissant ouverte la possibilité d'autres « entrées » dans le don –, toutes étant également valables, chacune mettant l'accent soit sur l'obligation rituelle, soit sur la spontanéité et la créativité, soit sur le désir et le plaisir de la présentation et de la manifestation de soi (*Selbstdarstellung*), la rivalité et le désir agonistique de la gloire, soit sur l'harmonie, l'« aimance », le plaisir de donner en tant que tel.

20. Je ne peux citer ici toutes les recherches intéressantes sur cette question. Voir tout particulièrement l'étude marquante de Nathalie Davies consacrée au don au XVI^e siècle en France [Davies, 2000].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

modeler – comme on le voit clairement par exemple, chez Godelier [1996], Weiner [1992], Graeber [2001]. Voilà qui, dans un sens, reviendrait à réinjecter dans l'analyse du don la préoccupation durkheimienne pour le sacré ou, plus précisément, pour la dimension éthico-religieuse que l'approche excessivement unitaire du don par Mauss avait peut-être trop affaiblie et même exclue[21]. Cela permettrait également de rester attentif non seulement au potentiel créatif et génératif du don, mais aussi aux forces « plus sombres » et destructrices comme aux excès du don (que Mauss lui-même avait si brillamment analysés dans leurs rapports avec les formes agonistiques du don) – sans être obligé de tomber dans ce que Mauss considérait comme les aberrations dangereuses et irrationnelles développées par Bataille et Caillois dans le cadre du Collège de sociologie.

Enfin, et ce n'est pas le moins important, il est urgent de réfléchir sur les processus de don en tant que vecteurs d'implications émotives, morales et idéales ou sacrées, non pas en elles-mêmes, en quelque sorte, mais dans le cadre de leur confrontation variable avec les diverses structures, hiérarchies ou dynamiques propres à des champs institutionnels spécifiques, et avec différentes sphères du sens, que ce soit dans des contextes passés ou contemporains. Cela amènerait à comparer leur fonctionnement selon qu'ils se déroulent dans des interactions en face à face ou au-delà d'elles, ou encore dans la sphère privée ou dans la sphère publique, et à enrichir ainsi l'étude du don aux étrangers, posé par Titmuss, on le sait, comme la marque spécifique de la modernité, et qui revêt sans doute une importance accrue dans le cadre de la mondialisation accélérée et de l'émergence d'une supposée « éthique cosmopolite » et d'une « citoyenneté mondiale ».

Une des questions les plus difficiles qu'aura à affronter cette perspective comparative plus diversifiée portera sur les potentialités d'engendrement et de transformation du don, sur sa capacité à se définir lui-même en opposition dialectique avec d'autres modes majeurs de structuration (comme le marché ou l'État), et à consolider et à concurrencer tout à la fois les modalités d'interaction qui subsistent. Le don, en somme, reste toujours susceptible d'être une forme d'action symbolique constitutive, enracinée dans la nature symbolique de l'interaction sociale elle-même. Mais ses formes précises tout comme sa dynamique symbolique et ses implications doivent encore être soumises à une vaste analyse systématique et être resituées dans leur contexte.

Peut-être en raison de la complexité théorique du sujet, peut-être parce que le don a longtemps été relégué au second plan par des macro-phénomènes qui apparaissaient d'une bien plus grande importance pour la modernité

21. Sans avoir la place de développer ce point ici, je considère que même le texte fameux d'Eldson Best sur l'esprit du don peut être lu comme mettant l'accent non seulement sur la question du mélange entre identités personnelles et objets, mais également sur des enjeux importants en termes de conduite et d'économie morales.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

– tels que le capitalisme, l'État, la sécularisation, le nationalisme, la démocratie, etc. –, l'exploration comparative et historique du don si brillamment amorcée par Marcel Mauss en est restée au stade des premiers pas.

Voilà une raison supplémentaire pour laquelle il a semblé en définitive nécessaire de réaliser une traduction en hébreu de ce « classique » impressionnant et inspirant, qui nous montre si bien à quel point nous avons besoin de nous engager dans des traductions interculturelles ininterrompues qui nous aident aussi, parmi tant de distinctions excessives et de frontières arbitraires, à surmonter celles qui séparent les différentes disciplines des sciences sociales et humaines.

(*Traduit par Alain Caillé et Philippe Chanial*)

Bibliographie

Algazi G., Groebner V., Jussen B., 2003, *Negociating the Gift : Pre-modern Figurations of Exchange*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Berking H., [1996] 1999, *Sociology of Giving*, trad. P. Camiller, Sage, Londres.

Caillé A., 2004, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, 38, 2, p. 141-176.

– 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.

– 1996, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques : Marcel Mauss et le paradigme du don », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 8, « L'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss », 2e semestre, p. 12-58.

– 1994, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris (nouvelle édition augmentée en 2005).

Carrier J., 1990, « Gifts in a world of commodities : The ideology of the perfect gift in American society », *Social Analysis*, 29, p. 19-37.

Cheal D., 1989, *The Gift Economy*, Routledge, Londres.

Cohen E., de Jong M. B., 2001, *Medieval Transformations : Texts, Power and Gifts in Context*, Brill, Leiden.

Davies N. Z., 2000, *The Gift in Sixteenth Century France*, University of Wisconsin Press, Madison ; traduction française par D. Trierweiler, *Essai sur le don dans la France du XVIe siècle*, Le Seuil, Paris, 2003.

Derrida J., 1992, *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don,* Métailié, Paris.

Dumont J.-N., Marion J.-L., 2000, *Le Don. Théologie, philosophie, sociologie*, Éditions de l'Emmanuel, Lyon.

Emirbayer M., 1996, « Durkheim's contribution to the sociological analysis of history », *Sociological Forum*, 11, 2, p. 263-285.

Godbout J. T., 2004, « L'actualité de l'*Essai sur le don* », *Sociologie et sociétés*, 36, 2, p. 177-188.

Godelier M., 1996, *L'Énigme du don*, Fayard, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Gofman A., 1998, « A vague but suggestive concept : the "total social fact" », *in* James Wendy, Allen Nick (sous la dir. de), *Marcel Mauss : A Centenary Tribute*, Berghahn, Oxford, p. 63-70.
Graeber D., 2001, *Towards an Anthropological Theory of Value : The False Coin of our Own Dreams*, Palgrave, New York.
Hénaff M., 2002, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie,* Le Seuil, Paris.
Karsenti B., 1997, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Paris.
– 1996, « Le symbolisme de Durkheim à Mauss », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 34, 105, p. 93-111.
– 1994, *Marcel Mauss. Le fait social total*, PUF, Paris.
Kass Amy A., 2002, *The Perfect Gift*, Indiana University Press, Bloomington.
Komter A. E., 1996, *The Gift : An Interdisciplinary Perspective*, Amsterdam University Press.
Mauss M., [1950] 1973, *Sociologie et anthropologie*, avec une introduction par C. Lévi-Strauss, PUF, Paris.
– [1923-1924] 1990, *The Gift : The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, trad. W. D. Hall et préface de Mary Douglas (traduite dans *la Revue du MAUSS trimestrielle*, n° 4, 1989, p. 99-115), Norton/Routledge, Londres.
Marianello *et alii*, 2001, *Il Dono/The Gift : Generous Offerings, Threatening Hospitality*, Charta, Milan.
Osteen M. (sous la dir. de), 2002, *The Question of the Gift : Essays across Disciplines,* Routledge, Londres.
Papilloud C., 2004, « Trois épreuves de la relation humaine : Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l'interactionnisme critique », *Sociologie et sociétés*, 36, 2, p. 55-72.
Parry J., 1986, « The gift, the Indian gift and the "Indian gift" », *Man*, 21, p. 453-473.
Schwartz B., 1967, « The social psychology of the gift », *American Journal of Sociology*, 73, 1.
Schneewind J. B., 1996, *Giving : Western Ideas of Philanthropy,* Indiana University Press, Bloomington.
Schrift A. D (sous la dir. de), 1997, *The Logic of the Gift : Toward and Ethic of Generosity*, Routledge, New York et Londres.
Silber I. F., 2004, « Entre Mauss et Veyne : pour une sociologie historique comparée du don », *Sociologie et sociétés*, 36, 2, p. 189-205.
– 2001, « The gift-relationship in an era of "loose" solidarities », *in* Ben-Rafael Eliezer (sous la dir. de), *Identity, Culture and Globalization*, Brill Academic Publishers, Leiden, p. 384-400.
– 2000, « Beyond purity and danger : Gift-giving in the monotheistic religions », *in* Vandevelde T. (sous la dir. de), *Gifts and Interests*, Peeters, Louvain, p. 115-132.
– 1998, « Modern philanthropy : Reassessing the viability of a Maussian perspective », *in* James Wendy, Allen Nick (sous la dir. de), *Marcel Mauss : A Centenary Tribute*, Berghahn, Oxford, p. 134-150.
Tarot C., 2003, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, La Découverte-Repères, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

– 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, préface d'Alain Caillé, La Découverte/MAUSS, Paris.

Turner V., 1974, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.

Vandevelde A. (sous la dir. de), 2000, *Gifts and Interests*, Peeters, Louvain.

Weiner A. B., 1992, *Inalienable Possessions : The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California, Berkeley.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

APOLOGIE ET CRITIQUE DU DON LE DON ENTRE SCIENCE SOCIALE ET PSYCHANALYSE L'HÉRITAGE DE MAUSS JUSQU'À LACAN

Alain Caillé

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 57 à 78

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-57.htm

Pour citer cet article :

Alain Caillé, « Apologie et critique du don Le don entre science sociale et psychanalyse L'héritage de Mauss jusqu'à Lacan », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 57-78.
DOI 10.3917/rdm.027.0057

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

LE DON ENTRE SCIENCE SOCIALE ET PSYCHANALYSE
L'héritage de Mauss jusqu'à Lacan[1]

par Alain Caillé

Plus je vous écoute depuis hier et ce matin, et plus j'ai peur de me retrouver victime de la logique ambiguë du don. Qui donne ? Qui reçoit ? Je m'apprêtais à vous remercier simplement de m'avoir invité à vous présenter quelques réflexions sur la question du don. Or je m'aperçois que vous avez déjà très largement entamé cette réflexion pour votre propre compte. Vous avez, si j'ose dire, commencé à l'introjecter dans le discours psychanalytique, au moins dans sa version lacanienne. Me voilà donc déjà comblé avant même de prendre la parole. Du coup, je ne vois plus trop comment offrir un contre-don suffisant en remerciement de votre invitation. Plus concrètement, je me demande comment affronter l'énorme masse de questions que vous avez déjà soulevées depuis hier pour y entrer à ma manière.

Le plus simple sera sans doute de m'en tenir à ce que j'avais prévu de faire : rassembler de manière quasiment sténographique tout un ensemble d'éléments de ce que j'appelle « le paradigme du don », autrement dit une tentative de prendre au sérieux du point de vue d'une anthropologie générale, du point de vue de la science sociale en général, la découverte effectuée par Marcel Mauss notamment dans l'*Essai sur le don*. Pour cela, j'ai choisi un titre ambitieux et intenable : « Le don entre science sociale et psychanalyse. L'héritage de Mauss jusqu'à Lacan ». Manière de reprendre le propre intitulé de votre colloque pour cerner ce que nous pouvons avoir en commun.

1. J'ai repris ici la transcription d'une communication orale présentée en janvier 2005 aux Journées de l'Association lacanienne internationale sur « Le don et la relation d'objet » en me bornant, à part deux ou trois précisions complémentaires, à corriger les fautes de syntaxe inhérentes à ce genre d'exercice et à modifier les expressions qui passent à l'oral mais qui choquent à l'écrit. J'y étais invité en tant que représentant des sciences sociales, non-analyste, en compagnie de Marcel Gauchet (finalement absent pour cause de maladie), de Jacques Godbout et de Maurice Godelier. Ce texte a été publié, en compagnie de ceux de J. Godbout et de M. Godelier dans la revue *La Célibataire*, n° 11, hiver 2005, éditions EDK (www.edk.fr). Je remercie vivement ses responsables de m'en avoir autorisé la reprise ici.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

« Nous », c'est qui ? Vous, c'est vous, autrement dit des psychanalystes qui se réclament de l'enseignement de S. Freud mais également de J. Lacan, et qui, si je vous comprends bien – c'est comme cela en tout cas que je vous lis – désirent contribuer à l'élaboration d'une anthropologie générale. Une anthropologie à la fois normative et positive, disant ce qu'il en est du sujet humain et/ou ce qu'il devrait en être, étant entendu que cette visée de science générale, vous savez mieux que d'autres qu'elle est irréalisable. Disons qu'elle doit servir d'idéal régulateur.

De mon côté, à quel titre suis-je ici ? Sûrement pas en tant que représentant *des* sciences sociales. Personne ne peut représenter *les* sciences sociales puisque par définition elles sont totalement éclatées, de plus en plus fragmentées et éloignées les unes des autres, organisées en disciplines spécialisées, en disciplines faites par et pour des spécialistes. En revanche, j'aimerais parler, en tant que représentant parmi beaucoup d'autres – car il y en a finalement plus qu'on ne pourrait le penser –, de ce que j'ai tendance à appeler « *la* science sociale », à laquelle contribuent de façon très variée et à parts égales aussi bien des philosophes que des économistes, des sociologues que des historiens ou des ethnologues. Tous ces auteurs qui, quoique inscrits professionnellement dans un champ discursif particulier, ne se satisfont pas de leur assignation à une discipline instituée et sont davantage soucieux de l'unité des questions qui les rassemblent que de la diversité des réponses positives que produit chacune des disciplines séparément. Tous visent à l'élaboration collective d'une science sociale générale[2].

Voilà déjà une première question qui apparaît : quel peut être le rapport entre l'anthropologie générale autour de laquelle vous tournez, une anthropologie générale à visée thérapeutique, et la science sociale générale à laquelle aspirent ces économistes, philosophes, sociologues, historiens, etc. ? Ce qu'il faut rappeler, peut-être, pour mieux situer le sens de ces quelques mots d'introduction, c'est que cette visée d'une science sociale générale a tout simplement été la visée de la sociologie classique. C'est-à-dire de la sociologie qui s'invente à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle – en même temps, donc, ne l'oublions pas, que la psychanalyse freudienne et avec une perspective très comparable à nombre d'égards, et d'ailleurs avec beaucoup de lectures et de références communes – parallèlement de l'autre côté du Rhin, avec Max Weber ou Georg Simmel, et en France avec bien sûr Durkheim et dans son sillage, Marcel Mauss.

Le projet central de l'École sociologique française, de Durkheim et de son neveu et héritier spirituel Mauss notamment, c'est de contribuer à cette science sociale générale qui est également dans leur esprit une anthropologie. Mon pari à moi et à mes amis du MAUSS, c'est qu'il convient de prendre pleinement au sérieux l'hypothèse que celui qui a le mieux contribué à l'élaboration de

2. Ou, si l'on préfère, d'une philosophie sociale.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

cette science sociale générale, c'est Marcel Mauss, et notamment en raison de sa découverte du rôle central et croisé du don et du symbolisme dans les affaires humaines. Malheureusement, cette découverte est restée très largement invisible, non vue et non reconnue pour différentes raisons complexes. En un mot : Mauss n'est pas un homme de système, un homme de concepts abstraits, si bien qu'il découvre et dit énormément de choses, capitales, mais qu'il ne claironne pas et ne systématise pas ses découvertes, qu'il ne dit jamais qu'il dit quelque chose d'important, si bien qu'il faut en permanence refaire ses découvertes dans son sillage et à nouveaux frais.

Reste que, de toute évidence, c'est sur ce terrain de la découverte conjointe du rôle central du don et du symbolisme dans l'ordre de la culture que nous avons des choses en commun, des choses à nous dire entre *social scientists* et psychanalystes. Voilà, je crois, ce qui nous rassemble ici. Il me semble en effet – c'est en tout cas mon intuition et je la crois en partie vérifiée par ce que j'entends de vos discours d'hier et d'aujourd'hui – que la psychanalyse, elle aussi, gravite autour de cette question du don. Plus précisément, nous sommes des héritiers communs, les uns et les autres, de Mauss à travers notamment, bien sûr, la relecture à la fois brillantissime, inspirante et problématique de Mauss par Lévi-Strauss et *via* la relecture de Lévi-Strauss par Lacan. Voilà donc ce que nous avons en commun : nous sommes des héritiers, et notamment des héritiers de Mauss et, au-delà de lui, de Durkheim et de bien d'autres évidemment. La difficulté toutefois, c'est que, pour reprendre la célèbre formulation de René Char, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». Personne n'a rédigé le testament, nous ne savons d'ailleurs toujours pas pour la plupart d'entre nous si nous sommes des héritiers et de qui précisément. Aucun relevé précis des richesses léguées par la tradition n'a été effectué, il n'y a pas d'exécuteur testamentaire, pas de notaire, cet héritage n'a pas force de loi et nous n'avons même pas commencé l'inventaire des biens à nous partager. Eh bien, il me semble que ces deux journées que vous avez organisées pourraient contribuer à ceci :

– faire un premier relevé très approximatif de l'héritage, se mettre d'accord *a minima* sur l'inventaire des biens ;

– nous demander ce que nous avons reçu en partage ; pour ma part, c'est ce que je me propose d'amorcer en me demandant : qu'est-ce qu'il y a chez nous, de notre côté, que nous pourrions mettre en commun avec vous et de quoi, de quel partage pourrions-nous discuter ?

Pour amorcer cet inventaire, j'avancerai en trois temps. D'une part, j'essaierai d'expliquer les deux sens du signifiant « MAUSS », ce qui fera ma première et ma deuxième partie. « MAUSS », cela veut dire en effet deux choses. Sur une première face du signifiant : « Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales » – traduisez : « mouvement anti-économiciste en science sociale » pour dire les choses simplement pour l'instant. Et puis, sur l'autre face, on peut lire l'hommage rendu à Marcel Mauss « élevé à la dignité

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

du don », pour reprendre une formulation de tout à l'heure, et la prise au sérieux de sa découverte qu'il présente dans l'*Essai sur le don*. Cela, c'est le volet positif en quelque sorte du travail du MAUSS, le premier étant un travail critique de l'économisme ambiant. J'exposerai d'abord ces deux volets, et puis dans un troisième temps, après avoir listé au galop tout un ensemble d'idées et de thèmes maussiens, j'esquisserai un pas de plus dans votre direction en envisageant la manière dont pourrait se structurer plus précisément la rencontre entre psychanalyse et science sociale. Anticipons : je crois qu'elle s'organiserait autour du thème de *l'incertitude sur l'objet du don et sur sa valeur*. Et c'est par là que je rejoindrai peut-être un peu, si j'y arrive, mon titre trop prétentieux et ambitieux.

La face négative du signifiant MAUSS : l'anti-économisme

Quelques mots rapides pour commencer, donc, sur le premier sens du signifiant MAUSS : Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales. C'est autour de lui que s'est déroulé l'essentiel du travail de la revue pendant ses dix premières années, entre 1981 et le début des années quatre-vingt dix, un travail de critique de la montée de l'économisme dans les sciences sociales et dans la réalité. Ce que nous avons compris petit à petit, mais qu'à certains égards je n'ai bien compris qu'assez tardivement, c'est qu'il s'était produit au sein des sciences sociales, notamment dans les sciences économiques, en sociologie mais ailleurs également, à partir des années soixante/soixante-dix et culminant dans les années quatre-vingt, *une véritable révolution intellectuelle.* Cette révolution intellectuelle qu'on pourrait dire conservatrice, mais une révolution conservatrice qui est une révolution malgré tout, aura consisté dans un bouleversement radical de la division du travail qui avait régné jusque-là entre les diverses sciences sociales. Cette division, il est possible d'en fixer les contours en un mot : depuis la fin du XVIII^e^ siècle, la première science sociale qui a vu le jour, l'économie politique, qui va devenir au XX^e^ siècle la science économique, se réserve l'étude d'un domaine particulier : l'étude des relations entre les hommes sur le marché, des relations médiatisées par l'achat et la vente de marchandises. Pour procéder à cette étude, elle forge la fiction théorique de *l'Homo œconomicus*, l'homme intéressé, calculateur. Est-ce que *Homo œconomicus* est égoïste, nécessairement et toujours égoïste ? On pourrait en discuter. Disons qu'il ne s'intéresse qu'à lui, qu'il est *self-regarding* dira Jeremy Bentham, ou, de manière probablement plus précise et plus juste, qu'il est indifférent aux autres, au départ et par construction. Cette métaphore de l'*Homo œconomicus*, cette représentation du sujet humain comme un calculateur, maximisateur, fermé sur lui-même, « nous savons bien qu'elle est fausse » disaient les économistes, qu'elle n'est qu'une fiction, « mais

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

elle nous suffit pour étudier de manière suffisamment exacte ce qui se passe sur les marchés et nous abandonnons aux autres, sociologues, historiens, philosophes, l'étude du reste. Nous savons bien qu'il existe d'autres types d'homme que l'*Homo œconomicus* : il y a aussi un *Homo politicus*, il y a un *Homo religiosus*, il y a un homme moral, etc. ; mais ce n'est pas notre travail d'étudier ces autres types d'homme ».

Or ce qui change dans les années soixante/soixante-dix, c'est l'émergence, d'abord aux États-Unis, d'un impérialisme théorique de la science économique tout à fait sidérant. C'est la stupéfaction en face de la découverte de cet impérialisme qui motive la création de *la Revue du MAUSS*. À partir des années soixante/soixante-dix, les économistes commencent en effet à se persuader que leur modèle explicatif, celui de l'*Homo œconomicus,* est capable d'expliquer non seulement ce qui se passe sur le marché des biens et des services, mais encore dans toutes les sphères de l'action sociale. Qu'il est possible, légitime et nécessaire d'élaborer des modèles économiques de l'amour, du crime, de l'enseignement, de la politique, de la guerre, etc. Bref, tout est désormais justiciable du modèle de l'*Homo œconomicus*. Et toute cette variété d'hommes qu'on laissait vivre leur vie jusque-là, l'homme religieux, l'homme éthique, l'homme affectif, l'homme amoureux, tout cela n'apparaît plus désormais que comme un ensemble d'avatars et de modalités particulières de l'*Homo œconomicus*, dont le modèle est posé en vérité générale et universelle.

Voilà donc la modification radicale qui a surgi dans la division du travail entre les sciences sociales : la vérité économique, d'abord tenue pour une vérité particulière, est devenue la vérité universelle. La chose curieuse, c'est que cette affirmation, ce coup de force théorique en quelque sorte des économistes, a été très largement avalisée par d'autres disciplines et notamment par la sociologie. En France, que ce soit avec la sociologie libérale d'un Raymond Boudon (ou d'un Michel Crozier) qui se réclame de l'individualisme méthodologique, que ce soit avec la sociologie néomarxiste d'un Pierre Bourdieu, toutes les sociologies qui tiennent le haut du pavé dans les années soixante-dix/quatre-vingt se considèrent comme une forme de généralisation du modèle économique, y compris à travers le relevé de certaines de ses difficultés.

Cette universalisation théorique du modèle économique se produit sous de multiples formes, à travers de multiples écoles, sous de multiples étiquettes. Je viens d'en indiquer une, l'étiquette de l'individualisme méthodologique, mais on pourrait parler du néo-institutionnalisme de la théorie du choix public (*public choice*), de la nouvelle histoire économique, etc. L'appellation la plus générale, je vais la fixer en un mot, c'est la théorie de l'action rationnelle, la *rational action theory* (ou *rational choice theory*) qui devient la *lingua franca,* la langue commune non seulement à la nouvelle science économique, cette science économique généralisée, mais encore à la nouvelle sociologie, et puis à la nouvelle philosophie morale et politique

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

qui se formule également à partir des années soixante/soixante-dix notamment avec John Rawls, et avec l'énorme débat qui suit la publication de la *Théorie de la justice* en 1971. Tous ces nouveaux discours s'écrivent dans le langage de la théorie de l'action rationnelle et mettent en scène un individu séparé, *self-regarding,* qui ne regarde que lui-même, indifférent aux autres et qui maximise son utilité rationnellement. Dans votre propre domaine, quel serait l'équivalent de cette théorie de l'action rationnelle ? Le cognitivisme, je crois, les neurosciences. Dans toutes les théories de l'intelligence artificielle, c'est du même type d'opération et de réductionnisme qu'il s'est agi, me semble-t-il.

Pourquoi avons-nous cru bon de désigner l'ensemble de ces écoles de pensée organisées autour d'une idée commune – « il faut universaliser le modèle économique » –, pourquoi avons-nous cru bon d'appeler cela l'« utilitarisme », et, du coup, de nous baptiser nous-mêmes de Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales ? À vrai dire, je ne sais pas très bien pourquoi. Ça s'est fait un peu comme ça, certainement par souvenir que l'adversaire théorique principal de Durkheim et de Marcel Mauss était effectivement l'utilitarisme, celui de la sociologie de Herbert Spencer si influente à la fin du XIX^e^ siècle, pour commencer. En tout cas ce signifiant apparaît de multiples fois sous la plume de Durkheim et de Marcel Mauss pour lesquels il est évident qu'il faut s'opposer à l'utilitarisme, que c'est là l'ennemi principal. Est-ce que Durkheim et Mauss s'opposent véritablement à l'utilitarisme ? Est-ce bien à lui qu'ils en ont ? On pourrait en discuter longuement car ce qu'ils appellent l'utilitarisme, c'est tout simplement l'individualisme qui est à la base des théories du contrat social. Cet individualisme propre aux théories du contrat social est-il à proprement parler utilitariste ? Je pense que oui, en définitive, mais il faudrait passer par un assez long détour pour l'établir, et d'autant plus que Bentham, le père putatif de l'utilitarisme, était justement radicalement hostile à toutes les théories du contrat social…

Au bout du compte et quoi qu'il en soit, la chance ou le hasard nous ont bien servis, car je crois que nous avons eu raison finalement de chercher le commun dénominateur à tous ces courants de pensée dans une source d'inspiration plus générale qui serait la conception utilitariste du monde. Pour le montrer, il faudrait entrer dans une longue discussion, mais nous n'aurons pas le temps de le faire ici. Pour le dire en deux mots, il me semble que la pensée économiciste qui triomphe aujourd'hui est la cristallisation d'une représentation du monde et de l'homme, d'une philosophie utilitariste infiniment plus ancienne, qui est déjà en place pour l'essentiel avec Socrate et Platon 400-500 ans avant Jésus-Christ. Mais je laisse cela de côté pour l'instant[3].

3. Pour nettement plus de détails, *cf.* Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart (sous la dir. de), *Le bonheur et l'utile. Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, Paris, 2001.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Il y aurait peut-être simplement une discussion à ajouter ici, qui vous concerne plus directement, sur l'usage du mot « utilitarisme » dans la tradition psychanalytique ou chez Lacan, car là aussi il y a des usages très contrastés. À de multiples égards Lacan et vous-mêmes êtes résolument anti-utilitaristes dans un premier sens. Et pourtant, notamment dans le séminaire sur *l'éthique de la psychanalyse*, Lacan ne cesse de rendre hommage au père de l'utilitarisme, à savoir Jeremy Bentham présenté, dans le sillage de Roman Jakobson, comme le génial auteur de la « théorie des fictions » et donc le théoricien par excellence du symbolisme. Il y a là tout un ensemble de bizarreries que je laisse de côté car ce n'est pas mon objet immédiat.

Je reviens donc à mon fil principal : nous constatons dans les années soixante-dix/quatre-vingt l'apparition d'une forte hégémonie du discours économiciste dans les sciences sociales. C'est contre cela que nous essayons de réagir. Mais ce que nous n'avons compris qu'assez tardivement et qui mérite considération, c'est que la formation de cet économisme généralisé dans le champ de la théorie aura précédé de dix ou vingt ans la transformation du monde réel. En quelque sorte la transformation de la sphère intellectuelle a anticipé la transformation du monde réel. Transformation qui n'est pas difficile à décrire : elle renvoie à ce que les Anglo-Saxons appellent la globalisation, et que nous appelons la mondialisation. Qu'est-ce que la mondialisation ? Ce n'est pas seulement la dilution des frontières héritées des États-nations, c'est beaucoup plus généralement la subordination de toutes les sphères de l'existence sociale à la seule loi du marché. Et plus précisément et au premier chef du marché des capitaux spéculatifs. Voilà la vérité fondamentale. Avec cette mondialisation qui s'assujettit toutes les sphères de l'action sociale, qu'il s'agisse de la science, de la technique, du sport, de la culture, etc., tout devient tendanciellement marchandise.

Cette évolution du monde réel qui est devenu notre monde a été en quelque sorte anticipée et légitimée à l'avance par la mutation intellectuelle survenue dans les années soixante/soixante-dix et que je décrivais à l'instant.

Voilà pour le premier point, pour la signification critique du signifiant MAUSS. Mais, c'est bien gentil, me direz-vous, de critiquer l'économisme, le règne du marché, la vision réductrice du sujet humain, il n'y a pas de critique plus courante et convenue au fond, mais qu'est-ce que nous avons à lui opposer ? D'abord, il faudrait se demander pourquoi ça prend aussi bien. Vaste question car, après tout et manifestement, l'économisme satisfait tout un ensemble d'aspirations et de désirs. Lesquels ? D'où viennent-ils ? Et si nous voulons critiquer cette représentation économiciste du monde et du sujet humain, au nom de quelle ressource théorique le faisons-nous ? Notre pari, au sein du groupe du MAUSS, c'est que les ressources théoriques

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

principales en la matière, en tout cas au sein des sciences sociales, et en laissant de côté pour l'instant la psychanalyse et Lacan, nous viennent de Marcel Mauss et notamment de la découverte qu'il expose dans son *Essai sur le don*. C'est cette découverte, telle que je la vois, que je voudrais maintenant exposer en listant cursivement tout un ensemble de thèmes en vue d'ouvrir à la discussion.

La face positive du signifiant : le paradigme du don

L'*Essai sur le don*, je crois comprendre que finalement, vous l'avez maintenant tous très largement lu. Il ne l'était plus, je crois, dans vos milieux depuis vingt ou trente ans. Je constate avec grand plaisir, grâce notamment à votre colloque, qu'il est entré à nouveau dans le champ des lectures obligées des psychanalystes. Je ne vais donc pas essayer de le résumer. Je me bornerai à dire en quelques mots ce qui me paraît être la découverte essentielle de Marcel Mauss en m'autorisant à la généraliser de façon un peu outrancière et en allant plus loin que ce que Mauss lui-même s'autorisait, en me montrant plus téméraire ou plus inconscient que lui. Mauss était un savant, audacieux mais aussi prudent. Moins savant que lui, je m'accorde la possibilité de prendre davantage de risques. Que nous dit-il au début de l'*Essai sur le don* ? Il nous explique que dans un certain nombre de sociétés, sous-entendu pas toutes, très loin de là, la règle sociale fondamentale n'est pas celle qui préside à la construction de notre société moderne, ce n'est pas celle de l'échange marchand ou du contrat, mais celle du don. Les échanges obéissent, nous dit-il, à ce qu'il appelle la triple obligation de donner, recevoir et rendre.

Généralisons un petit peu au-delà de la formulation prudente de Marcel Mauss. J'aurai tendance à dire pour ma part : ce que Mauss découvre, c'est le mode de constitution intime, la matrice profonde de ce que j'appellerai la « société première ». On pourrait parler aussi bien des sociétés primitives, sauvages, naturelles, etc., mais je préfère parler de « la société première » sans méconnaître bien sûr l'infinie diversité des sociétés concrètes subsumées dans ce terme. Pour cerner ce noyau commun, disons que ces différentes formes de la société première s'organisent autour et à partir de cette triple obligation de donner, recevoir et rendre. Ce sont des sociétés du don, pour le don, par le don.

Ce mot de « don » est, bien sûr, l'occasion de toutes les confusions possibles et imaginables. Pour l'avoir employé et nous y tenir, nous sommes depuis vingt-cinq ans soumis à des contresens innombrables et incessants et pourtant on ne peut pas changer les mots *ad libitum,* il faut bien faire avec les mots qui existent. Mauss lui-même explique dans l'*Essai sur le don* à quel point ils sont problématiques tous ces mots d'intérêt, d'échange,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

de don ; il faudrait en changer mais on ne peut pas, ils sont là, il faut donc faire avec. Allons à l'essentiel : ce que Mauss découvre à l'œuvre dans toutes ces sociétés premières, c'est un don qui n'est en rien de l'ordre de la charité. Toutes les confusions sur le sens de sa découverte viennent du fait que dans l'emploi contemporain du mot « don », on est immanquablement renvoyé du côté de la charité ou du pur amour. Or ce n'est nullement de cela dont il s'agit. Le don que décrit Marcel Mauss, il le qualifie de don agonistique. C'est un don de rivalité.

Autrement dit, d'une certaine façon, le donner-recevoir-rendre est une guerre, une guerre de chacun contre chacun et de tous contre tous. Mais c'est une guerre très particulière. Il s'agit en effet d'une guerre de générosité, une guerre dans laquelle chacun doit se montrer, s'afficher le plus généreux possible. Je dis bien : « se montrer », « s'afficher ». Est-ce qu'on est « réellement » généreux ? Je crois que c'est là toute la question de la relation d'objet qui vous occupe. Qu'est-ce qui fait et peut faire l'objet d'un « vrai » don ? Mais de cela, nous discuterons peut-être à la fin. Restons-en pour l'instant à la découverte de Mauss : la règle sociale première, celle qui structure la société première, est celle qui nous fait obligation de nous montrer généreux. Si chacun veut se montrer généreux, alors il en résulte une lutte de générosité qui n'a rien de charitable. L'objectif, notamment dans l'exemple paroxystique du *potlatch*, l'objectif, explique Mauss, c'est bien d'« aplatir » son rival, de le « mettre à l'ombre de son nom », de montrer qu'on est supérieur en générosité, en puissance donatrice, et de l'humilier. Celui qui ne peut pas rendre tombe sous le pouvoir de celui qui a donné, il se retrouve à l'ombre de son nom. Il y a donc dans le don une dimension de rivalité, d'hostilité, d'ambivalence sur laquelle je reviendrai, et sur laquelle Mauss insiste énormément : tous ces échanges, nous dit Mauss, se déploient dans un climat d'hostilité constante, c'est qu'à tout moment, on est près de rebasculer dans la guerre pour de vrai.

Mais c'est là où on touche à ce qui est, à mon avis, le point tout à fait décisif : même s'il subsiste dans cette affaire énormément d'ambivalence et d'hostilité, même s'il y a une dimension de guerre par la richesse – qui est une des traductions du mot *potlatch* –, il n'en reste pas moins que cette guerre de générosité se substitue à la guerre réelle et qu'elle accomplit sur un mode quasiment homéopathique son travail fondamental qui est de transformer les ennemis en amis. C'est ce travail qui permet, pour le dire de manière plus générale, de passer de la stérilité, de la mort, du fait qu'il n'y a rien au fait qu'il y a quelque chose, il y a une relation sociale et non pas rien. Voilà ce que réalise le don premier. Comment le réalise-t-il ? Je vais maintenant tenter de spécifier la découverte de Mauss en trois séries corollaires. La première est de l'ordre d'une théorie sociologique générale, la deuxième nous renvoie à une théorie du sujet et la troisième à une théorie de l'histoire et du présent.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Éléments de sociologie générale

Que découvre Marcel Mauss au-delà du don ? Il ne découvre rien moins que le mode général de formation du lien social, ce que les Allemands, Max Weber mais surtout Georges Simmel appellent la fabrique du lien social, la *Vergesellschaftung*. Comment est-ce qu'on fait une société ? Comment est-ce que ça se passe pour qu'il y ait du lien social plutôt que rien ? Qu'est-ce qui fait que la relation « prend », au sens où une gelée ou une mayonnaise « prennent », au lieu qu'il y ait disjonction/séparation absolue de ses membres ou de ses composantes ? Pour Mauss, la réponse n'est pas mystérieuse. Elle est à chercher du côté de l'association ou de ce qu'on pourrait appeler de manière plus performative, au prix d'un néologisme, *l'ad-sociation*, le fait d'aller vers la fabrication du lien social, de l'association, de l'alliance. Si la société ne se fabrique pas par domination ou par conquête, alors elle se forme par alliance.

Mais cette alliance dont le don est à la fois le symbole, l'interprétant, le révélateur, le performateur, est triple, elle se forme sur trois plans distincts. Elle est d'une part, alliance horizontale entre les guerriers qui n'échangeaient jusque-là que des blessures, des coups, des morts et qui décident de déposer les armes. Maintenant, on se confie plutôt qu'on ne se défie, au double sens du terme. On cesse de se défier pour se confier, on devient ami. Qu'est-ce qui garantit que l'alliance sera durable ? C'est là où on rencontre le Lévi-Strauss d'où est parti Lacan : ce qui garantit que l'alliance sera durable, c'est la transformation de ce premier plan de l'alliance, l'alliance horizontale entre les jeunes guerriers mâles, en une alliance verticale, l'alliance qui passe par le don des femmes qui donnent la vie. L'alliance horizontale fait le lien entre ici et là-bas, entre le lieu où l'on vit et l'étranger. L'alliance verticale fait le lien entre le passé et l'avenir, elle assure la transition entre les générations à travers un deuxième type de don qui obéit à une temporalité et une structuration différentes du premier type.

Et puis ces deux premiers types de don s'inscrivent dans une troisième dimension qu'on pourrait appeler une dimension diagonale du don qui scelle l'alliance avec, disons, pour rassembler tout un ensemble de débats, l'alliance avec les invisibles. Cette alliance avec les invisibles, c'est elle qui ouvre le champ du religieux. Le champ du religieux ne recoupe que très partiellement celui de la religion au sens des religions héritées. Je veux dire par là, entre autres, que ce champ du religieux ne s'organise pas à l'origine à partir de la catégorie du sacrifice. Contrairement à tout un ensemble de thèses soutenues notamment par les auteurs girardiens, je pense que le sacrifice et plus particulièrement le sacrifice humain est une invention seconde dans l'histoire humaine et non pas première. Cela me permet de dire, et c'est un point important, qu'il y a dans le système du don, dans le système de la triple alliance, une certaine autoconsistance,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

une autocohérence. Paraphrasons Lévi-Strauss : il réalise une synthèse sociale *a priori*.

Le système du don, autrement dit, se suffit à lui-même, il n'a pas besoin d'un tiers en surplomb pour s'auto-organiser, ou bien si ce dernier apparaît, c'est à partir de lui. Cela est important, et là nous aurons sûrement des désaccords, car il me semble que cette autosuffisance immanente du don nous permet de penser ce noyau premier des sociétés humaines sans les référer à des entités trop transcendantes, trop hypostasiées, trop abstraites, sans les référer à un sacrifice premier, à une dette première, à une sacralité originelle, à tous ces concepts que tout un ensemble d'auteurs de nos traditions voudraient placer au début de l'histoire humaine. De même, et c'est un petit différend que j'ai avec Maurice Godelier qui, après un long passé marxiste, redécouvre dans *l'Énigme du don* l'importance du don, mais qui, très curieusement pour quelqu'un qui reste dans le champ du marxisme, nous explique que le don est second par rapport à quelque chose qui le précéderait et qui est la religion : il n'y a de don possible, explique-t-il, que s'il y a des biens sacrés qui ne sont pas donnés. Le sacré, donc, précède et englobe le don. Du coup, le don est expliqué par la religion alors qu'il me semblerait nettement plus judicieux de tenter d'expliquer la formation historique des religions à partir de ce système du don qui a sa relative autoconsistance.

Voilà le point sur lequel je voudrais insister : l'autoconsistance du système du don fait que le don tel qu'on peut le concevoir à la suite de Marcel Mauss n'a pas à être expliqué par autre chose que lui-même. Contrairement à ce que suggère le titre de M. Godelier, le don n'est pas une énigme, il est la réponse à l'énigme en général. Si on prétend répondre à l'énigme du don, on va se mettre en tête de l'expliquer par autre chose que lui-même. Alors qu'il est à lui-même sa propre réponse. Il est la réponse en général.

Allons un peu plus loin En supposant acquis les constats opérés par Marcel Mauss, et à sa suite par énormément d'ethnologues, de l'importance du don dans les sociétés premières, comment les interpréter ? Qu'est-ce que c'est que toutes ces histoires de sauvages ? Pourquoi est-ce qu'ils se font des dons ? Pourquoi est-ce qu'ils jouent à être généreux au lieu de faire comme tout le monde, comme nous, des échanges marchands, donnant-donnant ? Pourquoi toutes ces simagrées, ce mensonge, ce formalisme social, comme dit Marcel Mauss lui-même ? À ces questions on trouve quatre grands types de réponses dans la littérature des sciences sociales ou de la philosophie.

Premier type de réponses. – Les réponses économicistes : le don permet de masquer l'intérêt économique. On trouve ici de multiples variantes : il y a des réponses économicistes vulgaires ou plus ou moins distinguées. Le don y apparaît comme une manière d'accumuler toujours plus, d'empocher des intérêts exorbitants puisque sa règle est que le donataire doit rendre plus que le don initial et d'autant plus que le retour est davantage

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

différé. Ou encore, le don est vu comme un système de protection sociale, d'assurances sociales avant la lettre, comme un mécanisme qui permet de répartir les ressources entre les tribus qui sont en déficit à un moment donné et d'autres qui détiennent momentanément plus de richesses. Soit, version plus élaborée, celles d'un certain Bataille, de Bourdieu : le don permet d'acheter du prestige social. On échange du capital économique pour accumuler du capital symbolique. Tout cela reste dans la sphère de l'économique.

Deuxième type d'interprétation du don. – Les théories qu'on pourrait dire inexistentialistes. J'emprunte ce mot à Marcel Gauchet qui s'est amusé avec talent à qualifier ainsi la grande pente de la pensée moderne ou postmoderne : on décrète que rien n'existe, le sacrifice ça n'existe pas, le totémisme ça n'existe pas, le mythe ou la religion non plus. Tout cela n'a aucune réalité ; du coup le don, ça n'existe pas non plus. On peut avoir des théories inexistentialistes empiriques comme certains ethnologues pour qui le don n'existe que dans certaines sociétés particulières. On pourrait en parler, c'est une des objections importantes développée notamment par Alain Testart. Et puis, on trouve aussi des théories inexistentialistes raffinées. Celle au premier chef de Jacques Derrida : le don n'existe pas car il ne peut exister que s'il n'existe pas et s'il existe, c'est qu'il n'existe pas, etc. Il est la figure de l'impossible (comme d'ailleurs tout autant le pardon). Variante d'un inexistentialisme encore plus raffiné, les thèses de Jean-Luc Marion avant qu'il ne se convertisse à des choses plus raisonnables : pour que le don existe, il faut qu'il n'y ait ni donateur, ni objet donné, ni personne qui le reçoive. C'était encore plus fort que Derrida ! Voilà pour les théories inexistentialistes.

Troisième série de théories. – Il s'agit de ce que j'appelle « les théories de l'incomplétude du don » : oui le don, c'est important, mais il est second par rapport à des choses plus fondamentales. Pour Godelier, avant le don, on l'a vu, il y a le sacré, la religion. Pour René Girard, avant le don, il y a le sacrifice. Pour d'autres, peut-être chez vous, avant le don il y a la dette première.

Quatrième type de théories du don. – C'est celle dans le cadre de laquelle nous nous inscrivons au MAUSS : le don bien sûr remplit tout un ensemble de fonctions économiques, politiques, religieuses et tout ce qu'on voudra – il a donc bien à voir avec l'intérêt, le sacrifice, la religion, la dette, etc. –, mais en tant que tel, il est irréductible à toutes les fonctions qu'il accomplit. Il est singulier, il est spécifique, il est à l'origine de l'histoire humaine. On peut donc le décrire, on peut le comprendre de l'intérieur, mais il n'y a pas de sens à vouloir le rabattre sur autre chose que lui-même.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Cette affirmation que le don ne s'explique que par lui-même n'est pas facile à faire entendre, car elle heurte de front les deux grandes manières de penser dominantes dans les sciences sociales, les deux grands paradigmes entre lesquels elles se partagent : le paradigme individualiste et le paradigme holiste. Rangeons sous la rubrique du *paradigme individualiste*, dont la théorie économique constitue le plus beau fleuron, toutes les théories qui nous disent : le collectif, ça n'existe pas, les seuls acteurs véritables, ce sont les individus. Donc pour comprendre la formation des sociétés, le déroulement de l'histoire, il faut tout rapporter aux décisions ou aux choix plus ou moins rationnels des individus. Seuls les individus sont des sujets, il n'y a pas de sujet collectif, ni société, ni groupe, ni quoi que ce soit en dehors des individus.

Paradigme inverse, *le paradigme dit holiste* avec lequel, bien sûr, la psychanalyse a beaucoup à voir – mais quoi exactement, c'est toute la question. Pour ce paradigme l'individu n'a pas de grande effectivité, de grande liberté par rapport au déterminisme social premier. Ce qui est déterminant du comportement des individus, c'est la structure sociale. Variante holiste, le structuralisme : tout est organisé par des règles, il y a des règles de structure. Autre variante, le culturalisme : si nous pensons ceci ou cela, c'est parce que dans la culture où nous vivons, nous devons partager ce type de valeurs-là. Autre variante encore, le fonctionnalisme : les sujets ne font qu'accomplir les fonctions objectives que les sociétés leur demandent d'accomplir.

Le point important à saisir est que pour ces deux grands types de discours, individualiste et holiste, le don est absolument incompréhensible, il n'a pas de statut assignable.

Pour les théories *individualistes*, qui culminent dans la théorie économique généralisée, et notamment dans la théorie des jeux, toute la littérature technique (sur le dilemme du prisonnier) le montre : un individu rationnel ne peut pas entrer dans le domaine du don. Il peut faire semblant pour tromper les autres, mais il ne peut pas entrer dans le domaine du don, du saut dans l'inconnu, l'imprévisible puisque par hypothèse, il ne peut pas faire confiance aux autres ni envisager que les autres puissent lui faire confiance. L'individu rationnel, par définition, doit se méfier de tout le monde, il doit penser que les autres sont rationnels comme lui, *i.e.* qu'ils cherchent uniquement à maximiser leurs propres avantages et que donc, ils saisiront la première occasion pour trahir.

Durkheim l'avait déjà dit : « On ne peut pas transformer des égoïstes en altruistes. » Des individus rationnels au sens de la théorie économique ne peuvent pas coopérer profondément, pour de bon, ils doivent rester séparés. Ils sont trop pleins comme le disait Hervé Defalvard hier, trop pleins, trop enfermés en eux-mêmes pour pouvoir – je reprends la formulation de Mauss – concevoir de « sortir d'eux-mêmes », pour tout simplement faire ce « pari de confiance » en quoi consiste le don, ce pari qui défie la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

rationalité immédiate, ce pari qui dit : nous pourrions être alliés plutôt qu'ennemis. Et celui qui prend le risque premier s'expose effectivement à un grand risque. Celui de tout perdre. C'est donc un pari qui n'est pas rationnel. Il est raisonnable mais il n'est pas rationnel au sens de la théorie économique. Je résume : nos individus rationnels tels que campés par la théorie centrale des sciences sociales, le modèle économique généralisé, ne peuvent pas accéder à l'univers du don, et du coup pour ces théories, le don est incompréhensible ; il ne peut être qu'un leurre.

De même, du point de vue des discours *holistes*, le don n'a pas de statut car si on pose que le don est uniquement obligé, imposé par les règles rituelles, si on insiste seulement sur le moment de l'obligation dans la triple obligation de donner, recevoir, rendre, si tout se réduit à de l'obligation, alors il n'y a pas de don. Car la valeur de mon don ne peut procéder que de ma liberté : le don que je te fais à toi n'a de sens que si je peux ne pas le faire, le faire à un autre moment, pour un autre montant, à quelqu'un d'autre. Tout cela relève de ma liberté et c'est ce qui fait la valeur du don. Le don n'a donc de valeur que pour autant qu'il excède des règles sociales instituées, qu'il excède l'obligation pour accéder à la liberté.

Fixons le point décisif : le don n'est pensable dans sa spécificité par aucun des deux grands discours dominants en sciences sociales, les discours individualiste et holiste. Il faut donc le saisir dans sa spécificité, dans son immanentisme, et c'est en cela que sa pensée esquisse ce que j'appelle un « tiers paradigme » : un paradigme immanentiste ou interactionniste de l'action humaine[4].

Autre élément de théorie de sociologie générale sur le don, qui renvoie à des discussions que nous aurons nécessairement, qui ont déjà été esquissées : quel est le rapport du don et du symbole, du don et du symbolisme ? Question centrale, j'en dis juste un mot sténographique pour prendre date pour la discussion de tout à l'heure. Dire que les dons sont des symboles, ça, ça ne présente pas de difficulté. Il est évident que la valeur des dons ne se réduit pas à la valeur d'usage, à l'utilité des économistes. Ce n'est pas la valeur fonctionnelle des biens donnés qui importe dans le don. Ce qui fait le don, c'est l'intention qu'il manifeste. C'est l'intention qui compte, nous le savons bien. Les dons n'ont donc de valeur que principalement symbolique. Comme le dit Jacques Godbout (et moi avec lui), ils ont « valeur de lien plus que valeur de biens ». Mais il me semble que non seulement on peut, mais qu'il faut risquer la lecture inversée de l'équation : non seulement les dons sont des symboles, mais je crois qu'on peut dire que les symboles sont de l'ordre du don.

Qu'est-ce que je veux dire par là ? Cela nous renvoie à des thèmes que maniait le premier Lacan : les symboles sont des tessères d'hospitalité, ils

4. *Cf.* A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, 2000.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

garantissent l'établissement de la liaison sociale au-delà de la valeur de signe du langage. Un signe devient un symbole, lorsqu'on sort du champ de la dénotation, de la dimension fonctionnelle de la langue pour accéder à la dimension du sens. Et qu'est-ce qui fait sens ? Justement ce qui renvoie à l'univers du don, autrement dit à la dimension de la rivalité pour donner, à la transformation de la guerre en paix (ou réciproquement), de l'inimitié en amitié ou en amour d'une part, et d'autre part, à la transformation de la stérilité ou de la mort en vie, en capacité de créer, d'engendrer, et à la réversibilité de la vie et de la mort. Voilà ce qui organise à la racine l'univers du sens et dans cet univers, don et symbole sont très largement interchangeables : les dons sont des symboles et les symboles valent en tant qu'ils réfèrent à cet univers du don. Mais là je commence à toucher de toute évidence non plus à la théorie sociologique générale mais à la théorie du sujet, à la théorie de l'action humaine sur laquelle je voudrais dire simplement deux choses très rapidement.

Éléments d'une théorie du sujet

Il existe en creux mais de manière assez clairement marquée chez Marcel Mauss toute une théorie de l'action sociale, de l'action humaine qui permet de dépasser les limitations des explications utilitaristes ou économicistes, ou encore de ce que j'appelle parfois « l'axiomatique de l'intérêt ». Qu'est-ce qui fait problème dans l'explication de nos actions par l'intérêt ? Il faut s'expliquer sur ce point parce que depuis très longtemps, on objecte au MAUSS : si vous critiquez l'explication par l'intérêt, c'est donc que vous pensez que les êtres humains agissent de manière totalement désintéressée ; nous, nous ne sommes pas aussi naïfs, nous ne pouvons donc pas vous suivre. Personne évidemment au MAUSS n'a jamais dit ça. Quel est le problème de l'explication par l'intérêt qui culmine, qui se cristallise dans la théorie économique généralisée ?

Non pas l'évocation de l'intérêt : il est bien évident qu'il entre de l'intérêt dans les actions humaines. Le problème, c'est que ces explications par l'intérêt sont soit purement tautologiques (qu'est-ce qui fait que les hommes agissent comme ils agissent ? Eh bien, ils agissent ainsi, nous dit-on, parce qu'ils sont poussés par une force qu'on appelle l'intérêt, celle qui fait qu'on fait ce qu'on fait et pas autre chose), soit elles sont trop exclusives et monodimensionnelles. Or il entre dans nos actions de l'intérêt, c'est évident, y compris de l'intérêt personnel, de l'intérêt matériel, économique. Simplement il n'entre pas que cela. Affirmation très banale. Affirmer qu'il n'entre pas que de l'intérêt dans l'action humaine, c'est très vague, tout le monde peut le dire. La difficulté, c'est de fixer les coordonnées de l'action et il me semble que Mauss nous y aide dès le début de son *Essai sur le don* en nous montrant que le don archaïque est *à la fois obligatoire*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

(triple obligation de donner, recevoir, rendre) *et libre*. Il entre dans toutes nos actions une dimension d'obligation, de compulsion même parfois qui nous est extérieure, et puis une part de liberté.

D'autre part, à ce don qui est une ouverture à l'autre, qui donc est de l'ordre d'un certain désintéressement, qui en tout cas met en scène un désintéressement, à ce don désintéressé nous allons au bout du compte, si tout va bien, trouver notre compte. Il y a donc une traduction, une réversibilité de ce que j'appellerai « l'intérêt pour autrui » et « l'intérêt pour soi ». L'« intérêt pour autrui » est une expression ambiguë car elle reste trop prise dans le langage de l'intérêt. Je préfère parler d'« aimance » pour montrer que cette « aimance », cette ouverture à l'autre est tout aussi première que l'ouverture à soi-même, que l'intérêt pour soi.

Il y a là en effet quatre sources non pas indépendantes mais premières et irréductibles de l'action humaine. Premières et irréductibles, c'est-à-dire qu'on ne peut pas les déduire les unes des autres. C'est ce que manquent les approches économicistes, la théorie économique ou l'individualisme méthodologique. Non qu'ils ignorent l'existence d'une certaine ouverture à l'altérité. Les économistes ne sont pas plus idiots que d'autres ; ils savent très bien qu'il entre de l'amitié dans les relations humaines, voire de l'altruisme. On peut même, selon eux, poser l'altruisme comme une dimension première pour certains sujets (20 % estime-t-on généralement), mais on dira alors que nos altruistes sont des égoïstes d'un genre particulier, des égoïstes altruistes en somme. Ils sont des égoïstes, puisque c'est le point de départ de la théorie, mais des égoïstes spéciaux dont le plaisir naît du plaisir des autres. La théorie ouvre en apparence à une pluralité des motivations, mais en dernière instance tout reste interprété dans le langage de l'intérêt pour soi.

Au contraire, avec l'univers du don, on entre dans un univers réellement pluriel dans lequel ces quatre mobiles – le fait de l'obligation, de la liberté, de l'intérêt pour soi et de ce que j'appelle l'« aimance » – ne se déduisent pas les uns des autres ; ils ont leur valeur et leur logique propres et indépendantes même s'ils sont organisés par paire – la paire de l'obligation et de la liberté, la paire de l'intérêt pour soi et de l'« aimance ». J'ajouterai que l'affirmation que le don fonctionne dans ce système de coordonnées à quatre pôles est à la fois une affirmation positive et normative. *Positive* : c'est comme ça que ça se passe. Simplement, pour les différents sujets, dans les différentes cultures, il y a un accent différent qui est mis sur chacun de ces quatre pôles : on peut être dans une culture ritualiste, davantage du côté de l'obligation que de celui de la liberté, ou dans une culture capitaliste davantage du côté de l'intérêt pour soi que de l'« aimance », etc. Ça, c'est le problème empirique. Mais ce qui importe à M. Mauss – et c'est un point décisif –, c'est aussi la *dimension normative* de ce constat : pour que le don existe réellement, il faut qu'il mêle indissociablement ces dimensions, qu'il

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

y entre à la fois de l'obligation et de la liberté, à la fois de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui. Si chacun des pôles n'est pas tempéré par son contraire, il tend vers la folie et l'*hubris*.

Quant à la théorie du sujet, juste une dernière observation : qu'est-ce qui fait l'harmonisation pour le sujet de ces quatre dimensions de l'action organisées par paires ? C'est bien sûr la question de la reconnaissance autour de laquelle tournent à la fois tout l'*Essai sur le don*, notamment à propos du *potlatch*, et me semble-t-il une bonne partie de la psychanalyse lacanienne : comment le sujet vient-il à être reconnu dans cet univers symbolique qui fait circuler les objets de la reconnaissance ? En un mot, on pourrait dire que le don, c'est ce qui marque la reconnaissance. Le don, c'est l'effectuateur, si je peux dire, le performateur si je peux dire encore, de la reconnaissance. Je reviendrai sur ce point pour finir.

Les dimensions d'historicisation du don

En quoi ces affaires de sauvages nous concernent-elles encore ? Quel rapport entre le don des sauvages et ce dont il est question dans les grandes religions ? Juste, là encore, deux ou trois repères : un premier sur l'histoire religieuse puisque notre conception moderne du don vient du travail effectué pendant des millénaires par les grandes religions, elle ne procède pas directement de la société première. Tout le langage de la charité et de l'amour, trop souvent confondu avec le don, est modelé par le discours des grandes religions. En quoi a consisté le travail de ces dernières ? Je crois, et c'est ce qu'explique très bien Camille Tarot[5], qu'il a permis une généralisation du modèle archaïque du don. Les grandes religions ont procédé à la fois à l'universalisation de l'obligation de donner, à sa radicalisation et à son intériorisation : on ne montre plus qu'on donne. Pour donner vraiment, il ne faut plus montrer qu'on donne, il faut donner pour de bon. C'est toujours la même question, qui est votre question, la nôtre : qu'est-ce que ça veut dire « donner pour de bon » ?

Tout dernier point : on pourrait penser – d'ailleurs c'était l'objet de la communication que devait faire hier Marcel Gauchet – que, de toute façon, ces questions du don sont en grande partie révolues, que le don a existé, que ça eût payé en quelque sorte mais que ça ne paye plus. Le don n'est plus là, notre société n'est plus fondée sur le don du tout, le don est un résidu qui apparaît au moment des fêtes de fin d'année, des cadeaux d'anniversaire ; c'est folklorique, gentillet, mais ça n'a pas grande importance. Je crois au contraire que nous avons commencé à progresser au sein de *la Revue du MAUSS* lorsque nous avons fait le pari que non : le don reste étonnamment présent dans notre société, c'est notamment le pari qu'a fait Jacques

5. Dans « L'invention de la grâce en Palestine » (*La Revue du MAUSS semestrielle* n° 1, « Ce que donner veut dire », 1er semestre 1993).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Godbout dans son livre *l'Esprit du don* auquel j'ai collaboré. En deux mots, et pour mettre en place des catégories qui nous serviront peut-être dans la discussion, disons qu'en fait, notre société est double. Ou plutôt, elle est en train de devenir triple, mais elle reste fondamentalement double : il y a d'une part, toute la société moderne, le marché, l'État, les entreprises, la science. Tout cela relève de ce que j'appelle la *socialité secondaire*. Qu'est-ce qui définit cette socialité secondaire, celle qui fait l'objet de la théorie sociologique, et notamment de la sociologie wébérienne ? Qu'est-ce que la rationalisation du rapport social ? La socialité secondaire, c'est un rapport social dans lequel les fonctions accomplies par les personnes importent plus que leur personnalité : il faut être efficace. Cette socialité secondaire est régie par une exigence d'impersonnalité, par des lois impersonnelles : la loi du marché, la loi de l'État qui ne fait exception pour personne, les lois scientifiques de la nature, tout ça c'est fonctionnel, c'est impersonnel. Mais en amont de cette socialité secondaire, là où nous naissons, là où nous vivons, il existe encore ce qu'on peut appeler la *socialité primaire,* l'écho de la société première. Mon pari théorique consiste à dire que dans cette socialité primaire – la société de la famille, de l'alliance, du voisinage, de la camaraderie, de l'amitié, de l'amour, des petites associations –, dans cette socialité-là, nous restons régis par l'obligation de donner, recevoir et rendre. C'est en entrant dans ce cycle de donner, recevoir, rendre que nous devenons humains tout simplement. Il se trouve que se forme, sous nos yeux, une troisième société et je pense que c'est à ça que voulait faire allusion M. Gauchet s'il était venu. Il se forme désormais une société-monde, une société virtuelle qui vient se superposer aux deux premiers étages que je viens de distinguer et qui pose évidemment question. La question de savoir ce qui subsiste et ce qu'il peut subsister de la triple obligation de donner et de la loi éthique et politique à l'heure de leur virtualisation.

Conclusion

Mais j'ai déjà dépassé le temps qui m'était imparti, j'en ai peur. Quelques mots pour finir en tentant de faire un pas de plus dans votre direction. Le don est un cycle, le cycle du donné, recevoir, rendre. Qui est le véritable donateur ? Celui qui donne ou celui qui reçoit en reconnaissant qu'il a donné ? Plutôt que celui qui donne en premier, n'est-ce pas celui qui reçoit en reconnaissant qu'il a reçu un don qui est le véritable donateur ? En tout cas, il est son réalisateur au sens où Marx parle de la réalisation de la valeur des marchandises. Sans la personne qui reconnaît avoir reçu un don, il n'y a pas de don. Donc qui donne, de celui qui donne, de celui qui reçoit ou de celui qui rend en donnant à son tour ? Et qu'est-ce qui est véritablement donné ? Ce qui satisfait – et c'est, bien sûr, le fond de vérité de l'interro-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

gation de Derrida –, ce qui satisfait la vanité du donateur, les beaux airs de la générosité, ou ce qui fait réellement plaisir à celui qui reçoit ? Mais qu'est-ce que ça veut dire faire plaisir : est-ce que c'est avoir une utilité – c'est la réponse des économistes – ou bien quoi alors ?

C'est là où nous entrons dans le domaine qui, je crois, est spécifiquement le vôtre et qui touche à l'ambivalence profonde du don. L'univers du don en tant qu'humain par excellence est en effet régi par l'ambivalence. Plus précisément le don est un opérateur d'ambivalence, un opérateur ambivalent de l'ambivalence. Il ne peut pas expurger complètement l'ambivalence car celle-ci est au cœur de sa magie et de ses opérations, simplement parce qu'elle est aussi au cœur des relations entre les sujets humains. Ce qui élimine l'ambivalence, c'est ce dont je viens de parler, c'est la loi de la socialité secondaire, c'est le marché, le donnant-donnant ; on est quittes, on va se quitter chacun ayant reçu l'équivalent de ce qu'il a donné. La loi politique, la loi administrative est la même pour tout le monde. Si on se situe dans l'équivalence, il n'y a pas d'ambivalence : la loi, c'est la loi. Lorsqu'on en reste au contraire au niveau des relations intersubjectives régies par le domaine du don, l'ambivalence ne peut pas être expulsée parce qu'elle est constitutive de cette relation de don, qui la contient au double sens du terme. Tout le problème est donc de savoir comme l'aménager, quelle place on peut lui circonscrire.

Ce rapport intrinsèque de la question du don avec l'ambivalence, Mauss y a insisté considérablement, je ne sais pas si ça été mentionné dans les communications d'hier. Mauss trouve ce rapport dans l'étymologie même du mot « don », ce qui est quand même très spectaculaire. Rappelons le très bel article de Mauss, « Gift/gift », dans lequel il revient sur les significations du mot « don » dans les langues germaniques anciennes où le même mot, le même signifiant *Gift* signifie à la fois le don et le poison. On pourrait penser qu'il s'agit là d'une simple coïncidence. Pas du tout, on retrouve cette dualité partout : on la retrouve dans le grec *dosis*, qui désigne à la fois le don mais aussi la dose pharmaceutique de poison, qui tue ou guérit selon la dose, justement ; même chose dans *pharmakos*, dans *pharmaka* qui a le double sens là aussi de don, de médecine et de poison ; même chose encore dans le vieux français avec la potion pharmaceutique (du potard) qui est très proche du mot poison (*potio*). La potion c'est aussi le poison. De quoi s'agit-il dans tous ces exemples ? De ce sur quoi Mauss insiste, sans arrêt, dans son analyse du *potlatch* kwakiutl et dans son interprétation du *hau* maori : celui qui a donné quelque chose, quelque chose qui apparemment devrait faire plaisir, qui peut satisfaire le récepteur, donne en même temps ce qui peut être la mort. En tout cas, il met à l'ombre de son nom celui qui a reçu le don, et donc il le place en position d'infériorité (*minister*) et éventuellement il annihile le sujet qui a reçu par l'objet qu'il lui donne.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Voilà ce qui pose une sacrée question, à laquelle on pourrait peut-être introduire très concrètement par un exemple contemporain tout à fait intéressant. Cet exemple, je l'emprunte à l'abbé Pierre, qui n'est pas une référence centrale ni en psychanalyse ni dans les sciences sociales, mais qui pourtant a vu quelque chose d'absolument essentiel. Il raconte la fondation des communautés Emmaüs (nom très proche de celui du MAUSS d'ailleurs, ce qui est curieux…). Contrairement à ce que l'on pense, elles n'ont pas été fondées au moment de l'appel radiophonique de 1951 pour héberger les SDF, mais trois ans auparavant, lorsque – raconte l'abbé Pierre – il héberge un de ses anciens camarades de déportation qui vient de faire une tentative de suicide et qui vient lui demander de l'aide. Et l'abbé Pierre rapporte la chose ainsi : subitement, sans réfléchir, dit-il, « j'ai fait le contraire de la charité, le contraire de la bienfaisance. Au lieu de lui dire, je vais te donner quelque chose à manger, à boire, le gîte, le couvert, je lui ai dit, non je n'ai rien. La seule chose que je puisse te demander, de toute façon tu n'as plus rien à perdre, c'est de m'aider à aider les autres. J'ai fait le contraire de la bienfaisance, autrement dit, je n'ai pas donné, j'ai demandé à l'autre de donner ».

Voilà ce que je crois être au cœur du problème du don : est-ce que donner, c'est autre chose en définitive que donner à l'autre la possibilité de donner à son tour ? Et cela est bien sûr étroitement lié à la question de la reconnaissance à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure. Bien évidemment tout sujet désire être reconnu mais être reconnu comme quoi ? Être reconnu en dernière instance, je crois, comme un sujet qui « donne » quelque chose, peut-être aux deux sens de l'italien et du latin : un sujet qui donne les choses subjectivement, avec l'intention de donner, qui est dans le *donare,* et puis un sujet qui donne au sens où ça donne objectivement quelque chose, indépendamment de l'intention, qui est dans le *dare*[6]. Il me semble que les sujets désirent être reconnus par leur capacité à entrer dans ce registre du don et de la donation, du *dare* et du *donare*. Or si tous veulent entrer dans ce registre du don et de la reconnaissance, l'éternelle question qui est au cœur des débuts de la psychanalyse lacanienne, la question hégélienne de la dialectique du maître et de l'esclave interprétée par Kojève, ressort de partout.

Est-ce qu'il est possible, pour finir réellement, d'essayer de rassembler un peu toutes ces questions ? Je crois que oui, en deux, trois termes. Qu'est-ce qui ressort de cette discussion ? Il ressort que le cycle du donner, recevoir, rendre, parfaitement dégagé par Marcel Mauss, doit être pensé en liaison avec son opposé, ce qu'on pourrait appeler le cycle du prendre, du refuser et du retenir, du garder. À tout moment, les sujets au lieu de

6. Cette distinction est bien mise en lumière par Marisa Firmamò dans son article, « La désirante originelle » (*La Célibataire*, n° 11, *op. cit.*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

rentrer dans le cycle du donner, recevoir, rendre, peuvent rebasculer dans le cycle négatif du prendre, refuser, garder, « non, je ne veux pas, je n'en suis pas ». Et il est fondamental qu'il en soit ainsi, car le don positif ne peut valoir que si la personne qui s'y engage signifie sa liberté, et sa liberté c'est celle d'entrer éventuellement dans l'autre cycle, non pas celui du don et de l'alliance mais celui du prendre et de la guerre. C'est parce que celui à qui je donne est suffisamment puissant pour entrer dans le cycle de la guerre que ça a un sens d'être son allié. Voici une première idée : la complémentarité et la relative réversibilité du cycle du donner, recevoir, rendre, et de celui du prendre, refuser et garder. Et puis, par ailleurs, toute l'ethnologie le montre et tous les exemples de Marcel Mauss l'attestent : dans le don, on ne donne pas seulement des bienfaits, des choses utiles, on donne de la même manière et en basculant ostensiblement sans cesse d'un registre à l'autre, des méfaits, des injures, des insultes, des ensorcellements, des vengeances. Ça circule sur le même mode que les bienfaits. Il y a en permanence possibilité et risque de basculer d'un pôle à l'autre. Je conclus ce point en une phrase : l'ambivalence et l'incertitude sur la valeur du don, sur la réalité du don sont au cœur de cet univers du don qui ne peut pas en être expurgé. Elles peuvent être, elles doivent être aménagées, civilisées, mais non pas éradiquées sauf à perdre tout pouvoir.

Du coup, et ce sera ma conclusion : est-ce qu'il est possible dans cet univers si mouvant de dessiner ce que cherchait Marcel Mauss et qu'il appelait le « roc de la morale éternelle » ? Est-ce qu'il est possible de dessiner les contours d'une conception normative du don et donc du sujet ? Comment penser le don en termes normatifs ? À cette question, il existe une réponse, que donne Sénèque dans ce texte absolument admirable qu'est « Le traité des bienfaits », *De beneficiis*. Sénèque y explique que pour que le don existe comme tel, il faut que celui qui a donné oublie au plus vite avoir donné et qu'en revanche, celui qui a reçu ne l'oublie jamais. C'est une belle réponse, mais pas très commode ni très facile à faire fonctionner si, précisément, la question centrale posée et résolue et à résoudre par le don est la question de la reconnaissance. Reconnaissance au double sens de la reconnaissance de la valeur des sujets et de la gratitude. Il me semble du coup, et je crois qu'il y a été fait allusion très bien ce matin, que la solution au paradoxe du don, au paradoxe de Sénèque ne peut être qu'une solution dynamique. Il n'y a pas de réponse statique à la question du don. Il ne peut y avoir de réponse que dynamique c'est-à-dire qu'en entrant dans le cycle du donner, recevoir, rendre sans se figer et s'arrêter ni sur l'un des pôles de l'action – l'intérêt pour soi ou l'aimance, l'obligation ou la liberté – ni sur l'un des moments du cycle – le donner, le recevoir ou le rendre. Les différentes formes de psychopathologie peuvent sans doute être analysées comme la résultante de la fixation sur un de ces moments, de sa fétichisation (ou de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

sa scotomisation), de l'assignation du sujet à un des moments du cycle ou sur un des pôles de l'action qui l'empêche de circuler entre les autres.

Pourrait-on retraduire la nosographie analytique en termes de pathologies du donner, du recevoir ou du rendre, ou bien de l'intérêt pour soi, de l'aimance, de l'obligation ou de la liberté ? Je suis ardemment demandeur et preneur de tout don théorique allant dans cette direction.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

RÉPONSE À ALAIN CAILLÉ

X...

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 79 à 83

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-79.htm

Pour citer cet article :

X..., « Réponse à Alain Caillé », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 79-83.
DOI 10.3917/rdm.027.0079

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

RÉPONSE À ALAIN CAILLÉ

par X…

Ma communication a fait l'objet de commentaires critiques de la part d'un philosophe, enseignant dans une grande université parisienne et proche de l'Association lacanienne internationale. Son commentaire devait paraître dans la revue de l'association, La Célibataire*, accompagné de la réponse que j'y apportais. Il a en définitive préféré que cet échange ne soit pas publié (malgré ma proposition de lui laisser le dernier mot). Je le regrette parce qu'il me semble que cet échange permettait de cerner tout un ensemble de points qui font problème soit du côté du lacanisme, soit du côté du MAUSS. J'ai donc cru utile de résumer et de reproduire ici certains des moments forts de la critique qui m'était adressée.*

[…] Vous vous écartez de Lévi-Strauss, pour rester plus fidèle à Mauss, c'est-à-dire à « une théorie sociologique du symbolisme » dans laquelle les symboles sont définis par « le don et l'alliance[1] ». Nous, au contraire, serions plus proches de Lévi-Strauss. C'est en effet de celui-ci que s'autorise Lacan pour justifier son acception du terme de structure[2] ; c'est très précisément dans la démonstration de l'implication des lois du langage dans celles de la parenté qu'il repère la congruence des approches de l'ethnologie structurale avec la psychanalyse[3]. Du point de vue de la psychanalyse, le don est intéressant par sa dimension symbolique, plus que par son symbolisme. Or, le don est symbolique, car l'échange y est d'abord de l'ordre du langage ; quand bien même ils prendraient la forme d'une luxuriance d'objets, les dons sont « mêlés à la parole[4] ». Dès lors, on peut se demander si c'est le don ou la parole qui l'accompagne, qui fait pacte et lien social. Sans pacte, qu'est-ce que le don ? […] Si l'on admet que l'inconscient n'est pas séparé du social, comment penser que le don puisse faire pacte à lui tout seul ? S'il n'y a pas de pacte suffisant dans la société pour que le don soit reconnu, que devient celui-ci ?

1. Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, p. 211.

2. Jacques Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, Paris, Le Seuil, p. 648.

3. Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits*, p. 285.

4. *Ibid*., p. 272.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

Pour ou contre l'utilitarisme ? La question de l'économisme

[…] Ce qui anime votre mouvement n'est [donc] pas la volonté de supprimer le marché, mais de tenter d'alléger le sujet des implications subjectives de l'évolution du capitalisme, en l'autorisant notamment à ne pas s'identifier à l'*Homo œconomicus* – perspective qui paraissait lointaine à Mauss mais ne l'est plus aujourd'hui, selon vous. Mais ne pouvons-nous pas aussi redouter les implications subjectives du discours sur le don ? Il en existe au moins deux : un encouragement à l'oblativité et un encouragement à la compassion généralisée.

Pour donner une idée de la première, je peux dire, par exemple, qu'un des aspects du travail d'une cure analytique, pour un sujet, c'est d'apprendre à *compter*, dans tous les sens du terme. Parvenir à soutenir sa position subjective, cela passe d'ailleurs par une certaine forme de paiement comptant… Être névrosé, cela peut signifier, entre autres, donner trop peu ou donner trop, et céder trop facilement de soi. C'est parfois la même chose : la névrose, c'est trop de souffrance pour des choses qui la plupart du temps n'en valent pas la peine, car ce sont justement des symptômes, des symboles, des « vases faits pour être vides[5] ». La guérison, selon Lacan, consiste à se débrouiller aussi bien avec le symptôme en se donnant un peu moins de mal, bref à faire des économies – et cela est corrélatif d'un lien renouvelé avec ses semblables. Certes, on apprend aussi qu'il n'y a pas de bon compte, pas d'équivalence, pas d'harmonie, pas de « sujet plein », pas de « sujet à l'équilibre »… mais le contraire du « donnant-donnant » est-il le don ?

Pour donner une idée de la seconde implication, je voudrais me référer à Adam Smith et aux raisons qu'il allègue pour s'opposer au don. Dans les premiers chapitres de la *Richesse des nations*, il forge en effet le paradigme de l'échange – ou, comme il le nomme encore, du « troc » ou du « trafic » – contre le don. S'il raisonne ainsi, ce n'est pas seulement au nom de la prudence (« ce n'est pas de la bienveillance du boucher […] du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts[6] »), mais parce que l'échange, dont le don ne participe qu'imparfaitement, est un « principe de la nature humaine[7] », qui dérive de ce que l'homme parle. Ainsi, conclut-il, l'animal peut demander et donner mais « on n'a jamais vu de chien faire de propos délibéré l'échange d'un os avec un autre chien ». On peut certes, comme Montesquieu, déplorer que le commerce produise « un certain sentiment de justice exacte », mais il faut aussi en même temps, à l'exemple de celui-ci, garder en l'esprit ses vertus :

5. Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits*, p. 272.

6. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), I, 2, traduction G. Garnier, revue par Auguste Blanqui, Garnier-Flammarion, t. 1, p. 82.

7. *Ibid.*, p. 81.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

« Le commerce guérit des préjugés destructeurs[8]. » S'il y a, comme le disait hier Jean-Louis Chassaing, un « commerce fondamental », ne peut-on pas penser qu'il y a aussi quelque chose de fondamental dans le commerce ? Donc, si le discours du don ne doit pas, selon vous, reposer sur une critique du commerce, comment concevez-vous l'échange commercial ?

[…] Mais, bien sûr, il y a bien un discours marchand aujourd'hui qui va bien au-delà de la pensée encore très humaniste de Smith. C'est dans l'utilitarisme que vous trouvez l'une des sources de l'évolution du capitalisme, et je voudrais donc interroger la position « pour ou contre » l'utilitarisme. On ne se débarrasse pas de l'utilitarisme aisément, comme vous le remarquez dans la réédition du *Manifeste* du MAUSS[9]. Je sais que vous distinguez entre les diverses sortes d'utilitarisme (théorique, pratique, etc.), mais je voulais vous demander si, quand on articule ces différents aspects, la question de notre réel social est bien celle de l'utilitarisme. Là encore, je me fonde sur ce que dit Lacan, particulièrement cette fois sur l'analyse qu'il donne de l'utilité dans *l'Éthique de la psychanalyse*[10]. L'utilitarisme est une sorte de mise à nu des valeurs. L'utile, c'est la figure même du bien quand celui-ci nous est donné dans le réel ; il est le bien ramené au réel. Ce n'est en ce sens ni bien ni mal, même si cela produit des effets. Si l'on se réfère, comme vous le faites, à la première grande mise en forme de la pensée utilitaire par Jeremy Bentham, on voit bien que l'utilitarisme n'est pas le principe de l'égoïsme et qu'il ne suppose pas les hommes immédiatement rationnels et calculateurs, mais qu'il développe une compréhension des actions humaines par le rapport plaisir/peine, et tente de rendre compte de la manière erronée dont nous cherchons à atteindre la plupart de nos buts. En cela, il est certes désymbolisant et contemporain du déclin du discours du maître, mais c'est davantage parce qu'il en atteste que parce qu'il le produit. Mais si l'utilité est le réel de la valeur, si on ne s'en débarrasse pas, est-ce que le problème est de lui opposer quelque chose qui ne serait pas de l'ordre du calcul, de l'ordre de l'intérêt, ou bien d'essayer d'articuler le réel de la valeur dans un autre nouage ? Là encore, ce sont des choses que nous expérimentons au contact de l'inconscient quand il apparaît que les « erreurs de calcul » sont des réussites d'un autre ordre – ainsi en est-il des « actes manqués ». Mais ce qui émerge alors, c'est le désir, et pas le don ou la demande. Au niveau social, cela conduit alors surtout à nous demander ce qui commande ; et si ce qui commande, dans notre monde, c'est l'objet, venu en quelque sorte en surcroît du marché, est-ce que le don peut être

8. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), XX, 1 et 2, Garnier-Flammarion, t. 2, p. 9-10.

9. Alain Caillé, *Critique de la raison utilitaire*. *Manifeste du MAUSS*, La Découverte, 1989, réédition 2003, p. 4-5.

10. Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Séminaire 1959-1960, Le Seuil, 1986, p. 21.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

la solution ? Peut-on resymboliser par le don, alors même que l'on assiste de plus en plus à une contestation du caractère symbolique de celui-ci ? Il apparaît actuellement souvent normal, dans les circonstances de l'existence qui donnent lieu à l'échange de cadeaux, de faire un don « utile », c'est-à-dire un don d'argent – en principe réservé à certaines relations spécifiques, comme la relation parents-enfants. Au-delà du don, c'est le statut de l'objet qui est en question.

Le statut de l'objet et la question du paradigme du don

Le don peut-il modifier notre relation de fascination à l'objet ? Vous le croyez et je vois deux avantages, dans la solution que vous proposez : le don, paradoxalement, crée du manque ; le don nous apprend à recevoir.

Si le don vous semble capable de créer du manque dans un monde plein d'objets, c'est que vous ne considérez pas celui-ci dans sa dimension comblante, mais dans sa dimension symbolique, « évid*a*nte ». Le don, c'est un don de rien. La chose donnée, *res*, c'est « rien » – comme le dit le donateur en réponse au remerciement du donataire. Comme le remarque Lacan dans *la Relation d'objet,* la formule « rien pour rien » est, en même temps, la formule de l'intérêt et celle de la gratuité[11]. Donner, c'est donner « rien », donner ce que l'on n'a pas. Quelqu'un qui donnerait ce qu'il a ne donnerait, précisément, rien.

Le don nous oblige aussi, et surtout, à recevoir. Telle est, montrez-vous, la découverte de Mauss, et déjà de Sénèque, que d'établir la triple obligation qui préside au don : recevoir, donner et rendre. On insiste sur le contre-don, et pas assez sur l'obligation de « recevoir ». Or, dans ce monde d'activité qui est le nôtre, le fait de recevoir dérange. Même dans les théories pédagogiques, tout apprentissage doit être actif, car recevoir l'objet d'une transmission est tenu pour une attitude de simple passivité. […]

Mais je vois aussi, dans cette solution, un problème. Personnellement, j'ai toujours été gêné, dans le texte de Mauss, par la différence d'accent, et même d'orientation, entre le texte ethnographique et le texte politique de la conclusion. Celui-ci est un appel à la générosité, tandis que l'analyse du *potlach* sert à montrer que dans le don, « le principe de la rivalité fonde tout[12] ». Un des prolongements de l'analyse ne peut-il pas être la critique de la générosité moderne, du don humanitaire qui entretient une partie de l'humanité dans son statut d'obligée, puisqu'elle ne peut réaliser le contre-don ? Vous dites bien que l'on ne peut établir une différence de nature entre don partage et don agonistique : « Il y a de l'*agôn* dans le partage et du

11. Lacan, *La relation d'objet et les structures freudiennes*, Séminaire 1956-1957, leçon du 23 janvier 1957.

12. Marcel Mauss, *Essai sur le don*, p. 200.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

partage dans l'*agôn*[13]. » Mauss, me semble-t-il, montre aussi la férocité du don, jusque dans l'enjeu qui consiste à permettre la reconnaissance. Vous-même montrez que le don agonistique peut apparaître comme une version de la dialectique hégélienne de la maîtrise et de la servitude[14]. L'enjeu des dons et contre-dons est la place que l'on acquiert ou que l'on garde. Mais alors le don permet-il l'accès à une reconnaissance autre que celle, imaginaire, qui dérive du prestige ? Si la reconnaissance qui compte pour un sujet est en fait celle de son désir, est-ce le don, tel que nous l'avons entendu, qui la conditionne ? Si c'est cette reconnaissance qui est la véritable visée subjective, est-ce que le don peut constituer le paradigme – même non paradigmatique – d'une sociabilité ? […]

13. Alain Caillé, *Anthropologie du don, op. cit.*, p. 128.

14. *Cf.* Alain Caillé, « Présentation », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 23, « De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi », 1er semestre 2004, p. 5-7.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h16. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

DU DON COMME REFOULÉ ? QUESTIONS À LA RÉPONSE

Alain Caillé

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 84 à 87

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-84.htm

Pour citer cet article :

Alain Caillé, « Du don comme refoulé ? Questions à la réponse », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 84-87.
DOI 10.3917/rdm.027.0084

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h17. © La Découverte

DU DON COMME REFOULÉ ?
Questions à la réponse

par Alain Caillé

Je dois maintenant répondre au beau texte écrit par X… en écho à ma communication. Tâche difficile, puisque c'est à peu près sur tout qu'il faudrait s'expliquer tant j'ai l'impression que nos discours fonctionnent en parallèle, parlant en apparence de la même chose mais sans guère se rencontrer. À un degré tel, je dois l'avouer, que j'en ai d'abord été un peu déconcerté. À y réfléchir, sa réaction est pourtant bien naturelle, et achève de me convaincre qu'il y a encore un long chemin à parcourir pour rendre le propos du MAUSS audible.

Comme il faut tenter d'aller vite et si possible à l'essentiel, j'espère qu'on me pardonnera d'esquisser une lecture symptomale, quelque peu sauvage du propos de mon interlocuteur. Je suis frappé, pour commencer, que son texte soit intitulé « Réponse [au singulier, A. C.] à Alain Caillé ». Lors de sa très sympathique intervention à votre colloque, j'avais plutôt entendu des questions. Et, de fait, débattre, discuter, réfléchir en commun, suppose de partager des questions plutôt que des réponses. Du coup, je ressens son texte comme une fin de non-recevoir. La problématique du don ne sera pas reçue puisqu'on y a déjà réponse. C'est ce que je retiens des trois points principaux abordés.

1. En premier lieu, on m'objecte en effet que le don ne prend sens que pour autant qu'il est parlé, que ce n'est donc pas dans le rapport social mais dans la structure de la langue que le sujet trouve ses déterminations et que s'il existe une dimension symbolique dans le don, c'est en quelque sorte par raccroc, en tant qu'il est dit. Ce qui est symbolique c'est la langue, pas le don. Il faudrait ici débattre longuement. Minimiser, pour commencer, l'écart entre Mauss et Lévi-Strauss, comme ce dernier l'a lui-même fait récemment à l'occasion d'un entretien avec Marcel Hénaff dans la revue *Esprit* (janvier 2004), où il explique que sa fameuse « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », manifeste ou acte de baptême putatif du structuralisme naissant, a été rédigée dans la précipitation, que sa « dévotion à Mauss reste intacte » et que, d'ailleurs, lui-même et ses contemporains « ne pèsent pas lourd par rapport aux grands devanciers, Frazer, Boas, Durkheim ou Mauss » [p. 93]. En un mot, il me semble que Lévi-Strauss a structuralisé et formalisé Mauss à outrance, faisant passer pour vérité ontologique, ou onto-historique, ce qui n'a de sens que d'un point de vue méthodologique et heuristique, perdant ainsi, comme le lui reprochait d'entrée de jeu Claude

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h17. © La Découverte

Lefort, la « lutte des hommes », *i.e.* le don, la reconnaissance et le sens. Bref, la vie et l'histoire. Tout un pan de l'œuvre de Lacan a consisté en une surstructuralisation du structuralisme lévi-straussien, d'ailleurs guère comprise par Lévi-Strauss, vous le savez.

Ici, nous avons donc un vrai différend, dont il pourrait être intéressant de débattre plus au fond. Il tournerait sans doute autour de l'articulation précise du don, du langage et du symbolisme. Que les hommes qui échangent ou donnent parlent, voilà qui ne fait guère de doute. Mais de quoi ? La question est de savoir ce qui est proprement symbolique dans la langue. Toute la langue ? la langue en tant que telle ? C'est ce que semble croire mon critique, et avec lui la plupart des lacaniens, si je ne me trompe pas. D'où la tendance à identifier symbolique et structuralité. Langue, jeux, échange ou logique formelle se retrouvent ainsi amalgamés. Cette position ne me paraît pas tenable. Les signes ne sont pas des symboles. Pas en tout cas en tant que signes. Ils ne le deviennent, comme l'affirmait Kant, que lorsqu'ils deviennent signes de signes. Lorsqu'ils lient les signes entre eux comme les dons lient les hommes entre eux. C'est ainsi que s'ouvre l'univers du sens, au-delà de la désignation et du code. Rabattre le sens sur le code (ou le signifiant) et le don sur l'échange ou la communication ne me paraît pas ouvrir une voie de résistance suffisamment solide face au cognitivisme ou aux neurosciences.

2. Pas plus, bien sûr, que l'acceptation de l'utilitarisme à laquelle nous invitent les remarques de mon interlocuteur. Il note bien que l'anti-utilitarisme ne développe pas d'opposition au marché en tant que tel, qu'il lui reconnaît certains mérites, les mérites de l'objectivation. Il ne propose nullement de remplacer l'économie marchande par une économie du don, contrairement aux thèses que nous prêtent souvent des lecteurs pressés et pas toujours bien intentionnés. Faut-il pour autant tout accepter de l'utilitarisme, des valeurs et de la culture marchandes[1] ? C'est en définitive ce que je crois entendre dans son propos lorsqu'il nous explique que le but de la cure analytique est d'apprendre au sujet à compter, à bien compter, et qu'il note, à juste titre, que Bentham n'avait au fond pas d'autre objectif que de mettre en place les conditions d'un judicieux calcul des plaisirs et des peines. L'utile, ce serait pour les lacaniens, au-delà du bien et du mal, rien moins que le réel en personne. Ou plutôt, en choses. Et la psychanalyse une propédeutique de l'utile.

Ici, il y aurait tant de points à discuter et à élucider que je renonce d'entrée de jeu à aller plus avant, en me bornant à faire observer que je n'ai rien contre l'utile (l'anti-utilitarisme n'est ni un an-utilitarisme ni un anti-

1. Pour une analyse MAUSSienne de l'économique, j'espère qu'on me pardonnera de renvoyer à mon dernier livre, *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2005.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h17. © La Découverte

utilit*ai*risme), mais beaucoup contre l'hypostase de l'utilité et son discours, et à rappeler la phrase du taoïste Tchouang Tseu, expliquant qu'après avoir appris l'utilité de l'utile, il est fort utile de découvrir l'utilité de l'inutile.

3. Je ne développe pas plus sur ce point parce qu'en fait, l'essentiel de la réponse de mon interlocuteur consiste moins en une apologie du structuralisme ou de l'utilitarisme qu'en une critique du don, qu'il entend selon le mode usuel, indépendamment de toutes les mises au point que je croyais avoir clairement faites, comme un synonyme de l'oblativité, de la charité ou du sacrifice. C'est de cette pseudo-oblativité, de l'humanitarisme des belles âmes, de l'humanitaire, de la philanthropie marchande et spectaculaire qu'il importerait de faire la critique. J'ai tout d'abord mal compris, je l'avoue, tous ces développements, puisque ces critiques, nous les développons nous-mêmes amplement. Ce que X… ne semble pas avoir relevé dans mon propos, et qui me semblait pourtant central, c'est l'insistance, positive et normative, sur la nécessaire complémentarité de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui. Et aussi de l'obligation et de la liberté. Nous sommes donc tout aussi méfiants que les psychanalystes vis-à-vis de toutes les logiques caritatives et sacrificielles. Mais de la méfiance envers un intérêt pour autrui exacerbé, scotomisé et hypostasié, nous ne déduisons nullement qu'il faudrait se rabattre sur le seul amour de soi organisé exclusivement autour de l'utile et de la comptabilité. La pensée maussienne est une pensée de la voie du milieu et de la tempérance opposée à la démesure (ce que lui reprochait âprement J. Derrida). C'est de cela qu'il faudrait discuter.

Mais X… ne semble pas vouloir mener la discussion en ces termes, parce qu'en définitive la référence au don lui fait horreur. Puisque le don a trait à la question de la reconnaissance, comme en atteste notamment le fameux *potlatch*, explique-t-il, il est condamné à rester dans les limites de l'imaginaire et de la rivalité. Il ne saurait donc constituer le fondement de la socialité. Il est ce qui doit être surmonté, voire supprimé. Ma réponse est que tel serait en effet le cas si dans le don se jouait uniquement la dialectique de moi et d'autrui, de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui (l'aimance). Or je crois avoir rappelé que ce n'était nullement le cas. La relation de moi à l'autre n'est féconde et vivable que pour autant qu'elle se subordonne ou à tout le moins se mêle à la relation entre l'obligation, faite à l'un et à l'autre, et que pour autant que cette obligation soit à la fois obligation et condition de liberté et de fécondité (ou de créativité), pour l'un comme pour l'autre. Dès lors, ce qui est reconnu, valorisable et valorisé, ce n'est pas *ego* ou *alter* saisis dans leur séparation et leurs limitations, mais dans leur aptitude à entrer dans la dialectique de l'obligation et de la liberté. L'utile, la production sont une des dimensions de la fécondité-créativité générale. Mais il serait néfaste de prétendre réduire la fécondité à l'utilité.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h17. © La Découverte

Le don, maussien, ce n'est donc pas la philanthropie ou la charité. C'est la capacité d'une part, à « sortir de soi », comme disait Mauss, pour s'ouvrir à l'altérité, et de l'autre, à dépasser l'obligation pour accéder à la liberté-créativité qu'elle permet. Mais Freud disait-il autre chose quand il expliquait qu'une cure est terminée lorsqu'elle permet au sujet d'aimer et de travailler à nouveau ? Et je ne suis pas sûr qu'au moins le premier Lacan, lorsqu'il parlait du dépassement de l'imaginaire et d'accès au symbolique, parlait d'autre chose que d'entrer dans la dynamique du donner-recevoir-rendre. Étant entendu, ajouterai-je, que le cycle du don n'a rien d'une panacée. S'il constitue le réel (simple suggestion…), c'est parce qu'il reste chargé d'incertitude et d'indécidabilité. C'est cela qu'il faut apprendre à surmonter sans se réfugier dans les pseudo-objectivités rassurantes de l'utile (mais sans les mépriser non plus…). Mais pour cela, il faut commencer par reconnaître le fait même de l'existence du monde du don et la première étape pour cela, est de cesser de le rabattre tantôt sur le sacrifice, et tantôt, à l'inverse, sur l'intérêt matériel ou narcissique.

En conclusion, j'aimerais rappeler une anecdote, déjà signalée en introduction de *Critique de la raison utilitaire*. J'y expliquais que le MAUSS avait été fondé à la suite d'un colloque sur le don auquel nous assistions mon ami Gerald Berthoud (anthropologue) et moi-même et où nous nous étions retrouvés sidérés d'entendre le même discours dans la bouche des psychanalystes que dans celle des économistes, fondé sur la même méconnaissance de la découverte de Mauss. Vingt-cinq ans après, à lire mon critique, pourtant bienveillant, j'ai un peu le sentiment de revivre la même expérience. J'en conclus que le don est le refoulé premier du discours analytique, comme il l'a été, bien avant, du discours économique. En commençant – X… a raison de le rappeler – par Adam Smith. Dans un cas comme dans l'autre, il est tenu pour la source de toutes les pathologies. Ce qui est vrai, en un sens. Mais il se trouve qu'il en est aussi le remède. Je dois donc terminer sur une demande : « Amis psychanalystes, encore un effort pour devenir réellement anti-économicistes (anti-utilitaristes), comme vous pensez l'être par moment. » Et, tant qu'à faire, j'y ajouterai une seconde demande : n'est-il pas temps, pour aller de l'avant, de jeter aussi un regard en arrière pour évaluer la portée précise du double saut effectué de Mauss à Lacan, le saut de Lévi-Strauss pour commencer, celui de Lacan ensuite, en se demandant ce qui, dans ce double saut, était réellement nécessaire et fécond, et ce qui l'était peut-être moins ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h17. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

NOTRE PARADIGME DU DON

Mary Douglas

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 88 à 90

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-88.htm

Pour citer cet article :

Mary Douglas, « Notre paradigme du don », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 88-90.
DOI 10.3917/rdm.027.0088

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

NOTRE PARADIGME DU DON

par Mary Douglas[1]

[…]

Je suis affreusement ignare en ce qui concerne Lacan, et je n'ai donc pas eu la patience de lire jusqu'au bout la réponse de X… J'ai renoncé à suivre les nombreuses références à des noms nouveaux pour moi quand j'ai constaté qu'à la voie sociologique de Mauss, choisie par vous, il préférait ce que j'appellerais la voie de la libre imagination littéraire adoptée par Lévi-Strauss. C'est précisément cette liberté qui m'effraye car elle est une invitation constante à un déferlement d'interprétations subjectives incontrôlées. (Pour ma défense, je signale que l'analyse structurale que je tente de mener sur la Bible se soumet étroitement à l'observation des conventions rhétoriques en vigueur à l'époque de la rédaction des divers livres.) Je suis donc très désireuse de lire sous votre propre plume ce qu'a été la réponse lacanienne à votre papier. Vous me demandez mes commentaires. Merci !

J'admire l'ampleur de votre bilan des sciences sociales, et vous savez que, comme vous, je déplore le règne actuel du paradigme dominant, l'individualisme méthodologique. Je savoure votre présentation de son histoire comme celle d'une guerre de conquête territoriale impérialiste lancée contre les petites nations. Bon nombre de sociologues et d'économistes commencent à prendre conscience du poids de leur servitude, mais ils restent paralysés en raison de l'absence de toute approche alternative. À vous lire, je me dis que la bonne alternative devra être à la même échelle, impériale.

C'est justement une alternative de ce type que suggère votre présentation du modèle maussien du don. De manière spirituelle, vous demandez ce que nous, héritiers de Durkheim et de Mauss, avons à offrir – dans ce système d'échange-don intellectuel – en échange de ce que nous avons reçu de la part de Lévi-Strauss et Lacan. Votre réponse consiste à analyser le système du don. Et, comme vous le dites, c'est là une idée totalement contre-intuitive pour les économistes.

Pourquoi ? Parce qu'ils sont prisonniers de leur modèle psychologique de l'individu rationnel. L'être souverain et rationnel qu'ils affectionnent est le système des motivations et des désirs qui explique le système de marché. Les deux systèmes embrayent immédiatement. Vous l'avez déjà dit, pour surmonter l'obstacle, vous avez besoin, vous/le MAUSS, comme

1. Nous reproduisons ici le commentaire de Mary Douglas suite à sa lecture des trois textes précédents. Le titre est de la rédaction.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

tous les aspirants à l'empire, de vous faire des alliés et de pratiquer le jiu-jitsu. Vous pourriez subvertir leur paradigme central en l'embrassant pour l'étendre. Il me semble que les ethnométhodologues, les phénoménologues et les anthropologues anglais des années soixante/soixante-dix et au-delà pourraient fournir de bons arguments.

La notion de marché est dépouillée de toutes ses caractéristiques sociales. Il n'est qu'un mécanisme, un système qui marche de manière automatique et impersonnelle. L'idée de Mauss la plus audacieuse et la plus centrale est que le don est toujours un *système*. Et cela, selon moi, est premier par rapport au thème du paradoxe et de l'ambiguïté, et à la question de savoir qui donne et qui reçoit. Question importante mais seconde par rapport à celle des systèmes du don. Pour rendre justice à l'originalité de Mauss, et à la puissance et à la profondeur du don, il faut traiter son schéma de la même manière. Le débarrasser de tous ses éléments adventices, élaguer toutes les notions psychologiques vagues, mais conserver la rationalité foncière des humains qui échangent. Et présenter l'idée maussienne des systèmes de don comme susceptible d'être aussi abstraite que la théorie du marché.

Vous avez abstrait trois éléments du don : donner, recevoir et rendre. Ils sont essentiels à l'interaction sociale. Là réside leur nature d'obligation. En conséquence, refuser l'une ou l'autre de ces interactions place la personne à l'extérieur de la communauté. Les anthropologues définissent les humains comme des êtres sociaux rationnels. À partir de cette définition, un comportement qui prive l'individu d'un espace d'interaction sociale est irrationnel. L'exigence de base pour une interaction continue correspond aux trois règles d'un système de don, donner, recevoir, rendre, et suppose d'être prêt à satisfaire continûment à chacune.

Le quatrième principe de Mauss est la rivalité, l'élément agonistique, plus ou moins en valeur dans les divers systèmes de don. Il résulte immanquablement de la manière dont les divers systèmes sociaux ont institutionnalisé la distribution du statut. Et elle varie inévitablement. Vaste sujet, si vaste que je me demande s'il ne vaut pas mieux le laisser de côté pour l'instant.

Les ethnographes ont naturellement tendance à se focaliser sur les principaux systèmes d'échange-don. Les échanges de femmes sont souvent fortement régulés, les règles à suivre pour les fiançailles, le mariage, l'adultère, l'héritage, etc., sont généralement intégrées aux autres échanges majeurs tels que le tribut, les compensations et les peines. Nous avons tendance à considérer comme allant de soi que tout ensemble de règles de ce type présentent des caractères distinctifs qui permettent que la vie des membres d'une société s'écoule. C'est le grand mérite des sociologues de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix que d'avoir réalisé l'ethnographie du comportement de tous les jours et d'avoir ainsi mis à jour les règles qui rendent l'interaction sociale possible.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

Garfinkel et ses collègues observaient l'infrastructure de la communication. Ils ont repéré la présence de l'élément agonistique même dans les échanges les plus brefs. Leur discussion de la fonction dans le discours des sons inarticulés tels que les « mm » ou les « hmm » est pertinente. Lorsque deux personnes sont en conversation, il est permis que l'une d'elles reste silencieuse durant de longues périodes de temps, mais une implication continue dans l'événement discursif est nécessaire. Celui qui monologue a besoin de recevoir à intervalles réguliers de tels grognements de la part de celui qui se tait en guise de signes d'attention. Dans l'*Ethnography of Speech*, une telle règle d'interaction vocalisée correspond à l'obligation de rendre quelque chose qui existe dans le système du don.

Les trois règles isolées par Mauss pour un système de don valent encore pour les échanges sociaux les plus mineurs et les moins considérés. Nous savons par expérience qu'elles jouent dans les rencontres (*confrontations*) familiales, mais qu'elles ont besoin d'être contrôlées. C'est la lecture de la situation sociale, et non l'équivalence directe d'un bien matériel avec un autre, qui décide de qui est trop « dépensier » ou au contraire trop « radin ».

Les trois règles maussiennes de base s'appliquent au marché également. Il faut, au début, un article offert pour ouvrir la série, ensuite une acceptation, et enfin un retour. La différence cruciale est que ça se passe dans un système d'échange qui recherche l'équivalence immédiate des articles. L'évaluation est à court terme. Le marché n'interfère pas avec la création de statut, si bien que l'élément agonistique est réservé aux très gros échanges, comme lorsqu'un magnat de la presse ou des médias fait une offre d'achat dans l'espoir d'éliminer ses rivaux.

Sur une telle base, pouvons-nous (le MAUSS) espérer relever le défi de la prétention du paradigme économique à exercer l'hégémonie sur les sciences sociales ? Nous pourrions l'absorber dans une théorie de l'échange plus générale, à la manière de Keynes qui a intégré dans un grand modèle unique les théories séparées de l'emploi, de la monnaie et de l'intérêt. Voilà ce que votre projet d'un Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales vous poussera à faire.

La bonne nouvelle serait que vous jugiez possible qu'il existe une certaine affinité entre cette extension du système des échanges mis à jour par Marcel Mauss et la théorie de Lacan.

[…]

(Traduit par François Langlet)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

LE DON AU-DELÀ DE LA DETTE

Jacques T. Godbout

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 91 à 104

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-91.htm

Pour citer cet article :

Jacques T. Godbout, « Le don au-delà de la dette », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 91-104.
DOI 10.3917/rdm.027.0091

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

CAIRN.INFO
Chercher, repérer, avancer.

Le don au-delà de la dette

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2006/1 - no 27

pages 91 à 104

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-91.htm

Pour citer cet article :

"Le don au-delà de la dette", *Revue du MAUSS*, 2006/1 no 27, p. 91-104.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

LE DON AU-DELÀ DE LA DETTE[1]

par Jacques T. Godbout

Le don : un mode de circulation des choses

Le don est une des façons de faire circuler les choses entre nous, les humains. Ce n'est pas la seule, loin de là, surtout dans nos sociétés, dans lesquelles deux autres modes tendent à prendre de plus en plus de place dans le cadre du modèle libéral : le mode étatique (ou des droits) et le mode marchand. Le marché est fondé sur l'*Homo œconomicus*, la tendance naturelle à échanger décrite par Adam Smith ; le mode étatique l'est sur l'*Homo aequalis*, la tendance vers l'égalité des conditions si bien analysée par Tocqueville. Et le fondement du don ? Y aurait-il un *Homo donator* ? Les deux autres modes de circulation ont été et sont toujours très étudiés, analysés, théorisés. Le don l'a été très peu, du moins dans nos sociétés. C'est étrange, car – comme l'ont montré Karl Polanyi et Marcel Mauss, s'opposant ainsi à Adam Smith – c'est un mode de circulation fondamental. Mais est-ce encore exact ? N'est-ce pas un mode de circulation révolu ? Vaut-il la peine de se pencher aujourd'hui sur cet archaïsme, dans cette période de l'humanité qu'on qualifie de post-humaine (Fukuyama) ? Il est vrai que si les autres modes de circulation se généralisent un jour réellement, on peut penser que cela entraînerait une telle mutation de l'espèce humaine que le don y trouverait difficilement sa place. Mais on oublie souvent que les humains résistent à cette généralisation et que les jeux ne sont pas faits.

Avant de développer ce thème, il est d'abord nécessaire de se demander ce qui caractérise ce mode de circulation par le don. Les deux autres modes de circulation ont pour base le contrat. Le contrat vise à définir à l'avance les conditions dans lesquelles les choses vont circuler, indépendamment du lien entre les personnes. Le contrat transforme tout ce qui circule en objet en détachant ce qui circule de la relation. C'est sur ce point que ces deux modes de circulation s'opposent au don, comme l'illustre la définition suivante, très simple, d'un économiste : « A gift is a noncontracted good » [Stark, 1998, p. 272]. Cette définition rejoint celle introduite dans la dernière version du *Dictionnaire de sociologie* publié par Boudon *et alii* : « C'est le juridique qui permet de distinguer les deux phénomènes [le don et l'échange] : le droit d'exiger une contrepartie caractérise l'échange et manque dans le

1. Ce texte reprend l'intervention de l'auteur aux Journées d'études de l'Association lacanienne internationale, Paris, 22-23 janvier 2005, et a paru dans la revue *La Célibataire*, n° 11, hiver 2005, éditions EDK (www.edk.fr). Nous remercions vivement ses responsables de nous en avoir autorisé la reprise ici (*ndlr*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

don. Donner, c'est donc se priver du droit de réclamer quelque chose en retour » [1999, p. 68].

Ces définitions comportent l'avantage de nous éloigner autant d'une certaine approche anthropologique du don/contre-don qui tend vers une conception obligatoire de ce mode de circulation, et vers l'équivalence (à long terme) entre les choses qui circulent, que de celle qui, à l'autre extrême, définit le don par sa « pureté », c'est-à-dire par son unilatéralité. Car se priver du droit de retour ne signifie pas qu'il n'y aura pas de retour. Mais cela signifie en revanche que le retour sera libre, qu'il n'est pas inclus dans l'acte initial de donner, à la manière du contrat qui « actualise » la transaction en tentant de prévoir le plus possible tous les transferts qu'elle suppose.

Le don est un transfert non actualisé. C'est tout ce qu'il faut accepter pour commencer à parler du don. C'est tout, mais c'est beaucoup, car une telle approche met en évidence l'importance d'une certaine liberté dans le don : « Un bienfait est un service rendu par quelqu'un qui eut été libre, tout aussi bien, de ne pas le rendre », écrivait déjà Sénèque. Ce n'est évidemment pas une liberté absolue, puisque le don est inséré dans le lien social. Cette liberté signifie que le don ne pose pas de conditions de retour, ne s'assure pas d'un retour. On abandonne en quelque sorte ce qui circule aux liens qui se forment entre les partenaires, les acteurs, les agents, les sujets. C'est pourquoi on peut aussi dire qu'analyser le don, c'est prendre pour objet l'étude de ce qui circule entre les humains comme résultat de la dynamique du lien social, réel ou symbolique. C'est observer ce qui circule de façon non indépendante du lien, par opposition à ce qui circule en s'appuyant d'abord sur une logique et une dynamique externes au lien social, comme le principe du droit et l'appareil étatique ou la dynamique du rapport marchand.

Recevoir

Comprendre ce mode de circulation, en chercher les caractéristiques, les règles, les propriétés, comme on l'a tellement fait pour les deux autres modes de circulation et si peu pour celui-là : voilà une partie essentielle du projet du MAUSS. Pour ce faire, nous considérons qu'il y a une référence incontournable : Marcel Mauss, qui a conçu le don comme un système comprenant trois moments : donner, recevoir, rendre. Mauss a étudié surtout le troisième moment : rendre. Il a centré son attention sur cette obligation de rendre. C'est ce que l'on fait quand on étudie le don dans les sociétés archaïques. Par ailleurs, on étudie aussi beaucoup le premier moment : les motivations des donneurs, leurs caractéristiques, etc. Tels sont les aspects du don qui nous intéressent quand on étudie le don dans nos sociétés. Tous ces aspects sont reliés au premier moment. Mais le deuxième moment, recevoir,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

est peu étudié. Le contraste est ici frappant si l'on compare cette situation aux deux autres systèmes. Le mode de circulation marchand consacre une énergie considérable à la connaissance du receveur : le consommateur (c'est son nom dans ce système) est étudié et scruté à la loupe depuis des décennies. Le client est roi, dit-on, et on parle même d'une économie de la demande. Quant au mode de circulation par l'État, on ne cesse d'y affirmer que le citoyen (c'est un des noms du receveur dans ce système) est au centre du système. Les incessants débats sur la démocratie sont centrés sur le receveur. Les droits du receveur sont ici fondamentaux.

Malgré toutes les limites qu'on peut facilement reconnaître, le client et le citoyen ont des droits. Quel contraste avec le mode de circulation par le don ! Dans ce système du don, le moment de recevoir et donc les receveurs sont négligés. On s'y intéresse très peu. Après tout, « à cheval donné, on ne regarde pas la bride » ! Ce proverbe semble résumer la situation du receveur dans ce système. Or recevoir est le principal problème dans le don, alors que recevoir va de soi dans les autres systèmes de circulation. Par exemple, recevoir un don peut humilier. Toute l'histoire de la charité, du passage à un système de droit, à l'État-providence, à l'*Homo aequalis*, se fonde en partie sur cette constatation. Les effets pervers du don sur le receveur sont beaucoup plus importants dans le don que dans les autres systèmes de circulation. C'est même une caractéristique de ce système de circulation. Pourquoi ? Parce qu'étant libre, le don engendre la dette. C'est une conséquence directe de cette liberté. C'est la dette qui fait que la relation ne s'arrête pas là, qu'elle n'est pas ponctuelle, fermée sur elle-même, complète (en anglais, on parle de *clearing* : une transaction marchande doit être *clear*), comme dans les autres modes de circulation. La relation est ouverte, et dans cette ouverture s'engouffre la dette. Cette caractéristique du don est particulièrement mise en évidence dans le cas du don d'organes.

De la dette à l'identité

Car le receveur a été peu étudié. Mais il l'a été dans le cas du don d'organes. Que constate-t-on ? Que la dette y est vue surtout négativement. L'impossibilité évidente de rendre au donneur, dans le don d'un organe provenant d'une personne décédée (qu'on appelle « le don cadavérique ») instaure un état de dette négatif que Fox et Swazey [1992] ont appelé la « tyrannie du don ». Pour faire face à ce problème, on a instauré la règle de l'anonymat dans le don d'organes, et on incite les greffés à adopter une vision mécaniste de l'organe greffé : « un cœur, ce n'est qu'une pompe… », leur dit-on. Les greffés sont souvent satisfaits de la règle de l'anonymat. Ils veulent bien manifester leur gratitude à la famille du donneur, le plus souvent par une lettre transmise par l'organisme responsable de la transplantation.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

Mais ils ne désirent pas établir de liens personnels avec les membres de sa famille, soit avec ceux qui ont autorisé ce don, les « vrais donneurs » en un sens, ceux qui vivent la perte. Pourquoi ? On croit que la dette engendrée par un tel don est tellement importante qu'ils craignent la demande de la famille. « On lui doit beaucoup, si ce n'était pas anonyme, le donneur pourrait venir et nous demander ce qu'il veut », dit un receveur de moelle [Rabanes, 1992, p. 50].

Comment comprendre cette crainte ? On l'interprète le plus souvent en termes matériels : demande d'argent par exemple. Or la famille ne songe généralement pas à de telles demandes, et les receveurs sont peu nombreux à lui prêter cette intention. Cette interprétation apparaît donc insuffisante. Quelle autre demande pourraient donc craindre les receveurs ? Une recherche réalisée auprès de receveurs et le passage en revue de la littérature sur le sujet conduisent à penser que la famille du donneur représente un réseau de personnes pour lesquelles le don d'organes peut signifier que l'autre (le donneur) continue à vivre en lui (le receveur). Ainsi, on rapporte que l'épouse d'un donneur a réussi à identifier et à retrouver la personne qui avait reçu le cœur de son mari. Cette personne accepte de la rencontrer. Elle lui demande alors une seule chose : la permission de mettre sa tête sur sa poitrine pour entendre battre son cœur !

Cela nous a conduit à faire l'hypothèse suivante : les receveurs craignent d'abord et avant tout qu'on leur demande de devenir un peu le donneur. Ils craignent d'être réduits au rôle de simple contenant du cœur (ou du foie, etc.) du donneur et d'être ainsi transformés en un moyen pour une fin, en un « instrument » de la famille du donneur. Le rapport avec la famille du donneur est le lien le plus menaçant pour l'identité symbolique du receveur, car la famille aura tendance à le voir comme une sorte de contenant sacré de la vie de l'un des siens. Le regard de la famille du donneur sur le receveur est potentiellement destructeur de son identité symbolique. C'est peut-être la grande angoisse du receveur : si on a pu substituer un cœur au mien, peut-être qu'on peut faire de même avec tout le reste de moi-même, y compris « moi »… Ce ne serait donc pas d'abord la dette qui inquiète les receveurs, comme on tend à l'affirmer dans la littérature sur le don d'organes.

Ce que le don d'organes met alors en évidence, c'est que la source du danger de recevoir, c'est bien plus le risque de perdre son identité que la dette. Certes le danger d'un trop grand don est qu'on peut tout demander à celui qui a reçu. Mais on a tendance à interpréter cette formule de façon trop stricte, en termes de choses concrètes que le donneur peut demander au receveur. Cela va en fait beaucoup plus loin : on peut tout lui demander, y compris de ne plus être lui-même, d'être quelqu'un d'autre et, dans le cas du don d'organes, d'être – littéralement – le donneur. De devenir le don, et d'être détruit par le don. On peut d'ailleurs se demander si cette potentialité négative du don n'est pas présente dans tous les dons particulièrement inten-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

ses et importants, comme l'héritage [*cf.* Gotman, 1985] – dans tous ces cas où, comme l'affirme un proverbe maori rapporté par Mauss, « les dons sont priés de détruire l'individu qui les a acceptés » [Mauss, 1985, p. 157].

Sur le plan biologique, l'identité (le code génétique) de l'organe, on le sait, entraîne une réaction de rejet de l'organe par le système immunitaire, c'est-à-dire par le système biologique de surveillance des intrus. Ce phénomène aurait son équivalent socio-psychologique dans la perte d'identité symbolique et la crainte d'acquérir une autre identité (celle du donneur), ou encore une troisième, hybride.

Faire face au danger

Mais ce que nous apprend la transplantation ne s'arrête pas là. Le don d'organes montre aussi qu'il est possible de dépasser cette façon de recevoir le don. Pour mettre en évidence cette autre face du don d'organes, il faut se pencher non plus sur le rapport à la famille du donneur, mais sur celui (symbolique) que le receveur entretient avec le donneur décédé. Et on observe que certains receveurs considèrent positivement le fait d'avoir été transformés par la greffe, sans pour autant se sentir menacés dans leur identité. Tout en considérant qu'ils ont contracté une « dette éternelle », disent-il, ils en arrivent à penser, et surtout à vivre cette dette de manière positive. Ils aiment à imaginer leur donneur. Ils lui parlent, lui demandent conseil dans des situations difficiles. « Je me sens plus forte, plus courageuse. C'est normal, c'était un sportif », dit une greffée rencontrée[2]. Et ce n'est pas seulement à court terme. Mentionnons un cas extrême : un greffé du foie qui a réussi à identifier non seulement son donneur mais également les receveurs des autres organes de ce dernier, organise depuis plusieurs années une rencontre annuelle des receveurs des différents organes le jour de l'anniversaire de naissance du donneur, pour le célébrer en partageant un repas.

Bref ces greffés vivent ce que nous avons appelé une expérience de dette positive (que nous avions d'abord observée dans certains rapports familiaux – *cf.* Godbout, 2000) et évitent ou dépassent cette menace que représente un tel don. Ils échappent à la « tyrannie du don ». Ils ne s'intéressent plus à l'équivalence et à l'égalité. Ils ne sont plus des *Homo œconomicus* ni des *Homo aequalis*, mais des *Homo donator*. Et ils souhaitent aussi rendre sous différentes formes. Ils veulent donner à leur tour, mais pas à la famille du donneur [Franke, 1996]. Différentes recherches ont mis en évidence cette obligation ressentie par les greffés « de donner à la société sans considérer la dette personnelle potentielle contractée envers le donneur, sauf dans le cas de donneurs vivants apparentés » [Sharp, 1995, p. 383 ; voir aussi Pellissier, 1997].

2. Voir aussi Sylvia [1997].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

Recevoir : la mise en péril de l'identité

Comme tout don, le don d'organes est unique, au moins au sens où tous les receveurs vivent cette expérience sur le mode de l'exceptionnel. Mais contrairement au don qui circule habituellement dans les liens primaires, tout se passe comme si ce don ne devait pas être personnalisé, sauf symboliquement. Car si les greffés tendent à établir un rapport *symbolique* personnalisé avec le donneur disparu (on l'imagine, on lui parle, même plusieurs années après la greffe), le rapport potentiel *réel* avec sa famille tend, lui, à être volontairement minimal. Le lien personnel symbolique avec le donneur – lien positif – s'oppose donc au lien réel concret avec sa famille – lien négatif menaçant. Pour le lien réel, on préfère donner à un tiers.

Ce cas de figure nous a particulièrement intéressé, car c'est une situation qu'on rencontre rarement dans le phénomène du don. En effet, s'il est habituel de constater que le receveur souhaite rendre (la fameuse obligation de rendre de Mauss), il est rare qu'il manifeste de manière aussi explicite le désir de rendre non pas à celui qui lui a donné, mais à d'autres. La règle est plutôt qu'on aime rendre au donneur et que chaque don/contre-don signifie la relation et en accroît l'intensité. Or, plutôt que de rendre au donneur (plus précisément, à sa famille), le receveur d'organe préfère rendre à un tiers, à la société. L'établissement d'un lien important (lien primaire) avec la famille du donneur signifierait ici, au contraire, comme on l'a vu, une menace pour l'identité. Alors que habituellement, le rapport de don tend à nourrir le lien primaire, on peut donc penser que dans le don d'organes, la non-personnalisation du lien avec la famille du donneur est une condition pour que le receveur puisse recevoir ce don positivement, pour qu'il puisse atteindre ce que nous avons appelé un état de dette positif.

Pourquoi cette apparente nécessité de ne pas personnaliser, exceptionnelle en matière de don ? Une première raison a trait à cette menace pour l'identité que représente une demande potentielle de la famille du donneur. Mais on peut penser qu'il existe une seconde raison, qui relèverait de la nature même du don d'organes. Examinons de plus près la nature de ce don. Le don d'organes est un don de vie. Le greffé reçoit du donneur la vie. Mais il ne reçoit pas *sa* vie, celle du donneur en tant que personne. Car ce dernier donne un organe une fois mort. Il ne s'est pas « donné la mort » pour donner la vie ; il ne donne donc pas sa vie, et en ce sens il ne donne pas son identité. Quand on est mort, on ne peut plus, par définition, donner sa vie. On ne donne pas ce qu'on n'a plus. Mais on peut donner la vie. On donne ce qu'on vient de perdre.

Cette distinction est essentielle pour que le receveur ne fasse pas un rejet identitaire. Sinon, le receveur n'aura pas l'impression qu'il a reçu le *don* de la vie, mais qu'il a *pris* la vie de quelqu'un, pour reprendre une

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

distinction faite par une personne rencontrée. D'où l'importance cruciale de la définition de la mort et du débat autour de cette question. Était-il vraiment mort ? se demande le receveur. Ce n'est pas non plus évident pour les professionnels qui sont responsables du maintien du corps[3] dans l'état *ad hoc*. À cet égard, il est intéressant de noter qu'un flou significatif existe pour désigner cet état du donneur. La littérature anglo-saxonne a employé alternativement les expressions de *brain dead*, *beating-heart cadaver*, *neomort*, *neo-cadaver*, *nearly dead*… [Langlois, 1996 ; Banks, 1995]. En français, on parle de « coma dépassé », de « mort cérébrale », de « mort encéphalique ». Et le personnel responsable du maintien dans cet état (les anesthésistes-réanimateurs) les désigne comme étant des « sujets », des « patients », et même, parfois, des « malades » [Bonnet, Cohen, 2000]. Ce flou cache un dilemme. Car s'il n'est pas vraiment mort, le receveur lui prend la vie. Mais s'il est vraiment mort, comment peut-il lui donner la vie ?

Tel est le mystère du don d'organe : il faut être mort pour donner la vie ! Le tout, c'est-à-dire moi, mon identité, n'existe plus, mais mes parties existent et sont vivantes. L'impensable du don d'organe est là. Ni objet, ni sujet unique, l'organe doit devenir une partie du receveur sans perdre ses caractéristiques, soit sans subir le processus habituel et nécessaire d'absorption des objets par notre corps : la digestion (sans être digéré). C'est la contradiction inhérente au don d'organes : on prend d'infinies précautions pour préserver l'organe vivant et intact, mais on affirme en même temps que le donneur était bien mort. Le tout est mort, vivent les parties ! Telle pourrait être la devise de la transplantation.

Bref, nous sommes devant un don de vie qui se fait à condition que le donneur ait perdu la vie, et qui est reçu par quelqu'un à condition qu'on lui supprime en pratique toute possibilité d'identifier le don qu'il reçoit, quelqu'un qui tend à rejeter le don sur le plan physiologique et qu'on incite à le nier sur le plan psychologique ou symbolique. Le donneur donne à condition qu'il n'ait plus ce qu'il donne, à quelqu'un auprès de qui on doit tout faire pour empêcher qu'il ne rejette ce qu'il a reçu !

La négation de la dette

Comment le secteur de la transplantation traite-t-il cette expérience ? Souvent, les professionnels paraissent ne pas reconnaître cette expérience de don et tendent même à la nier. C'est ce que semblent indiquer leur attitude et les solutions qu'ils apportent à ce problème identitaire. En effet, parce qu'une relation symbolique avec le donneur *peut* engendrer un sentiment de dette négatif chez le receveur – et même parfois une

3. Saint-Arnaud [1996, p. 100], Youngner, Fox et O' Connell [1996], Carvais [2000, p. 147].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

confusion identitaire [Franke, 1996] –, *toute* relation symbolique avec le donneur tend à être considérée par eux comme pathogène [Sharp, 1995, p. 359]. On va donc tenter de neutraliser le don reçu[4], de l'objectiver. Par analogie avec ce qui se passe au niveau physiologique, c'est comme s'il était possible de désencoder l'ADN du donneur avant d'en prélever les organes, ou comme si on réussissait à injecter dans le greffon lui-même un produit qui le neutralise et lui enlève sa spécificité génétique avant de le transplanter dans l'organisme receveur, de sorte que le système immunitaire de ce dernier ne se sentirait pas menacé et l'accepterait comme n'importe quel « produit », autrement dit comme on reçoit une marchandise.

Comment atteint-on ce but ? En y appliquant justement le modèle marchand, le modèle économique (ou mécaniste, ou « machiniste » ou de la ressource rare – *cf*. Godbout, 1998). Ce modèle neutralise ce que nous avons appelé « la valeur de lien des choses[5] ». On enlève aux objets toute trace de ce qui pourrait les relier à la personnalité des individus qui les ont produits. Ce phénomène d'objectivation a été mis en évidence par de nombreux auteurs, mais notamment par Simmel dans sa *Philosophie de l'argent* : « […] L'échange économique arrache les choses à leur signification affective » [Simmel, 1987, p. 47]. Le rapport marchand dépersonnalise totalement ce qui vient d'autrui, de sorte que ce qui est reçu peut être entièrement « repersonnalisé » par le receveur en fonction de son identité propre. (Dans ce modèle, on dit « en fonction de ses préférences ».) C'est dans ce cadre que les professionnels tentent de présenter les organes transplantés aux receveurs : comme des objets aussi dépersonnalisés qu'un produit industriel. Le corps est une machine. C'est pourquoi, disent-ils au receveur, un cœur est une pompe, un foie est un filtre, etc. Rien de plus. Cette application du modèle mécanique nie toute possibilité de transformation positive du receveur.

Mais à la différence des consommateurs – les receveurs dans le système marchand –, nombreux sont les receveurs d'organes qui n'arrivent pas à se représenter le greffon comme un objet neutre. Certains y arrivent ; mais une proportion importante d'entre eux, on l'a vu, expérimentent envers et contre tout un état de dette, positif dans un certain nombre de cas. Alors on peut se poser la question : si la lutte contre l'identité biologique semble pour le moment inévitable à cause des phénomènes de rejet, pourquoi y ajouter à tout prix la négation de l'identité symbolique du donneur, une logique qui a comme source – et pour conséquence – l'introduction du modèle mécaniste dans le don ? Pourquoi une telle volonté de nier l'expérience vécue par certains receveurs ? Ne serait-ce pas à cause d'une certaine conception de la dette, une conception comptable et économiste ? Pour

4. Comme la science l'a fait pour le monde et l'État pour la charité.

5. Godbout, Caillé [1992]. Mauss parle de « la valeur de sentiment » : « Les choses ont encore une valeur de sentiment en plus de leur valeur vénale » [1985, p. 258].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

de nombreux psychologues, comme pour les économistes et même pour de nombreux analystes du don, il n'y a qu'une solution face à la dette : la payer, la liquider, régler ses comptes. Toute asymétrie est inacceptable. Or cette solution est impossible dans le don d'organe – car « ce don d'organe est si extraordinaire qu'il ne peut pas être rendu » [Fox, 1996, p. 254]. Comme cette dette ne peut pas être « remboursée », elle est considérée comme nécessairement néfaste. La seule solution, c'est donc de la nier et, dans ce but, de nier tout lien symbolique avec le donneur. C'est pourquoi on considère, comme l'écrit Saint-Arnaud [1996, p. 102], « […] que seuls les malades qui adoptent pour eux-mêmes le modèle mécaniste évitent les problèmes psychologiques liés à l'image de soi, voire à l'identité de soi, que suscite la transplantation cardiaque […]». Autrement dit, devant un tel don – où il est impossible de souscrire à l'obligation de rendre au donneur –, la seule solution serait de nier le don.

La prégnance du modèle mécaniste

Historiquement, plusieurs raisons ont conduit les transplanteurs à adhérer au modèle mécaniste. D'abord la possibilité même de procéder à cette intervention chirurgicale supposait, au départ, l'idée que l'organisme n'est qu'un mécanisme. Car il n'y a que dans une machine que chaque partie est indépendante, fabriquée séparément et assemblée ultérieurement aux autres, alors que, dans un organisme, tout se forme et se développe ensemble, dans une interdépendance mutuelle. Plus l'organisme est évolué, plus il forme un tout unique, plus il est individualisé, même à l'intérieur de son espèce[6]. C'est ce que le code génétique exprime. C'est pour cette raison que, pour s'approprier un autre être, le corps dispose d'un appareil complexe – le système digestif – dont la fonction est de détruire et d'éliminer tout ce qui peut menacer son identité dans l'autre, dans l'animal ou le végétal qu'il absorbe. Il le digère et le décompose avant que le corps ne se l'approprie. Il rejette ce qui ne lui convient pas.

Or, c'est tout le contraire qui se produit dans une transplantation, et c'est tout le problème. L'organisme reçoit un corps étranger qui doit demeurer étranger, qui doit demeurer autonome pour être utile au receveur. C'est pourquoi, dans ce cas, on dit que l'organe est approprié, incorporé (quand on mange du foie de veau, on ne dit pas qu'on l'a incorporé…). L'organe doit être greffé vivant. Il s'agit d'une opération délicate, de haute voltige physiologique et psychique, lors de laquelle il faut que ce qui est reçu devienne partie intégrante du receveur tout en demeurant lui-même, tout en demeurant vivant. Cette incorporation n'a pas grand-chose à voir avec la

6. L'individualisme occidental repose sur cette identité biologique, à la différence des philosophies de l'Inde par exemple.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

digestion – avec tout le respect qu'on doit à cette opération elle aussi très impressionnante. On est ici au contraire devant la nécessité de conserver une double identité. Dans le paradigme individualiste moderne, cette exigence est très difficile à respecter, beaucoup plus en tout cas que dans une philosophie animiste ou hindouiste. « La culture occidentale […] rejette l'idée d'un "moi" multiple […], idée que les autres civilisations trouvent normales » [Douglas, 1999, p. 156]. Seul le don permet de penser cette chimère autrement que comme une monstruosité. Or le monde de la transplantation fonctionne comme si ce problème n'existait pas, comme si le receveur pouvait conserver une certaine identité à cette « pièce » qu'il ne doit pas absorber, dont il doit garder l'identité intacte au lieu de la détruire pour lui conférer la sienne comme le fait le processus digestif[7].

C'est le modèle mécaniste qui permettait une telle négation. On croyait qu'il suffisait de bien installer la pièce, de la « souder » comme il faut pour que l'opération réussisse. Ce modèle a entraîné l'échec de la transplantation pendant de nombreuses années, jusqu'à ce que l'on prenne connaissance du phénomène du rejet, de ses causes et de ses conséquences. Une machine ne rejette pas une pièce – elle tombe si elle est mal vissée ou mal soudée, mais elle n'est évidemment pas rejetée. L'accumulation des rejets a conduit à la nécessité de se référer à un paradigme plus organique. Suite à cela, on a alors tenté, avec les immunodépresseurs, de neutraliser l'identité de l'organisme qui reçoit, au lieu de neutraliser ce qui est reçu sur le modèle de la digestion. (On peut d'ailleurs se demander pourquoi il n'y a pas plus de recherche visant à neutraliser le greffon…) Quoi qu'il en soit, on s'est alors éloigné du paradigme mécaniste dans la pratique médicale et dans la recherche ; mais on n'a pas cessé de penser que c'est la seule métaphore qui convient au receveur. On a donc continué à lui répéter qu'un cœur est une pompe et rien de plus. Pourquoi alors prendre tous ces médicaments antirejets, se demande à juste titre le receveur ? Une pompe ne devrait pas menacer mon identité biologique…

La dette positive

Quand on observe comment le don d'organes est reçu, on constate qu'une part importante des receveurs refusent cette solution et ce modèle de référence mécaniste. Ils vivent l'expérience du don. Il est vrai que certains la vivent négativement. Mais d'autres non. Ils vivent une transformation, sans pour autant que leur identité soit menacée. Au contraire, croient-ils, leur personnalité est amplifiée, grandie. « Je lui dois beaucoup, mais je ne suis pas en dette », disent-ils. Ils assument cette dette unilatérale et la

7. À ce sujet, voir Schwering [1998].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

transforment en désir de rendre, de donner à leur tour. Il existe donc une autre solution que de nier le don au nom de la dette et de la perte d'identité : c'est de le transformer en dette positive et d'aider le greffé à vivre cette expérience d'enrichissement de soi, comme un certain nombre de receveurs l'expérimentent malgré le système hospitalier. C'est d'assumer l'asymétrie.

La neutralisation de ce qui circule sied au marché ou à l'État, mais ne convient pas au don. Le don d'organe en est une illustration dramatique. Alors que tout ce que le patient devrait souhaiter pour que la transplantation réussisse va dans le sens d'une neutralisation de l'organe, de sa banalisation, de son « oubli », comme on oublie le reste de notre système neurovégétatif (et notre cœur avant la transplantation…), et que le système hospitalier fait tout pour que le patient adopte cette attitude, des greffés semblent se complaire au contraire dans la personnalisation symbolique du greffon en le surinvestissant de la personnalité du donneur. Au lieu de « fonctionnaliser » l'organe, d'en faire un instrument, on le « pulsionnalise », pour utiliser le langage psychanalytique [Schwering, p. 224 *sq*.]. On en fait un sujet. Au lieu d'entrer dans un modèle d'autoconservation, au lieu de chercher à « se conserver », on entre dans la dépense, dans la pulsion, dans le don.

Le don comme expérience d'une identité non individualiste

La transplantation d'organe constitue un miroir grossissant de ce qui se joue dans le don : la définition de nous-mêmes, notre vision de nous-mêmes. Le don d'organe met en évidence de manière extrême les deux faces du don qui s'expriment dans le rapport du receveur avec la famille du donneur d'une part, avec le donneur décédé d'autre part. La famille du donneur veut retrouver son don chez et dans le receveur. À la limite, elle rêve que le receveur devienne l'instrument de son don, devienne son don. Voilà le danger du don, que Mauss avait identifié avec la notion indigène de *hau*. Et que le don d'organe met en évidence : au-delà de la dette, le don peut être une négation absolue de l'identité, de l'individualité du receveur.

Mais c'est tout le contraire qui s'exprime et qui est vécu dans le rapport symbolique que le receveur établit avec le donneur lui-même, par opposition avec sa famille. Sa personnalité, son individualité sont grandies, bonifiées, dans un rapport de dette positive qui le pousse à donner à son tour.

Voilà les deux faces éternelles du don. Le don d'organe est une sorte d'allégorie du risque du don et du rejet que nous avons constamment envie de mettre en œuvre lorsque nous sentons notre identité menacée par le lien. Ce problème est particulièrement présent dans la société actuelle où le modèle néolibéral tend à s'imposer, celui où l'individu se contenterait d'être un *Homo æqualis* et un *Homo œconomicus*, une sorte de machine à

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

acquérir et à consommer. Certes, dans un premier temps, ce changement social a libéré le don de tout un ensemble d'obligations dont l'individu n'a plus à assumer la charge et le poids. Mais ce modèle pousse par ailleurs, en quelque sorte, l'individu dans ses derniers retranchements. Il le conduit à chercher une sorte de résidu irréductible sur lequel il peut fonder son unicité, ce qu'il appelle son authenticité, une sorte de préalable à la définition de soi, au-delà des multiples rôles sociaux qu'il joue[8]. Il n'y a pas lieu de s'étonner que cette identité soit toujours en voie d'édification et toujours fragile, qu'elle soit facilement menacée et que, dans cette société, le don en soit rendu d'autant plus difficile, mais aussi d'autant plus nécessaire puisque, cette identité, si on la définit comme une relation, doit se nourrir du don pour grandir et s'épanouir.

Le don met ainsi en évidence que cette volonté d'échapper à autrui pour être soi-même, cette volonté d'échapper à la dette, est une illusion. L'être humain vit de renoncement aux choses et d'asymétrie. Or qu'est-ce que donner si ce n'est renoncer, si ce n'est abandonner quelque chose qu'on aime ? L'expérience du don est la répétition de l'expérience fondatrice de l'humain, du moins telle que nous la présente la psychanalyse, mais aussi l'anthropologie. Cette expérience fondatrice n'est pas en voie d'être dépassée par un individu post-humain, faisant circuler les choses seulement par les modes marchand et étatique. On continue à se construire en relation aux autres. Au lieu d'échapper à autrui, on peut être grandi par lui, voir notre individualité s'épanouir dans l'asymétrie de la dette positive. L'asymétrie et la perte ne sont pas qu'un problème, comme veulent nous en persuader *Homo æqualis* et *Homo œconomicus*. C'est ce que nous disent de nombreux receveurs d'organes. C'est ce qu'ils opposent à l'idéologie individualiste, à la chimère moderne du moi authentique née de la négation de la possibilité qu'une personnalité soit une partie de quelque chose de plus grand, que ce quelque chose s'appelle le courant de conscience bouddhiste, le corps mystique ou, tout simplement, l'idée de communauté qui fait aujourd'hui tellement peur. L'expérience du don, c'est l'expérience d'une individualité non individualiste.

L'*Homo œconomicus*, qui ne doit rien à personne, n'est pas possible. Pas plus que l'*Homo aequalis*. Le lien social se nourrit d'asymétrie. Mais la bonne nouvelle que nous apporte l'étude des receveurs d'organes, c'est que l'asymétrie « positive » est possible. Le don peut nous révéler quelque chose d'essentiel sur ce qui nous tient ensemble, car il tient compte du fait fondamental suivant : pour relier les humains entre eux, « les expressions du corps » [Hénaff, 2002] ne suffisent pas. Il ne suffit pas de se manifester par des mots, par des gestes, à genoux s'il le faut. Pour faire du lien, pour

8. À ce sujet, voir François de Singly [1996], qui distingue entre le soi intime et le soi statutaire. Voir aussi Taylor [1991] et Hoffman [1989].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

entrer dans une relation significative comme pour la quitter, pour la renforcer comme pour la transformer, les « individus sociaux », encore aujourd'hui, se font des dons. Ils renoncent à quelque chose et entrent dans un rapport asymétrique, en s'éloignant volontairement de l'égalité. Pour se reconnaître et manifester leur reconnaissance, ils donnent. Que faut-il de plus pour considérer *Homo donator* comme une figure essentielle de l'individu social, avec celles de *Homo œconomicus* et de *Homo æqualis* ? Donner, c'est répéter l'expérience de renoncement à celle qui nous a donné la vie, et anticiper l'expérience inéluctable de renoncement à la vie.

Bibliographie

Banks G. J., 1995, « Legal and ethical safeguards : Protection of society's most vulnerable participants in a commercialized organ transplantation system », *American Journal of Law and Medecine*, vol. 21, n° 1, p. 45-110.

Bonnet F., Cohen S., 2000, « Recherche des causes de la pénurie », *in* Carvais R., Sasportes M., *La Greffe humaine*, PUF, Paris, p. 305-320.

Boudon R. *et alii*, 1999, *Dictionnaire de sociologie*, Larousse, Paris.

Carvais R., Sasportes M. (sous la dir. de), 2000, *La Greffe humaine*, PUF, Paris.

De Singly F., 1996, *Le Soi, le couple et la famille*, Nathan, Paris.

Douglas M., 1999, *Comment pensent les institutions*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Fox R. C., Swazey J., 1992, *Spare Parts. Organ Replacement in American Society*, Oxford University Press, New York.

Franke S. A., 1997, « Don, droit ou marchandise : le point de vue du receveur dans le don d'organes. L'allocation des ressources rares en soin de santé : l'exemple de la transplantation d'organes », J. Saint-Arnaud, Montreal, ACFAS, p. 131-147.

Godbout J. T., 1998, « The moral of the gift », *The Journal of Socio-Economics*, 27 (4), p. 557-570.

– 2000, *Le Don, la dette et l'identité*, Boréal et La Découverte/MAUSS, Montréal et Paris.

Godbout J. T., Caillé Alain, 1992, *L'Esprit du don*, Boréal et La Découverte, Montréal et Paris.

Gotman A., 1985, « L'économie symbolique des biens de famille », *Dialogue* (89), p. 58-73.

Hoffman E., 1989, *Lost in Translation. A Life in a New Language*, Penguin Books, New York.

Hénaff M., 2002, « Entretien avec Marcel Hénaff », *Esprit*, février.

Langlois A., 1991, « L'altruisme et le donneur. De l'altruisme à la justice : l'évolution de l'approche éthique du problème du volontaire en France », *L'Infirmière canadienne*, 87 (7), p. 40-43.

Mauss M., 1985, *Sociologie et anthropologie*, PUF-Quadrige, Paris.

Pellissier A., 1997, « Être greffé : destruction ou réaménagement du lien entre identité personnelle et intégrité corporelle ? », *MANA*, n° 3, p. 197-217.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

Rabanes F., 1992, « Transplantations d'organes : identité et désirs du patient », *Le Journal des psychologues*, 102, p. 48-50.

Saint-Arnaud J., 1996, « Réanimation et transplantation ; la mort reconceptualisée », *Sociologie et sociétés*, XXVIII (2), p. 93-108.

Schwering K.-L., 1998, *Don et incorporation. Les enjeux psychiques de la transplantation d'organes. Psychologie clinique*, Université catholique de Louvain, Louvain.

Sharp L. A., 1995, « Organ transplantation as a transformative experience : Anthropological insights into the restructuring of the Self », *Medical Anthropological Quarterly*, 9 (3), p. 357-389.

Simmel G., 1987, *La Philosophie de l'argent*, PUF, Paris.

Stark O., Falk I., 1998, « Transfers, empathy formation, and reverse transfers », *The American Economic Review*, 88 (2), p. 271-276.

Sylvia C., 1997, *A Change of Heart*, Little, Brown and Company, Boston.

Sénèque, 1972, *Des bienfaits*, Les Belles Lettres, Paris.

Taylor C., 1991, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord, Ont.

Temple D., Chabal M., 1995, *La Réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, L'Harmattan, Paris.

Youngner S. J., Fox R. C. *et alii* (sous la dir. de), 1996, *Organ Transplantation : Meanings and Realities*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h18. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

ANTI-HUMANISME THÉORIQUE, HUMANISME ET RELIGION

Le don tel qu 'il est, et non tel que l'on voudrait qu 'il fût

Frédéric Lordon

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 105 à 126

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-105.htm

Pour citer cet article :

Frédéric Lordon, « Anti-humanisme théorique, humanisme et religion. Le don tel qu 'il est, et non tel que l'on voudrait qu 'il fût », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 105-126.
DOI 10.3917/rdm.027.0105

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

LE DON TEL QU'IL EST, ET NON TEL QUE L'ON VOUDRAIT QU'IL FÛT[1]

par Frédéric Lordon

Se peut-il que la philosophie spinoziste ait quoi que ce soit à dire à la recherche contemporaine en science sociale, et en particulier à celle qui prend pour objet les différentes formes du don ? En tout cas le chemin de crête promet d'être étroit – mettre de la philosophie dans ses idées sans faire le philosophe… Si cependant le risque vaut d'être pris, c'est parce que, philosophe classique, donc d'avant la grande division du travail qui détachera un domaine propre des sciences sociales, Spinoza ne cesse de parler aux chercheurs qui enquêtent sur le monde social. Il n'est que de la parcourir pour être frappé de ce que cette philosophie semble receler à l'état latent une science sociale, et avoir conservé intacts d'inestimables outils de pensée offerts aux chercheurs qui quelques siècles plus tard voudront bien s'en saisir. Il est vrai que Spinoza ne parle pas à tous identiquement dans le champ des sciences sociales. Disons qu'il faut avoir l'oreille un peu structuraliste et même un peu antihumaniste théorique pour bien entendre son message. De ce point de vue d'ailleurs, on pourrait dire aussi, à la manière de celui qui fut assurément un grand spinoziste en sciences sociales, qu'il serait temps de revenir à Spinoza dans la conjoncture actuelle présente. L'option s'offre en tout cas à tous ceux qui n'auront pas été spécialement réjouis par cette époque incontestablement dominée par la figure du sujet ou de l'acteur, par les partis pris théoriques du libre arbitre, de la conscience volontaire, décrétante et responsable, et où nombre de courants en sciences sociales auront le plus souvent œuvré à ratifier sous la forme savante les sentiments du moi les plus ordinaires. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que ces sciences sociales de « l'acteur » aient presque inévitablement charrié dans leur sillage, à plus ou moins grande distance, parfois très courte, tout le cortège des transfigurations moralistes, des inversions finalistes et des constructions axiologiques contre

1. Ce texte est tiré d'une communication faite au colloque « Spinoza et les sciences sociales », université de la Sorbonne, 9 avril 2005. Il synthétise un travail plus volumineux intitulé *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, Paris, 2006.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

lesquelles Spinoza n'aura cessé de lutter. En ces matières, inutile de le dire, le thème du don, et tous ses dérivés satellites, l'amour, l'amitié, la générosité, la charité, c'est-à-dire toutes ces relations interpersonnelles susceptibles de célébration, offrent un terrain de choix. Et aussi l'occasion d'un travail de désillusion nécessaire à proportion de l'intensité des fabrications imaginaires qui les entourent. Il est vrai que ce sont là des expériences de la vie interpersonnelle et sociale qui sont plus que d'autres sujettes à l'entropie moraliste et à l'enchantement sentimental. Or il n'est pas certain que s'abandonner à cette préférence spontanée pour l'effusion donne les meilleurs instruments pour simplement *comprendre*. Spinoza n'a-t-il pas répétitivement averti de ce que les participations affectives mal contrôlées nuisent beaucoup à cet effort-là ? Et l'on pourrait ajouter à son conseil de se garder de toute envie de « railler, de déplorer ou de maudire[2] » celui de se déprendre identiquement de toute inclination à l'émerveillement. Le tout premier paragraphe du *Traité politique* enjoint de regarder les hommes « tels qu'ils sont et non tels qu'on voudrait qu'ils fussent » [TP, I, 1]. C'est que les illusions en la matière se payent au prix fort… L'erreur semblable, si commune, à propos du don n'est sans doute pas de conséquence aussi tragique… Et pourtant, travailler à la défaire n'est pas moins urgent, du moins si l'on considère que, solidaire de toute une vision « humaniste » du monde social, dont elle est même très hautement représentative, elle s'offre comme point critique à une entreprise de conversion, voire de subversion intellectuelle qui est peut-être la vocation spéciale du spinozisme en sciences sociales.

Le MAUSS entre continuité et hésitations

Assurément il faut savoir gré au MAUSS d'avoir remis la question du don au centre de la scène en sciences sociales. Il y a de la part de ce collectif un volume de production et une obstination à creuser méthodiquement le même sillon qui forcent l'attention et sans doute produisent un effet. Mais quel effet exactement ? La question est d'autant plus ardue qu'il faut croiser les variations interpersonnelles et les variations temporelles pour faire justice aux diversités de ce courant. Le fait est qu'en vingt-cinq ans, le MAUSS, si tant est qu'on puisse en parler au singulier, n'est pas tout à fait resté identique à lui-même. Il faudrait être de mauvaise foi pour trouver là motif à récrimination ; une pensée évolue, s'infléchit, s'amende : c'est donc qu'elle est vivante. Mais c'est bien cependant ce qui rend la discussion critique si difficile dès lors que le *corpus* à saisir se présente aujourd'hui comme une sédimentation de strates suffisamment diverses, et parfois même contradictoires, pour offrir trop d'échappatoires possibles à l'objection spécifique et

2. *Traité politique* [TP], chapitre I, § 4.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

circonstanciée. Par quel bout attraper le MAUSS qu'il n'ait la possibilité d'opposer une citation d'ailleurs et d'un autre moment permettant de déjouer la critique ? C'est particulièrement vrai à propos de la question de l'intérêt et du désintéressement au sujet de laquelle Alain Caillé, par exemple, puisqu'il est temps de sortir du générique MAUSS, aura sensiblement dérivé… mais, semble-t-il, en se refusant à en prendre acte lui-même pleinement. Comment comprendre autrement qu'on puisse simultanément d'une part, proposer qu'il y a à la fois « un intérêt pour soi, premier et irréductible, […] et un intérêt envers autrui, tout aussi premier et irréductible » [Caillé, 2000, p. 65], par quoi le don pourrait bien échapper au désintéressement pur, et d'autre part, immédiatement se rétracter en considérant que dire cela est « donne[r] encore trop de poids au langage de l'intérêt » et qu'il « vaut donc [mieux] trouver un terme générique pour désigner l'intérêt pour autrui » [*ibid.*] ? Il n'est pas certain que le néologisme d'« aimance » qu'Alain Caillé propose à cette fin offre une solution autre que nominale à une contradiction qui, à la vérité, ne devrait pas avoir lieu d'être pourvu que l'amendement théorique dans la direction de l'intérêt soit simplement acté avec conséquence. Mais il est vrai que la conséquence est parfois coûteuse, particulièrement dans le cas présent où la théorisation du don s'est durant de longues années édifiée sur la thèse du désintéressement, au point d'ailleurs de s'identifier avec elle et de donner aux travaux du MAUSS leur caractère le plus distinctif. Comme si cette identité d'origine, elle aussi, s'efforçait de persévérer dans son être, le premier *credo* théorique du désintéressement résiste à l'abandon, et se maintient, au moins nominalement, en dépit d'un réaménagement qui le dément assez radicalement.

Au milieu de ces mouvements parfois contradictoires, parfois mal assumés, d'un *corpus* dont il faut se réjouir par ailleurs qu'il ne cesse d'évoluer, que dire du MAUSS qui puisse résister à ces variations ? Sans doute que son centre de gravité s'établit autour d'un humanisme du don. Or c'est probablement de ce parti pris « philosophique » que naissent la plupart de ses problèmes, et plus précisément d'une sorte de désir envahissant, mais rarement explicité comme tel, parfois même fortement dénié[3], et pourtant transpirant de la plupart des textes, désir de célébrer la beauté spécifique du geste donateur, sinon de le maintenir dans l'enchantement du moins de persister à y voir l'un des gestes les plus admirables et les plus porteurs d'espérance – quelque chose comme une dignité de la condition humaine[4].

3. Alain Caillé, par exemple, se scandalise qu'on prête au MAUSS l'idée « proche de la débilité » de céder à « un mythe du bon sauvage vaguement christianisé [pour] se débarrasser de l'immonde capitalisme ». Mais évidemment Alain Caillé (re)formule ici lui-même, et sous une forme maximale, la critique à dénier [*cf.* Caillé, 2004, p. 254].

4. Christian Arnsperger ne voit-il pas dans le don la possibilité d'un idéal, celui de « relations *vraies* », c'est-à-dire « solidaires, charitables », « ordonnées au souci premier d'autrui » ? [Arnsperger, 2000, p. 105 – c'est moi qui souligne].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Comme si le don recelait à lui seul tous les espoirs que les sociétés humaines échappent aux violences des égoïsmes, et portait à lui seul toutes les possibilités de l'harmonie sociale, ses analystes MAUSSiens ont souvent semblé en épouser la cause, non sans le risque, d'observateurs, de s'en faire les conservateurs. Certes, Mauss lui-même avait vu dans le don/contre-don « le roc d'une morale éternelle », mais il avait réservé aux conclusions de l'*Essai* – dont on osera dire qu'elles n'en sont pas la meilleure part – le débordement de la stricte analyse par les préférences de sa vision du monde et la célébration de cette morale. C'est cette séparation que les travaux du MAUSS donnent sans cesse l'impression d'effacer quand y transparaissent trop visiblement le parti pris du « roc » et la cause du don. Or l'inclination est trop forte pour ne pas tourner souvent à l'apologie, apologie du désintéressement bien sûr, conçu comme radicalement irréductible à l'intérêt. « On ne peut faire naître l'altruisme de l'égoïsme », nous dit Alain Caillé [2000, p. 47] en des termes qui à eux seuls indiquent toute une orientation intellectuelle et posent d'emblée problème. Car s'il faut se méfier en général de la pensée par antinomies, que dire de la pensée par antinomies morales ? Il n'est pas certain que l'opposition de « l'égoïsme » et de « l'altruisme » puisse livrer une grille de lecture pertinente du don, et il y a même des raisons de croire qu'elle est à peu près assurée de manquer tout ce qui en fait la complexité – on serait tenté de dire : l'intérêt ! –, et cela notamment sous l'effet d'une préférence théorique pour le désintéressement qui lui interdit de prendre la mesure des puissances génératrices de l'intérêt. Parce qu'il est trop attaché à défendre et illustrer une certaine « espérance » – quoique à force de se l'entendre dire, il ait fini par choisir de le dénier[5] –, l'humanisme théorique ne peut se résoudre à voir le don « tel qu'il est ». Or il n'est pas sûr que toutes les arrière-pensées dont on charge indûment l'analyse trouvent même leur compte dans cette distorsion générale. Faut-il le dire ? Il n'entre en aucun cas dans cette critique l'idée parfaitement sotte qu'il se pourrait concevoir quelque chose comme une science sociale « axiologiquement neutre » et vierge de toute politique. Mais à défaut de mettre au clair les rapports – nécessaires – du scientifique et de l'extrascientifique dans une construction de science sociale, à défaut de préciser comment devrait s'agencer leur délicat équilibre, il est simplement question de dire qu'en tout état de cause, les meilleures intentions du monde ne gagnent rien à se raconter des histoires. Il est fort possible, et même très probable, que les

5. Godbout, par exemple, demande à son lecteur de ne pas céder « au soupçon que nous projetterions sur le don cérémoniel une conception "bienfaisante" du don, et celui aussi que nous verrions le don [altruiste] comme une "économie" alternative à l'économie marchande » [2004, p. 256]. Mais quelques pages auparavant, c'est le même Godbout qui suggère de voir dans « la pensée du don » une arme « pertinente pour résister à la mondialisation marchande » [*ibid*., p. 240]. Le lecteur prend peut-être ici plus concrètement conscience des difficultés rencontrées par l'entreprise de critique du MAUSS…

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

questions du don, de la solidarité et de la réciprocité doivent venir très haut dans l'agenda des sciences sociales à l'époque capitaliste qui est la nôtre – de ce point de vue, il faut reconnaître au MAUSS d'avoir remarquablement choisi ses objets. Il est permis en revanche de douter que le *wishful thinking*, qui consiste à postuler la bonne nature donatrice de l'homme[6] – et à s'en féliciter bien sûr –, offre le meilleur moyen de penser ce qui est et (pour ceux qui le veulent) ce qui devrait être. Et ce doute est d'autant plus légitime que rien par ailleurs ne condamne à l'antinomie ruineuse de l'*Homo donator* et de l'*Homo œconomicus*[7]. C'est à ce moment précis que la pensée spinoziste, qui offre de dissoudre ces alternatives conceptuelles aux propriétés analytiques discutables, se montre des plus utiles, mais évidemment en emmenant dans une direction qui n'est pas faite pour recevoir spontanément les faveurs MAUSSiennes… Car le don vu par Spinoza, comme d'ailleurs toute action humaine, reste infailliblement pris dans l'orbite de l'intérêt souverain. Conserver encore un instant l'attention du lecteur anti-utilitariste après avoir dit cela suppose alors de faire au moins trois choses :

– proposer que l'intérêt est souverain demande en premier lieu d'en indiquer le principe fondamental, et surtout de dire tout ce en quoi il excède le simple intérêt utilitariste – notamment en quoi, pour être un intérêt, il rompt néanmoins avec le paradigme du calcul, et comment, également, il inclut l'intérêt utilitariste comme l'un de ses cas ;

– la deuxième opération à accomplir si l'on veut soutenir que l'intérêt est souverain consiste à montrer comment, chaque fois qu'on croit avoir affaire à son contraire, c'est tout de même bien lui qui se manifeste – autrement dit, éclairer le paradoxe apparent selon lequel une activité fondamentalement intéressée à soi peut passer par le don à autrui ;

– enfin, il faut montrer comment le don intéressé cohabite avec la croyance en son propre désintéressement, c'est-à-dire comment le sujet donateur se dissimule à lui-même ses mobiles véritables, et cela au-delà de l'hypothèse pauvre de la simple hypocrisie, mais par les mécanismes plus subtils du mensonge à soi-même.

Le *conatus*, ou l'intérêt souverain

Proposer que l'intérêt est souverain demande évidemment d'avoir en tête autre chose que l'intérêt utilitariste des économistes, celui-là même

6. Jacques Godbout, en effet, pense pouvoir faire l'hypothèse d'un « instinct naturel du don » : « Nous sommes arrivés […] à faire du don lui-même un postulat. C'est-à-dire à poser une tendance naturelle à donner, une sorte de pulsion de don » [2000, p. 171 – souligné par moi].

7. Puisque cette alternative fait le sous-titre de l'ouvrage de Godbout (*cf. Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus Homo œconomicus*, 2000).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

auquel le MAUSS accorde son exclusive attention et contre lequel il ferraille avec tant de plaisir. Le paradoxe – mais en est-ce vraiment un ? – tient à ce que, par le jeu de l'habituelle complicité des opposés, utilitaristes et anti-utilitaristes sont au moins bien d'accord pour ne considérer qu'une seule forme de l'intérêt : l'intérêt utilitariste précisément ! Or, sous ce principe, il n'est d'autre action intéressée concevable que dans le registre de la poursuite consciente et méthodique d'un avantage individuel, le cas échéant avec les moyens de la rationalité calculatrice. Sans surprise, du paradigme de l'*Homo œconomicus* égoïste et calculateur, on ne tirera rien d'autre que des actions… égoïstes et calculatrices ; en tout cas rien qui puisse ressembler à du don, de la solidarité ou de l'altruisme – et voilà le terrain bien dégagé pour un affrontement aux contours simples et nets. Doit-on vraiment s'étonner que sur la base d'une dichotomie aussi tranchée de l'intérêt et du désintéressement, l'anti-utilitarisme en vienne à faire de l'économie générale des pratiques de Bourdieu une variante de l'économicisme ? Il faut que l'affaire ait été mal engagée dès le début pour en arriver à pareil contresens, au terme d'ailleurs d'un paradoxe qui voit la critique anti-utilitariste tomber elle-même dans le piège de la réduction économiciste qu'elle entend dénoncer. Car si l'objection adressée à l'économie générale des pratiques se méprend à ce point, c'est bien pour n'avoir originellement considéré qu'une idée parfaitement étriquée de l'intérêt. Or la sociologie de l'intérêt redevient intéressante pour peu qu'on sache se donner une idée intéressante de l'intérêt. Et lire l'économie générale des pratiques demande de lui prêter au moins une idée de l'intérêt qui soit adéquate à sa généralité – c'est-à-dire qui dépasse très largement l'étroite circonscription de l'intérêt utilitariste. Or ce concept étendu d'intérêt, ce concept d'intérêt généralisé, on le trouve chez Spinoza : c'est le *conatus*.

Si, comme le dit la proposition 6 de la partie III de l'*Éthique* [É, III, 6], « chaque chose autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être » (*in suo esse perseverare conatur*), alors le conatus représente la forme la plus fondamentale de l'intérêt, l'intérêt de la persévérance, l'intérêt du maintien indéfini dans l'existence. Il est tout à la fois tendance à l'effectuation maximale de ses puissances, force de désir et pôle d'activité. Car dans l'ontologie spinoziste, la puissance infinie de la nature naturante s'exprime au travers et en chaque chose de la nature naturée – au travers de chaque *mode* pour reprendre le lexique de *l'Éthique* ; et chaque mode, en quelque sorte dépositaire d'une part de cette puissance infinie, s'efforce de la réaliser au maximum – comme le dit Deleuze [1968], toujours les modes s'efforcent d'aller au bout de ce qu'ils peuvent. Aussi, à l'image de la nature qui infuse en eux sa puissance, mais évidemment dans le registre de l'hétéronomie et de la finitude qui leur est propre, les modes sont des pôles d'activité. Et quand ces modes sont des hommes, c'est-à-dire des corps suffisamment complexes pour être dotés d'une conscience, ces forces d'agir

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

ont pour corrélat des désirs ; en d'autres termes, l'impulsion désirante est la forme sous laquelle se manifeste l'élan de puissance du conatus. Il n'est donc *rien* que le mode humain n'entreprenne qui n'ait pour force motrice son conatus, et qui d'ailleurs n'en soit la pure et simple expression comme force désirante travaillant *d'abord* exclusivement au service de ce soi dont elle est la réalisation concrète. Ainsi le conatus est le propre de toute existence *en tant qu'elle est fondamentalement intéressée à elle-même*, il est la manifestation de son égocentrisme foncier. Une chose vit tout entière pour elle-même, voilà ce dont son conatus est *l'affirmation*.

Intérêt le plus fondamental, intérêt générique de l'existence, le conatus est par suite un intérêt matriciel. Tous les intérêts spécifiques en dérivent par actualisation. Car, un peu à l'image d'une libido généralisée et désexualisée, le conatus essentiel, celui qui est énoncé dans *l'Éthique* [III, 6], est une énergie amorphe en attente de ses mises en forme, une force désirante mais encore intransitive. Cette énergie devient impulsion en vue d'une action spécifique, et cette force trouve ses points d'application par un procès d'actualisation qui est constitutif de la relation d'objet, et détermine le mode considéré à s'efforcer de persévérer dans l'être *in concreto*, c'est-à-dire en tant que ceci ou cela, et par la poursuite active de ceci ou cela. Toutes ces spécifications du conatus essentiel sont les traductions en intérêts pratiques de l'intérêt fondamental de la persévérance. Il est donc possible de donner ce fondement spinoziste à l'économie générale des pratiques en disant que toute action étant, dans l'ontologie de l'activité, un mouvement de l'existence, une manifestation conative, toute action répond par conséquent non pas à une raison d'agir, mais à un mobile d'agir qui est, par dérivation du conatus, un *intérêt à agir*. Ce paradigme du conatus-intérêt généralisé ne fait donc en aucun cas retour à la version utilitariste de l'intérêt, avec ses actions pleinement conscientes, délibérées, voire rationnelles en finalité. Il propose que les mobiles de l'action sont des intérêts en tant qu'ils manifestent absolument tous la préoccupation fondamentale d'une existence pour elle-même, et cela d'une manière dont Spinoza dit assez qu'elle est rarement lucide – une partie entière de *l'Éthique* est consacrée aux errements de la servitude passionnelle –, qu'elle est le plus souvent aveugle (« les hommes sont conscients de leurs actes mais ignorants des causes qui les déterminent », dit la scolie II, 35 de *l'Éthique*), qu'elle est même parfois contre-productive, voire carrément aberrante – la philosophie de Spinoza est parfaitement ignorante de l'idée de péché mais elle ne sait que trop combien les hommes peuvent « se manquer à eux-mêmes », c'est-à-dire aux réquisits vrais de leur persévérance. L'intérêt-conatus n'est incompatible ni avec la rationalité instrumentale ni même avec une forme supérieure de raison – toute l'œuvre de Spinoza n'a-t-elle pas finalement pour unique objectif la (difficile) conquête d'une existence *ex ductu rationis* ? –, mais rien ne lui garantit, et c'est une litote, d'en trouver spontanément les voies.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Il ne peut pas même revendiquer la maîtrise simplement cognitive de ses impulsions, et c'est le plus souvent sous l'effet de déterminations dont le principe lui échappe presque totalement qu'il est conduit à s'orienter vers telle ou telle chose – bien plus souvent qu'il ne l'imagine, le conatus est opaque à lui-même et, littéralement, il ne sait pas ce qu'il fait. Est-ce assez dire pour que ce concept étendu de l'intérêt ne soit plus ramené à la fausse généralité utilitariste ?

Évaluer sans calculer, apprécier sans mesurer

Il reste pourtant une difficulté à lever si l'on veut écarter définitivement cette mauvaise réduction, et cette difficulté tient au fait qu'étant un intérêt, le conatus noue un rapport cognitif au monde qui est nécessairement évaluateur. Or, prédiquer le conatus d'un rapport au monde évaluateur, actif jusque dans les actions et les relations qu'on dit désintéressées, c'est à la fois déployer de manière conséquente la logique de l'intérêt généralisé et par là même courir le risque maximal de l'assimilation à l'utilitarisme – « s'ils évaluent, c'est donc bien qu'ils calculent ! » s'exclamera sans doute l'anti-utilitariste…

Or cette inférence n'a rien de nécessaire. Mais pour s'en convaincre il importe de dire la nature particulière des évaluations conatives, c'est-à-dire de préciser les opérations mentales que celles-ci mettent en œuvre. Ces évaluations non utilitaristes du conatus-intérêt généralisé ressortissent typiquement à ce genre d'opérations que Bourdieu regroupe sous la catégorie de sens pratique : elles réalisent dans l'ordre cognitif ce que l'*habitus* accomplit dans l'ordre de la pratique agie. Seul leur principe permet de répondre à la question de savoir ce qui se passe dans une relation réciprocitaire – d'amour ou d'amitié par exemple – où, *par construction*, on ne compte pas, on ne mesure pas, et où pourtant en permanence sont produits des jugements mais implicites, jugement d'équivalence, d'équilibre et de déséquilibre, qui déterminent les parties à se trouver satisfaites ou insatisfaites de la relation et, en conséquence, à choisir de la reconduire ou de l'interrompre. En d'autres termes, quelles sont les opérations mentales associées à tout ce travail de l'implicite, à tous ces jugements évaluateurs qui, évidemment, ne peuvent être dits, mais qui ne sont même pas pensés comme tels par les agents concernés – ceux-là qu'on appelle d'ailleurs si bien « les intéressés » ?

Je suggère de nommer *timesis* cette sorte de complément de l'habitus qui, comme son nom l'indique, a à voir avec le problème de la valeur, de l'estimation, et prend en charge des opérations d'évaluation qui sont nécessairement corrélatives de l'implication intéressée d'un conatus agissant. Procédant de la même logique que Bourdieu avait posée à propos de l'habitus, la *timesis* évalue sans posséder le principe de ses évaluations, c'est-à-dire en restant

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

toujours en deçà de l'explicitation des critères et des opérations de l'évaluation. De même que l'habitus est « un principe générateur et organisateur de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre » [Bourdieu, 1980, p. 86], de même la *timesis* produit des évaluations sans procéder à des mesures et juge des équivalences sans dresser des bilans. Ce sens évaluatif – ce sens timétique qui n'est pas autre chose qu'une composante du sens pratique – est cela même qui permet aux agents de se mouvoir dans l'espace de la réciprocité sans le dévoyer en économicité, mais sans non plus qu'on doive supposer l'abolition de leur conatus et la renonciation à toute forme d'intérêt. C'est pourquoi la question timétique est d'une importance si décisive pour sauver l'intérêt de la réduction à « l'axiomatique de l'intérêt, elle-même réduite à une comptabilité analytique » [Caillé, 1996, p. 46], où retournent presque systématiquement les travaux anti-utilitaristes. La *timesis* est un opérateur cognitif adéquat à une économie de la satisfaction qui n'est pas pour autant une arithmétique des plaisirs et des peines. Elle est cette forme d'évaluation qui rend compatibles intérêt (au sens du conatus) et « désintéressement » dans des relations réciprocitaires qui seraient immédiatement détruites comme telles par le passage à la mesure et au calcul *explicites*. On peut en formuler autrement les propriétés en disant que les opérations de l'évaluation timétique demeurent floues par nature et sont par construction non maîtrisables parce que les objets sur lesquels elles portent sont non métrisables – c'est-à-dire hors de toute métrique. Les objets de l'amour, de l'amitié ou de la réciprocité sont, non pas objectivement bien sûr, mais décisoirement placés hors de toute métrique. Par conséquent les évaluations qui portent sur eux – et il y en a puisque ces objets sont saisis par des conatus ! – ne sont pas maîtrisables. Maîtriser signifie qu'on a métrisé, c'est-à-dire qu'on est sorti du registre de l'évaluation timétique pour entrer dans le registre de l'évaluation économique – celui du donnant-donnant et de ses bilans bien posés.

L'intérêt utilitariste, ou le conatus *parvenu au stade méthodique*

Il reste une dernière chose à faire pour achever de séparer l'intérêt conatif de l'intérêt utilitariste : il s'agit, après les avoir distingués, de situer le second par rapport au premier – une autre manière de marquer leur différence. Disons, pour faire simple, qu'il y a de l'un à l'autre la même sorte d'écart que du général au particulier. Et pour cause : le conatus essentiel, cette force générique et intransitive d'exister, est la matrice d'où sont issus, par des processus de mise en forme d'ailleurs fondamentalement sociaux, tous les efforts spécifiques, c'est-à-dire tous les désirs d'objet et les intérêts à les poursuivre. Plutôt que de désirs d'objet, peut-être vaudrait-il mieux parler

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

de régimes de désir, dans lesquels on inclurait aussi bien les désirs de choses matérielles ou de choses symboliques – comme la gloire et la réputation –, mais aussi les désirs vocationnels, désirs de persévérer en tant que tel ou tel type particulier de l'être social (en tant que capitaine d'industrie ou en tant qu'homme politique par exemple), et toutes les formes d'élan *dirigé* qui sont le propre des conatus *actualisés*. Dans cette perspective, l'intérêt utilitariste n'est qu'une mise en forme historique particulière, d'ailleurs tard venue, de l'intérêt-conatus générique. Elle a ceci de spécifique qu'elle se caractérise moins par un certain type d'objet poursuivi que par un *modus operandi*. En effet, c'est par l'acquisition d'une disposition très particulière que l'intérêt fondamental du conatus prend la forme de l'intérêt utilitariste, à savoir en se manifestant à la conscience comme projet saisissable par la réflexivité, dont les tenants et aboutissants seront méthodiquement envisagés, jusqu'à reformuler l'action sous l'espèce d'un *problème*. L'émergence de cette disposition calculatrice est elle-même le produit d'un long travail historique dont on pourrait prendre l'intuition générale dans la thèse du procès de civilisation des mœurs. Le refrènement des bouffées violentes, la déprise de l'immédiateté colérique, l'adoption du point de vue *forward looking* et surtout la logique du détour et de l'investissement – c'est-à-dire de la renonciation à saisir tout de suite, en vue d'un gain différé – sont selon Elias [1975] les co-produits d'une évolution marquée par la densification des interactions sociales et l'inscription des individus dans des chaînes de dépendance en constant allongement. « Ne pas rompre » devient l'impératif de la persévérance dans la vie sociale, une sorte de préalable à la poursuite des autres intérêts spécifiques. De là le développement d'un habitus de la composition et de l'avenir à ne pas insulter. De sorte que, pour sortir d'une autre antinomie fâcheuse – celle de la passion et des intérêts –, on pourrait dire que le calcul, c'est de la passion trempée par l'apprentissage de l'interdépendance. Et l'intérêt calculateur, c'est le conatus parvenu au stade méthodique.

Le don, ou les puissances métamorphiques du *conatus*

S'il est entendu que l'intérêt-conatus n'est pas l'intérêt utilitariste, il reste à comprendre le paradoxe qui conduit ce pour-soi fondamental à prendre phénoménalement la figure de la déhiscence. Comme toujours, le paradoxe n'est qu'apparent, du moins pour peu qu'on ne sous-estime pas, comme trop souvent l'anti-utilitarisme, la ductilité de l'intérêt ni ses capacités de métamorphose. Pour en prendre la mesure, et aussi saisir en elles toute la part des déterminations sociales, tout le travail historique dont elles sont les produits, il est utile de retourner au cœur du paradoxe d'un conatus qui est force de désir autocentrée, impulsion à prendre, et pourtant capable de donner.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Du don/contre-don aux champs : une économie générale de la violence conative

Que le conatus soit immédiatement une force de désir, c'est bien ce que nous disent conjointement *l'Éthique* [III, 7] – « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » – et la définition 1 des affects – « le désir est l'essence de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même à accomplir une action ». S'il y a bien un paradoxe du conatus donateur, c'est parce que l'effort ontologique en vue de la persévérance, en tant qu'il est fondamentalement préoccupation de soi et recherche de l'avantage pour soi, s'exprime d'abord dans un rapport pratique au monde qui est spontanément pronateur, captateur. Dans son élan le plus brut, le conatus prend pour soi, son geste premier est de « mettre la main sur ». Il est captation et dévoration, appropriation du monde et absorption. Le problème originel du social naît alors avec l'entrechoquement de conatus pronateurs antagonistes, avec la généralisation des pronations de choses disputées. La pulsion pronatrice élémentaire, qui est cette action la plus spontanée du conatus, est donc à la fois la donnée de base – une donnée « d'essence », nous dit Spinoza [É, III, 7] – et le « problème » à régler – en termes moins commodément fonctionnalistes : le péril social par excellence, le ferment de la décomposition violente du groupe dès lors que la quête conative de l'avantage pour soi menace en permanence de dégénérer en avantage pris sur les autres.

Il est alors permis, et cela sans céder à aucun évolutionnisme ni fonctionnalisme, de regarder les trajectoires civilisationnelles sous la perspective d'une *économie générale de la violence conative*, et plus particulièrement comme l'histoire des inventions institutionnelles de régulation de la violence pronatrice. Or, sous ce rapport, le don/contre-don est peut-être l'une des toutes premières « trouvailles civilisationnelles » d'accommodation des pulsions de pronation des conatus. Il suffit, pour en juger, de considérer les multiples opérations qu'il accomplit simultanément : 1) il prohibe le prendre sauvage, acte antisocial par excellence ; 2) il lui substitue le recevoir, et il n'est plus une chose acquise d'autrui qui puisse l'être autrement que d'avoir été *reçue* ; 3) il promeut le donner comme le geste de paix par excellence, donc le plus conforme aux réquisitions de la persévérance du groupe ; 4) enfin il détourne les énergies conatives des buts antisociaux de la conquête de choses vers les buts socialement légitimes de la conquête de prestige. Bref, il règle le problème de la pronation anarchique par une formidable opération de sublimation sociale puisque les pulsions élémentaires du conatus, spontanément orientées vers la prise sauvage de choses, sont non pas purement et simplement barrées – option qui demanderait de leur opposer une énergie équivalente, c'est-à-dire phénoménale –, mais détournées et redirigées vers des objets plus élevés. Entendre : *socialement*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

plus élevés, et qui sont déclarés tels parce qu'ils sont moins dangereux, en d'autres termes plus susceptibles de maintenir la cohésion du groupe : non plus des choses matérielles, mais des objets symboliques, prestige, gloire, et en dernière analyse approbation du groupe. Si le don/contre-don est ainsi une solution praticable, on pourrait même dire économe, de régulation de la violence, c'est donc parce que plutôt que de se mettre en travers de l'élan des conatus, il prend le parti de leur *accorder quelque chose*. La pulsion de l'avantage pour soi, qui est le propre du conatus, n'abdique pas dans le don/contre-don : elle y trouve son compte, mais sous une forme désormais compatible avec la persévérance du groupe.

C'est ce schéma fondamental de sublimation-symbolisation des pulsions pronatrices du conatus que vont reproduire maintes autres institutions à la suite du don/contre-don – auquel son antériorité donne alors une sorte de statut de paradigme en la matière. Tout au long de leur trajectoire civilisationnelle, les sociétés tentent de réguler la violence par les méthodes de la symbolisation et notamment par l'instauration de sphères dédiées particulières où il est licite pour les individus de s'adonner à la recherche d'un certain type d'avantage personnel, c'est-à-dire de laisser s'exprimer les pulsions conatives du « pour soi », mais convenablement mises en forme. Ces sphères qui sont les exutoires, les vases d'expansion d'énergies conquérantes et comprétendantes, sont les théâtres d'une agonistique instituée. Toutes ces scènes sont des lieux d'expression légitime des désirs de conquérir « pour soi ». Toutes proposent le même bien symbolique générique du prestige à ces désirs de capture, mais sous des formes différenciées, définies localement, gloires respectives de l'artiste, du sportif, du prélat ou du capitaine d'industrie. La plupart des espaces sociaux que Bourdieu a rassemblés sous le vocable de champs se trouvent répondre à cet impératif de bonne organisation des investissements conatifs pronateurs, sans bien sûr qu'ils aient jamais été créés à cette fin expresse – par quel ingénieur social éclairé ? Ces champs sont d'ailleurs en eux-mêmes des domaines d'actualisation du conatus qui y trouve des définitions du désirable et des déterminations vocationnelles – des *illusio* à contracter. Ainsi les champs, *simultanément*, *actualisent* et *socialisent* les conatus, en mettant en forme leurs pulsions élémentaires et en dirigeant leurs énergies en direction d'objets licites, à la conquête desquels il est légitime de s'efforcer, parce que ce sont des objets dont la dispute est *réglée* et ne menace pas la cohésion du groupe.

Hors agonistique et pourtant intéressé : le don « moral »

Pour autant, tous les désirs ne se laissent pas saisir par cette organisation instituée de la violence conative et par cette stratégie de substitution. Il est des régulations du conatus qui ne peuvent prendre la forme d'une agonistique ouverte, d'une compétition déclarée. La morale du don et du

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

désintéressement est l'une de ces régulations qui parviennent à obtenir une reddition apparente du conatus, sous la forme d'un renoncement à prendre pour soi, mais en lui accordant malgré tout quelque chose, puisqu'il n'est pas d'action sans un intérêt à agir. Or la difficulté spécifique de la morale altruiste réside bien dans ce fait qu'elle s'interdit *par définition* d'offrir des profits de substitution publics – des trophées – alors même qu'elle ne peut pas ne pas proposer de profits si elle veut mettre en mouvement des individus – ici comme individus charitables.

Heureusement, la morale du don peut compter sur le secours de mécanismes très puissants de la vie passionnelle, mécanismes interpersonnels et sociaux, dont le commun fondement est donné par la proposition d'émulation des affects [É, III, 27]. D'une manière générale, le bloc des propositions 27 à 30 de la partie III de *l'Éthique* est particulièrement précieux pour soustraire la sociologie de l'intérêt à un reproche de tautologie : dire que l'agent considéré agit ainsi parce qu'il a un intérêt à agir ainsi cesse d'être une répétition improductive dès lors qu'il est possible *d'exhiber* le complexe d'intérêts spécifiques dont l'action procède effectivement. Or *l'Éthique* [III, 27, son scolie, son 3e corollaire et le scolie de celui-ci] nous donne à ce sujet des indications extrêmement précises. « Par le fait même que nous imaginons une chose semblable à nous comme affectée d'un affect donné, nous sommes affectés d'un affect semblable », énonce Spinoza [É, III, 27] dans sa démonstration, en l'un des passages de *l'Éthique* où se nouent peut-être le plus intimement la philosophie et la possibilité d'une science sociale spinoziste. Car le mécanisme de l'imitation des affects – qui est par suite un mécanisme de l'imitation des désirs, puisque le désir est, avec la joie et la tristesse, l'un des trois affects « primaires » chez Spinoza [É, III, scolie] – et dont il ne donne là [É, III, 27] que la formule élémentaire (il peut être considérablement enrichi selon que j'éprouve pour la chose que j'imagine affectée un affect préalable d'amour ou de haine), ce mécanisme est sans doute l'un de ceux dont la puissance génératrice dans le monde social est la plus grande. Incidemment, on aurait tort d'y voir seulement un principe d'influences interpersonnelles « horizontales » et le support d'une sorte d'interactionnisme. La personne dont j'émule l'affect peut avoir été elle-même affectée par toutes sortes de mécanismes proprement sociaux, impliquant tous les effets du pouvoir symbolique, de l'autorité préconstituée, de la puissance spécifique des « grands locuteurs », agissant au travers de sa constitution affective – son *ingenium* – elle-même socio-biographiquement déterminée. Aussi influences verticales et influences horizontales se mêlent-elles dans la propagation sociale des affects, les secondes contribuant parfois, par « agrégation », au renforcement des premières.

Pour la part d'interaction locale, interpersonnelle, qui fait le cœur du mécanisme élémentaire, l'argument de *l'Éthique* [III, 27] consiste en ce qu'imaginer l'affect d'autrui conduit d'une certaine manière à le faire vivre

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

en soi, et pour finir à l'émuler. Or c'est peu dire que l'effet d'émulation peut se montrer déterminant dans le déclenchement du don « moral[8] », ou du don charitable. Car « cette imitation des affects quand elle se rapporte à la tristesse s'appelle pitié » [É, III, 27, scolie]. Or, ajoute le 3e corollaire, « une chose qui nous fait pitié, nous nous efforçons autant que nous pouvons de la délivrer du malheur » et – scolie du corollaire – « cette volonté ou appétit de faire du bien, qui naît de ce que nous fait pitié la chose à laquelle nous voulons faire du bien, s'appelle bienveillance ». Les choses sont donc tout à fait claires : j'ai un intérêt très personnel à donner à autrui pour soulager sa misère car, par émulation, le spectacle de sa tristesse m'affecte de tristesse à mon tour. La tristesse d'autrui a donc été causante de mon affect triste. Mais c'est mon affect triste *à moi* qui est maintenant cause de mon action charitable – j'ai été « ému » et par suite je suis mû. Je ne soulage donc autrui qu'à titre instrumental car, en dernière analyse, c'est de *ma* tristesse – mais de ma tristesse induite par *lui* – que je veux me défaire. On voit combien l'analyse spinoziste subvertit l'antinomie de l'égoïsme et de l'altruisme. Certes, ce don je le fais *à autrui*, mais fondamentalement je le fais *pour moi*. Telle est la loi absolument sans faille du conatus, qui n'œuvre jamais qu'à son propre service et ne connaît d'autre « cause » que la sienne. Or le conatus est un élan d'expansion *ou* de résistance aux diminutions de puissance qui lui sont infligées par les choses extérieures, il est effort de rechercher les affects joyeux et de repousser les affects tristes. L'activité la plus fondamentale du conatus tient tout entière dans ce double principe de recherche et d'évitement : « Nous nous efforçons de promouvoir l'avènement de tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la joie, mais nous nous efforçons d'éloigner tout ce qui s'y oppose, c'est-à-dire tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la tristesse » [É, III, 28]. Et le don, fût-il qualifié de « moral », ne saurait y échapper : il se trouve que par le jeu d'une rencontre accidentelle, et sous l'effet des affects tristes qui en ont résulté, la restauration de ma puissance à quoi s'efforce mon conatus passe *hic et nunc* par cet autrui à qui je donne.

On pourrait s'en tenir là tant la situation d'interaction bilatérale pure décrite par *l'Éthique* [III, 27] donne un argument *a fortiori* précisément par son minimalisme même. Il est bien évident que l'introduction de mécanismes proprement sociaux ne peut qu'intensifier les intérêts de donation. Et c'est bien dans cette direction que *l'Éthique* fait aussitôt mouvement : « Nous nous efforcerons d'accomplir tout ce que nous imaginons être considéré avec joie par les hommes » [III, 29]. Il n'y a là qu'un prolongement de la logique amorcée précédemment [É, III, 27] puisque s'efforcer d'accomplir ce qui rend les autres joyeux, c'est se procurer à soi-même la joie qui en procédera par émulation. Or voilà qui ouvre, par étapes, sur toute une

8. Pour reprendre la qualification de Marcel Hénaff dans *le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* [2002].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

sociologie de la reconnaissance, dont les corrélats psychiques sont les suivants : « Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de joie, il sera affecté de joie accompagnée de l'idée de lui-même comme cause ; autrement dit il se contemplera lui-même avec joie » [É, III, 30]. Avoir l'idée de soi-même comme cause de la joie d'autrui, et pouvoir jouir subséquemment de se contempler soi-même avec joie : n'est-ce pas là un intérêt psychique très puissant et très suffisant à déclencher l'action donatrice ? « Nous trouvons du charme au sentiment d'avoir fait un peu de bien », nous dit Sénèque dans *les Bienfaits* ; « l'esprit, poursuit-il, est tout environné par la beauté rayonnante [du bien] ; et, charmé, émerveillé de sa lumière, il se sent transporté » [Sénèque, IV, XXII, 2, p. 488]… Mais pour avoir le fin mot de ce transport, il vaut mieux s'adresser à Spinoza qu'à Sénèque – il est vrai que *les Bienfaits* sont une longue apologie du don désintéressé et de la générosité pure…

Un humaniste du don qui passerait par là et voudrait encore sauver l'idée du désintéressement pourrait alors être tenté de se demander si cet intérêt résistant n'est toutefois pas la marque d'un individu demeurant regrettablement dans l'hétéronomie passionnelle… et donc une imperfection dépassable ! Bien sûr il n'en est rien. Les intérêts dérivent directement du conatus et le conatus est l'essence actuelle de l'homme [É, III, 7]. L'homme conduit par la raison n'est pas plus que l'ignorant affranchi de son conatus – idée en soi simplement absurde. En revanche, l'*Homo liber* est installé dans un tout autre régime du conatus. À lui aussi il arrive de donner, mais selon de tout autres déterminations. Le don sous le régime de la servitude passionnelle procédait de la contagion incontrôlée des affects tristes. C'est précisément ce dont l'homme libre se garde : « La pitié chez un homme qui vit sous la conduite de la raison est en elle-même mauvaise » [É, IV, 50]. Comment en irait-il autrement, nous dit la démonstration, la pitié est un affect triste, et les affects tristes sont mauvais en eux-mêmes… Libre traduction : les effusions de la commisération ne sont bonnes que pour une morale sentimentale. Et *l'Éthique* enfonce le clou, quitte à déstabiliser un peu plus quelques « évidences » morales bien établies : « Il suit de là que l'homme qui vit sous le commandement de la raison s'efforce autant qu'il le peut de n'être pas touché par la pitié » [É, IV, 50, corollaire]. Et comme la subversion spinoziste de la morale ordinaire ne s'arrêtera pas en si bon chemin, *l'Éthique* s'en prend maintenant à l'autre obligation sacrée de la trilogie maussienne, celle de recevoir : « L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'emploie autant qu'il le peut à décliner leurs bienfaits » [É, IV, 70]. On imagine sans peine la rudesse du coup pour le lecteur MAUSSien ! Il est pourtant d'une parfaite logique. Démonstration : « Chacun juge d'après son tempérament de ce qui est bon ; donc l'ignorant qui a fait du bien à quelqu'un estimera ce bien d'après son propre tempérament, et s'il le voit tenu en moindre estime par celui à qui il l'a donné, il sera triste » [É, IV, 70].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

En d'autres termes, recevoir les bienfaits d'un ignorant, c'est s'exposer à des demandes de reconnaissance anarchiques et imprévisibles, produites par des affects en désordre. Cruel éclairage sur la vérité des dons réciproques : « La reconnaissance qu'ont les uns pour les autres les hommes menés par le désir aveugle est la plupart du temps un trafic, autrement dit une piperie, plutôt que de la reconnaissance » [É, IV, 70, scolie]…

Mais alors, le don sous la conduite de la raison est-il possible ? Oui, il l'est, mais à l'écart des affects tristes et des trafics de reconnaissance. Il l'est parce que « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. De tout cela il résulte que les hommes qui recherchent leur utile propre sous la conduite de la raison ne poursuivent rien pour eux-mêmes qu'ils ne le désirent aussi pour les autres » [É, IV, 18, scolie], et « le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres » [É, IV, 37]. Il ne faut pas se tromper sur le sens des mots qu'utilise Spinoza. Sa vertu n'a rien à voir avec quoi que ce soit qui serait de l'ordre de l'observance morale. Pour Spinoza, il n'est de vertu que la recherche de la puissance active conformément à l'essence conative de l'homme : « Absolument parlant, agir par vertu n'est en nous rien d'autre qu'agir, vivre, conserver son être (trois façons de dire la même chose) sous la conduite de la raison, et ce conformément au fondement qui consiste à rechercher ce qui est proprement utile à soi » [É, IV, 24]. Et voici révélée la nature profonde du spinozisme – non sans saveur à l'occasion d'un débat avec l'anti-utilitarisme. Car, oui, le spinozisme est un utilitarisme, mais un *utilitarisme de la puissance*. La vertu y coïncide avec l'utilité, mais avec l'utilité du conatus, c'est-à-dire avec tout ce qui étend sa puissance d'agir. Aussi, pour reprendre la formule lumineuse de Deleuze [1981] qui souligne sa différence radicale d'avec la morale, l'éthique de Spinoza n'est pas un discours de l'observance ou du devoir, elle est une théorie de la puissance. « Sous la conduite de la raison », seul régime adéquat à la recherche de la vertu, les hommes découvrent alors la coïncidence de leurs « utiles propres », et par là même la possibilité de sortir de la pronation conflictuelle, de la prise aux dépens d'autrui qui les emportaient sous le régime de la servitude passionnelle. Lus par un économiste, la scolie de la proposition 18 et la proposition 37 de la partie IV de *l'Éthique* énoncent donc cette thèse forte que ce que les hommes *conduits par la raison* poursuivent est un bien non rival à externalités positives. Ce qui signifie non seulement que ce bien est éminemment partageable, mais que de le partager ne me prive de rien, bien au contraire : je ne m'en trouve que mieux. Par opposition au don de servitude[9], le don de fortitude[10] est un

9. « L'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects, je l'appelle servitude » [E, IV, préface].

10. « Toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'esprit en tant qu'il comprend [c'est-à-dire sous la conduite de la raison – F. L.], je les rapporte à la fortitude » [E, III, 59, scolie].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

don d'universalité, qui n'a pas la sélectivité des trafics de reconnaissance : « L'homme libre s'emploie à s'attacher d'amitiés *tous* les autres hommes, et non pas à rendre aux hommes des bienfaits qu'ils jugent égaux d'après leurs affects » [É, IV, 70, dem. – c'est moi qui souligne]. Le conatus s'est-il évaporé dans cette affaire ? Tout au contraire ! Il est porté à un régime supérieur de puissance. On voit donc le déplacement conceptuel qu'opère Spinoza. L'antinomie de l'intérêt et du désintéressement est totalement abandonnée. Il n'y aurait pas de pire contresens que de vouloir la faire correspondre au couple ignorant/homme libre. La vraie césure passe entre deux régimes d'affect : passif ou actif ? En régime de servitude, le conatus peut être déterminé à donner mais sous l'effet d'affects passifs, c'est-à-dire de causes extérieures, hors de son entendement. En régime de fortitude, l'homme libre donne parce que le conatus éclairé a compris que le bien d'autrui accroît son bien propre. Mais, servitude ou fortitude, c'est toujours le conatus qui affirme son droit. Et c'est toujours l'intérêt, sous une forme ou sous une autre, qui a la parole.

Le mensonge à soi-même de l'intérêt au désintéressement

Que l'intérêt soit souverain jusque dans les gestes de donation en apparence les plus désintéressés ne préjuge rien quant au degré de conscience que s'en forment les donateurs. Assurément le spectre peut être largement ouvert en cette matière, depuis la franche hypocrisie jusqu'au parfait enchantement. Il reste donc à se demander par quels mécanismes l'esprit accommode la présence simultanée des idées pourtant contradictoires liées à la croyance en son désintéressement et à la conscience – au degré qui est la sienne – de sa prise d'intérêt. La solution à cette contradiction apparente repose sur des mécanismes inséparablement psychiques et sociaux. En sorte qu'il faut ici mettre au jour à la fois les structures mentales et les structures sociales de la duplicité – où duplicité est à entendre non pas comme intention déceptive mais comme présence du double, du dédoublé.

Le point de départ de cette entreprise réside sans doute dans l'abandon des représentations unitaires de la conscience, particulièrement prégnantes pour tous ceux qui lui prêtent d'être l'instance du contrôle, de la volonté et de la décision. Si donc on veut comprendre comment sont accommodées les contradictions de l'action morale en général, et de l'action donatrice en particulier, impossible, comme toute action, sans profit spécifique et pourtant explicitement conçue comme renonçant à tout avantage pour soi, alors il faut sortir du paradigme de la conscience souveraine, abandonner tous ses corrélats d'unité et cesser de voir l'action comme décision univoque, comme problème résolu en un choix unique, cela pour en arriver à considérer la détermination de l'action sous l'espèce du *multiple*, qui seul peut

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

donner accès à des états mentaux comme l'ambivalence ou le mensonge à soi-même. De ce point de vue, la philosophie de l'esprit de Spinoza nous invite à regarder la conscience non plus comme une instance de décision et de contrôle, mais comme une instance d'enregistrement, perspective qui rend alors beaucoup plus aisé d'envisager pour une action, et pour l'idée que l'agent s'en fait, la co-présence de déterminations multiples, hétérogènes, voire contradictoires. À la conscience-commandement se substitue alors la psyché-champ de bataille, lieu de l'affrontement de puissances affectives, à partir desquelles peuvent être pensés les compromis d'accommodation des conflits psychiques – comme ceux de la duperie de soi qu'on trouve derrière l'intérêt au désintéressement.

La perspective spinoziste est donc celle d'une agonistique intérieure des affects. Sur la scène de la psyché-champ de bataille s'affrontent alors les affects respectivement liés à l'intérêt et au désintéressement. Ramond [1995] a particulièrement insisté sur ce caractère quantitatif de la philosophie de Spinoza : la scène de la psyché, et les conflits d'affects qui s'y jouent, comme toute chose dans le monde, est régie par le principe de la mesure des puissances. « Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer », indique *l'Éthique* [IV, 7], qui donne ici, sous sa forme la plus générale, l'une des principales lois gouvernant la vie psychique, ensuite déclinée par les propositions 8 à 18 de la partie IV où se trouvent exposées les diverses configurations de rapport de force susceptibles de s'établir entre affects – selon que leur cause est imaginée présente ou absente, certaine ou contingente, plus ou moins éloignée dans le futur ou le passé, etc. Avec une mention spéciale pour la proposition 14 qui rappelle l'impuissance de la raison, c'est-à-dire l'incapacité de la connaissance vraie, en tant que telle, à réduire par elle-même aucun affect : « La connaissance vraie du bien et du mal ne saurait réprimer aucun affect en tant qu'elle est vraie mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect. »

On peut le dire maintenant plus aisément : cette agonistique quantitative des affects est l'opérateur concret de la *timesis*. C'est bien ce dont la démonstration de la proposition 10 donne l'intuition quand elle évoque la façon dont les hommes se rendent « des bienfaits *qu'ils jugent égaux d'après leurs affects*[11] ». Les jugements d'équivalence qui sont élaborés dans les relations réciprocitaires, où sont timétiquement « jaugées » des prestations croisées, sont en effet le produit non de mesures explicites mais d'appréciation *par les affects*. L'équivalence satisfaisante est conclue tant que la résultante affective qui synthétise les coûts de donner – car il en coûte toujours au conatus de se défaire de quelque chose – et les profits du retour, c'est-à-dire qui pèse des affects joyeux et des affects tristes, ne passe pas

11. C'est moi qui souligne.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

dans le rouge. La psyché n'est que le *lieu* de cette mesure des puissances affectives ; c'est dire si le jugement timétique échappe à toute maîtrise active de la conscience et à toute forme de calcul explicite. La *timesis* n'est donc pas qu'une solution simplement nominale destinée à mieux faire passer les apories, déguisées en jeux de mots, d'une « évaluation sans mesure » ou d'une « appréciation sans calcul ». Si ces oxymores apparents à vrai dire n'en sont pas, c'est parce qu'on peut indiquer les processus concrets qui les font opérer, et c'est parce qu'il y a effectivement de l'évaluation hors d'un esprit humain délibérément évaluateur. On pourrait dire que la nature en est le vrai « sujet » puisque ces évaluations sont le fait de toute confrontation de puissances et que toute rencontre antagoniste de choses se résout en une issue qui, faisant triompher la plus forte, consiste *de facto* en une évaluation. Ainsi des luttes intrapsychiques d'affects dont le « sujet » humain – le sujet *subditus*, pour ne pas dire simplement *substratum*, comme on parle du « sujet » de l'expérience – ne fait qu'enregistrer passivement les résultantes, c'est-à-dire les évaluations.

Le don ne fait pas exception à cette détermination commune : l'affrontement dans l'esprit de la croyance enchantée au désintéressement et de la croyance lucide en l'intérêt – et de leurs puissances affectives associées – y est régi par la loi de l'affect le plus fort. À ce propos et s'agissant de la duperie de soi, Martine de Gaudemar [2001, p. 97] retrouve, par d'autres voies, une intuition profondément spinoziste lorsqu'elle suggère que « la croyance est conservée dans la mesure du plaisir qu'elle procure ». C'est bien ainsi, en effet, qu'on pourrait comprendre, par exemple, la survivance de la croyance et du comportement superstitieux simultanément à leur critique rationnelle et en dépit de la conviction réelle que cette critique est bien fondée. C'est que la croyance superstitieuse produit un plaisir spécifique – un plaisir anxiolytique notamment – qui l'emporte sur celui de la connaissance lucide – qui, en raison de ce qu'indique la proposition 14 de la partie IV de *l'Éthique*, ne parvient pas à désarmer le comportement aberrant, et reconnu comme tel par le sujet même qui s'y livre. On pourrait également comprendre de cette manière que des agents continuent de régler leurs comportements sur des valeurs comme si elles étaient absolues alors même que par ailleurs, ils les savent relatives. L'illustration type de cette persistance de la croyance à l'encontre des arguments de la raison – et cela au sein du même individu – est peut-être donnée par le Chéréa de Camus. Contre Caligula qui affirme l'absence de valeur des valeurs, et surtout proclame son désir de vivre *en conséquence*, Chéréa qui connaît la force intellectuelle de la position de Caligula – « il transforme sa philosophie en cadavres et pour notre malheur c'est une philosophie sans objection[12] » – prend néanmoins le parti de « lutter contre une grande idée dont la victoire signifierait la fin

12. Albert Camus, *Caligula*, Gallimard, Folio, acte II, scène 2.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

du monde » [*ibid.*]. Vaincu philosophiquement, mais agissant politiquement, Chéréa ne cache donc rien de son conflit intérieur et de la réalité de ses mobiles : faire comme si ce qui ne vaut pas valait vraiment, et se conformer à cette valeur qu'on sait factice, répond aux puissants affects de la peur et aux intérêts de la vie sociale en paix, c'est-à-dire de la conservation.

Ce sont des mécanismes de cette nature qui sont impliqués au moment de « sélectionner » entre l'interprétation mensongère du désintéressement et sa concurrente lucide de l'intérêt, « sélection » qui n'a évidemment rien d'une délibération introspective ou d'un choix réfléchi comme le voudrait sans doute le paradigme de la conscience raisonnante. On ne saurait davantage envisager quoi que ce soit de l'ordre d'un « désir de croire ». L'idée, à vrai dire, est proche de la contradiction dans les termes : on ne croit pas décisoirement, sauf à ce que la croyance, ou l'adhésion à la croyance, ne s'autodétruise immédiatement du fait même de la décision. S'il n'y a pas de désir de croire, il y a en revanche un *plaisir de croire*, comme l'atteste à sa façon l'expression en apparence anodine mais qu'il faudrait prendre davantage au sérieux : « j'aime à croire… » Or, en effet, le sujet donateur aime à croire à son propre désintéressement, et cela d'autant plus que cet affect de plaisir reçoit la complicité du groupe tout entier. *L'Éthique* donne d'ailleurs explicitement le principe de cet affect de plaisir associé à la croyance au désintéressement, qui n'est pas autre chose que le plaisir directement tiré de l'approbation du groupe : « Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de joie, il sera affecté de joie accompagnée de l'idée de lui-même comme cause ; autrement dit, il se contemplera avec joie » [III, 30]. Et n'est-ce pas là l'essence même du profit de moralité, profit spécifique de désintéressement procuré par le groupe qui rétribue affectivement, et parfois même symboliquement, celui qui, manifestant son renoncement à la prise directe pour soi et son refus ostensible de la violence pronatrice, témoigne sa déférence à l'endroit des réquisits de la persévérance collective. Sur la scène de la psyché-champ de bataille, la lutte des affects de l'intérêt et du désintéressement se dénoue alors en la domination des uns mais sans que celle-ci annule ou fasse disparaître les autres. L'affrontement des affects contraires se résout donc en un certain équilibre de forces, en une résultante, mais qui n'annule aucun de ses termes et peut d'ailleurs parcourir tout le spectre autorisé par les variations de leurs pondérations relatives entre 0 et 1 – y compris les états asymptotiques. L'enchantement parfait, c'est-à-dire l'inconscience totale de sa propre prise d'intérêt, n'est que le passage à la limite du compromis psychique quand le poids relatif de l'affect lucide tend vers zéro. Dans tous les autres cas, pour être dominés, les affects minoritaires n'en continuent pas moins de produire leur travail. De là ce que la psychologie ordinaire appelle, mais non sans pertinence, les « sentiments mêlés ». De là également ce tourment de la conscience brouillée en proie au mensonge à soi-même, incapable à la fois de prendre acte de la vérité

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

ou de l'oublier complètement, et par conséquent de regarder la réalité en face ou de jouir sans réserve de ses illusions.

Il est vrai qu'en matière de don, le combat de croyances, résolu au travers du conflit de leurs affects liés, donne le plus souvent peu de poids dans la résultante finale à l'interprétation lucide. Les intérêts inséparablement psychiques et sociaux – on pourrait dire : les intérêts psychiques socialement déterminés – à ne pas voir le don tel qu'il est sont trop puissants pour donner beaucoup de chances à la vue réaliste. Comme sont trop grands, et trop captieux, les affects de plaisir tirés de l'idée du don tel qu'on voudrait qu'il fût – et tel que le groupe tout entier se convainc collectivement qu'il est. À vrai dire, dans cette affaire, la raison lucide partait battue d'avance – c'est bien ce que nous dit Spinoza [É, IV, 14]. On peut cependant se demander s'il n'y aurait pas lieu là, pour une fois, de se féliciter des impuissances de la raison. Car pour le coup, l'analyse lucide ne parvient pas à nous faire sombrer dans la mélancolie du désenchantement. Ses éclairs de désillusion ne pèsent pas grand-chose à côté des affects joyeux qui nous envahissent lorsque nous donnons – sans savoir exactement ce que nous faisons. Il y a un plaisir spécifique du mensonge à soi-même ou de la simple inconséquence qui nous permet de savoir une chose et de continuer à croire, et à faire, son contraire. Et c'est peut-être tant mieux. En tout cas, ce pourrait être de nature à rassurer les MAUSSiens, qu'on sent parfois inquiets à l'idée du désenchantement et de la perte, perte du désintéressement bien sûr, et qui devraient trouver là de quoi se convaincre qu'il est très peu probable qu'une socio-anthropologie de l'intérêt souverain empêche quiconque de donner, d'aimer et d'être aimé.

Bibliographie

Arnsperger Christian, 2000, « Mauss et l'éthique du don : les enjeux de l'altruisme méthodologique », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 15, *Éthique et économie*, 1er semestre.

Bourdieu Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.

Caillé Alain, 1996, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 8, « L'obligation de donner », 2e semestre.

– 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.

– 2004, « Correspondance » (avec J. Godbout et M. Hénaff), *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 23, « De la reconnaissance », 1er semestre.

Camus Albert, 1958, *Caligula*, Gallimard (réédition Folio), Paris.

Deleuze Gilles, 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris.

– 1981, *Spinoza. Une philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris.

Elias Norbert, 1975, *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

De Gaudemar Martine, 2001, « Duperie de soi et question du sujet », *in* Giovannoni Augustin, *Figures de la duperie de soi*, Kimé, Paris.
Godbout Jacques, 2000, *Le Don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
– 2004, « Correspondance » (avec A. Caillé et M. Hénaff), *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 23.
Hénaff Marcel, 2002, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Le Seuil, Paris.
Lordon Frédéric, 2006, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, Paris.
Ramond Charles, 1995, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, coll. Philosophie d'aujourd'hui, Paris.
Sénèque, *Les Bienfaits*, traduction de Paul Veyne, Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris.
Spinoza, 1979, *Traité politique*, traduction de Pierre-François Moreau, éditions Réplique.
– 1988, *Éthique*, traduction Bernard Pautrat, Le Seuil, coll. L'ordre philosophique, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

QUEL PARADIGME DU DON ? EN CLÉ D'INTÉRÊT OU EN CLÉ DE DON ?

Réponse à Frédéric Lordon

Falafil

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 127 à 137

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-127.htm

Pour citer cet article :

Falafil, « Quel paradigme du don ? En clé d'intérêt ou en clé de don ? Réponse à Frédéric Lordon », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 127-137.
DOI 10.3917/rdm.027.0127

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

QUEL PARADIGME DU DON ? EN CLÉ D'INTÉRÊT OU EN CLÉ DE DON ?
Réponse à Frédéric Lordon

par Falafil[1]

Il faut remercier Frédéric Lordon d'avoir accepté d'entrer en écho avec le MAUSS en le gratifiant d'un beau texte, bien écrit, qui replace de manière évocatrice la question maussienne du don sous l'éclairage d'une philosophie spinoziste ici campée avec puissance et joie. L'objectif de F. Lordon est d'asseoir la possibilité d'une science sociale générale sur une pensée du don et du contre-don. Cet objectif, on le sait, est celui-là même du MAUSS, auquel notre auteur reconnaît le mérite d'avoir exploré cette voie, mais auquel il reproche de l'avoir fait avec naïveté et inconséquence. Pour dépasser ce qu'il considère en somme comme des balbutiements moralisateurs, il faudrait ancrer la pensée du don dans le réalisme lucide de Spinoza et montrer que ce dernier n'est compréhensible que pour qui a « l'oreille un peu structuraliste et même un peu antihumaniste théorique » – coup de chapeau à Althusser qui ne nous rajeunit guère – et, plus généralement, que pour les adeptes de l'économie générale de la pratique de Pierre Bourdieu[2]. Son article s'organise donc en deux parties étroitement liées. La première entend opérer un repérage des inconséquences et des faiblesses théoriques du MAUSS. La seconde veut montrer comment une juste lecture de Spinoza permet précisément de pallier ces faiblesses.

Une lecture du MAUSS qui n'en est évidemment pas une

La première partie, malheureusement, n'incite guère au débat. Prétextant que la discussion critique serait « si difficile dès lors que le *corpus* à saisir [celui du MAUSS] se présente aujourd'hui comme une sédimentation de strates suffisamment diverses, et parfois même contradictoires, pour offrir trop d'échappatoires possibles à l'objection spécifique et circonstanciée », ajoutant que « c'est particulièrement vrai à propos de la question de l'intérêt et du désintéressement au sujet de laquelle Alain Caillé, par exemple, […] aura sensiblement dérivé[3] […] mais, semble-t-il, en se refusant à en prendre acte lui-même pleinement », F. Lordon se dispense de citer aucun

1. Pseudonyme de circonstance de trois MAUSSiens réunis pour ce petit match – en l'espèce : Alain Caillé, Philippe Chanial, Fabien Robertson (*ndlr*).

2. À laquelle F. Lordon se propose de donner un « fondement spinoziste ».

3. Je veux bien, mais en quoi (A.C.) ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

texte déterminé et *a fortiori* de reconstituer le moindre argumentaire précis de tel ou tel auteur du MAUSS. Comme la quasi-totalité des auteurs qui entreprennent une critique du MAUSS, il s'en prend donc à un MAUSS parfaitement imaginaire, celui dont ils aimeraient qu'il existe, tel que dans leurs rêves, pour pouvoir mieux s'en démarquer sans avoir besoin de se fatiguer à lire et à réfléchir, un MAUSS tout simple et simpliste, bon garçon et gentillet qui nierait la force de l'intérêt pour mieux faire l'apologie d'un pur désintéressement, et contre lequel on gagnerait à tous les coups.

Ce type de « lecture » qui ne lit rien est tellement répétitif qu'il en devient à vrai dire lassant. Et particulièrement regrettable chez un auteur qui entend prendre enfin au sérieux la question anthropologique du don. On pourrait s'attendre à ce qu'il s'empare avec avidité et reconnaissance de ce qui a été pensé et produit dans cette direction par le MAUSS depuis vingt-cinq ans – une vraie mine, soit dit en passant – et qu'il ait à cœur de mener une discussion informée et argumentée pour opérer un véritable dépassement s'il y a lieu. Mais il est vrai que F. Lordon veut d'abord nous convaincre que « l'intérêt est souverain » et ne pense qu'à lui. Alors ce que font les autres, les petits camarades dont la place qu'ils occupent dans le champ académique institué (on est bourdieusien ou on ne l'est pas) fait des rivaux et des concurrents supposés…

Pourtant, sur deux des trois points essentiels mis en avant par notre critique, les différences de principe avec le MAUSS sont plus que ténues.

1. Le premier porte sur l'opposition de l'intérêt et du désintéressement, ou encore de l'égoïsme et de l'altruisme, assimilée par Lordon à « l'antinomie ruineuse » de l'*Homo œconomicus* et de l'*Homo donator*. Le MAUSS se tiendrait dans cette antinomie et ne voudrait croire en définitive qu'au désintéressement. Or toute lecture même distraite du MAUSS atteste que son combat constant est justement celui mené contre la mise en opposition dichotomique de l'intérêt et du désintéressement. Résumons en quelques mots : comme Mauss y insiste constamment, le don qu'il dégage est un hybride qui mêle inextricablement intérêt et désintéressement, mais aussi – autre opposition fondamentale, totalement oubliée par Lordon – l'obligation et la liberté. Et non seulement il en *est* ainsi, mais c'est ainsi qu'il *doit en être* – le don tel qu'il est et tel qu'on voudrait qu'il soit –, puisque le don expurgé de l'intérêt personnel dégénère en sacrifice, délesté de l'obligation il se dégrade en acte gratuit et vide de sens et, privé de liberté, se dissout dans le rituel. Le don pensé par le MAUSS, pourtant, accorde-t-il en effet le primat (positif ? normatif ? On ne sait) au désintéressement, « l'inclination [du MAUSS] est-elle trop forte pour ne pas tourner souvent à l'apologie, apologie du désintéressement bien sûr, conçu comme radicalement irréductible à l'intérêt » ? Et la preuve de cette apologie du désintéressement ne réside-t-elle pas dans le fait que A. Caillé préfère parler d'aimance plutôt, non pas que de *désintéressement* – Lordon opère ici un glissement –, mais

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

que d'*intérêt pour autrui* ? À ce stade de la discussion, la seule remarque à effectuer est que Caillé affirme que l'intérêt pour autrui, l'aimance, ne peut pas se déduire de l'intérêt pour soi, pas plus d'ailleurs que l'obligation ou la liberté[4]. On y reviendra.

Un mot quand même. L'antinomie ruineuse, pointée à juste titre par Lordon, ne résulte-t-elle pas en fait – pour l'exprimer dans les termes d'un lecteur attentif de Spinoza, le pragmatiste Dewey – d'une confusion entre le fait d'agir en tant que soi (*as Self*) avec cette fiction selon laquelle on n'agirait que pour soi (*for Self*) [Dewey, 1988, p. 127-129, cité dans Chanial, 2001, chap. 9] ? Critiquer le dualisme entre égoïsme et altruisme, c'est alors avant tout refuser cette fausse antinomie selon laquelle l'homme n'aurait d'autre alternative que d'agir par intérêt, c'est-à-dire égoïstement, avec l'idée de son seul profit personnel en vue, ou d'agir par principe, soit d'une façon désintéressée suivant une loi générale au-dessus de toute considération personnelle. En effet, on peut alors en conclure seulement soit que l'action désintéressée est vouée à dissimuler – aux yeux d'autrui ou même à ses propres yeux – des intérêts personnels, soit qu'elle présuppose que les hommes qui agissent moralement le font sans aucun intérêt. D'où ce dilemme fallacieux de l'action où le moi a un intérêt et celle où il n'en a pas. Or, à l'évidence, le désintéressement n'implique pas l'indifférence, l'absence d'intérêt pour ce que l'on fait. L'homme ne peut agir sans « s'intéresser » à ce qu'il fait. C'est dans une perspective très proche que A. Caillé [1994, p. 265-259] propose, on le sait, de distinguer deux modalités de l'intérêt, « l'intérêt à » – en bref, l'intéressement, qui relève de l'ordre de l'instrumentalité et de l'extériorité par rapport à une activité, et « l'intérêt pour », où l'action est à elle-même sa propre fin.

2. Le deuxième point porte sur les fonctions du don, qui permet de sublimer et de civiliser les conatus qui s'affrontent en instituant un espace de rivalité agonistique réglé. « Sous ce rapport, écrit F. Lordon, le don/contre-don est peut-être l'une des toutes premières "trouvailles civilisationnelles" d'accommodation des pulsions de pronation des conatus. Il suffit, pour en juger, de considérer les multiples opérations qu'il accomplit simultanément : 1) il prohibe le prendre sauvage, acte antisocial par excellence ; 2) il lui substitue le recevoir, et il n'est plus une chose acquise d'autrui qui puisse l'être autrement que d'avoir été *reçue* ; 3) il promeut le donner comme le geste de paix par excellence, donc le plus conforme aux réquisitions de la persévérance du groupe ; 4) enfin il détourne les énergies conatives des buts antisociaux de la conquête de choses vers les buts socialement légitimes de la conquête de prestige. Bref, il règle le problème de la pronation anarchique par une formidable opération de sublimation sociale […] »

4. Cela n'a d'ailleurs rien en soi de très original : Durkheim soulignait lui aussi qu'« il est aussi impossible de dériver le devoir du bien (et inversement) que de déduire l'altruisme de l'égoïsme » (« Détermination du fait moral », 1963, p. 67).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Eh bien, disons-le autrement, dans les termes récurrents du MAUSS et de l'*Anthropologie du don* de Caillé : le don constitue l'opérateur politique par excellence. Ne sommes-nous pas d'accord ?

Portée et limites de la référence à Spinoza

Alors, si on se débarrasse des mauvaises lectures plus ou moins volontaires, des simulacres d'opposition et des différends en trompe-l'œil, sur quoi porte la différence véritable de Lordon avec le MAUSS ? Car il y en a une, bien sûr. Dont la portée et les enjeux sont suffisamment indiqués par la référence de Lordon à Althusser et Bourdieu ou par ses distances prises avec les conclusions de morale et de sociologie sur lesquelles s'achève l'*Essai sur le don*. Lordon a raison de parler, pour caractériser les positions du MAUSS (et cela vaudrait tout autant pour Mauss) d'« humanisme du don ». Mais quel est le fondement rationnel, s'il en est, de ces choix théoriques et idéologiques effectués respectivement en faveur de l'humanisme du don ou d'un antihumanisme théorique ? Lordon cherche le sien dans une lecture de Spinoza chez lequel il pense pouvoir trouver les ressources théoriques permettant de dépasser à la fois l'antinomie de l'intérêt et du désintéressement, et le privilège indûment accordé au désintéressement. Et cela grâce à l'affirmation de la souveraineté de l'intérêt, mais d'un intérêt qui ne se confond nullement avec l'intérêt utilitariste. Un intérêt premier, tel que résumé par le concept de *conatus*, qui renvoie au désir de tout être de persévérer dans son être, de vivre et d'accroître sa puissance d'agir. « Ainsi le conatus, écrit-il, est le propre de toute existence *en tant qu'elle est fondamentalement intéressée à elle-même*, il est la manifestation de son égocentrisme foncier. Une chose vit tout entière pour elle-même, voilà ce dont son conatus est *l'affirmation*. »

Et qu'opposer en effet à l'idée qu'avant qu'il puisse même se former une tension entre intérêt et désintéressement, il faut que le sujet vive, qu'il ait donc un intérêt à vivre, à vivre en tant que lui-même ? Voilà bien l'intérêt premier dont tout le reste découle et hors duquel rien n'est intelligible. Soit, mais comment penser à partir de ce point de départ, de cet intérêt primordial – si l'on veut à tout prix ranger sous le signe de l'intérêt ce que Spinoza nommait conatus – ce qu'on pourrait appeler les intérêts seconds, et comment se différencient-ils et s'organisent-ils en intérêt pour soi et en intérêt pour autrui ? Tout se joue, à vrai dire, à partir d'une conception de la puissance d'agir, si maigre au bout du compte qu'on ne peut l'accepter comme telle sans y perdre ce qui fait le sens propre de la majorité des actions portées par les hommes. La manière dont le conatus est renvoyé à la conservation de soi a bien sûr une évidence : il s'agit de dire que chaque être a d'abord en vue sa propre conservation, c'est-à-dire sa propre continuation dans

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

l'existence. Il serait absurde de prétendre l'inverse, de dire que chaque être s'efforce, autant qu'il le peut, de disparaître !

Cependant, l'idée que tout agir humain vise essentiellement la conservation est clairement un abus de pensée, une inférence mal maîtrisée. Continuer à exister, se maintenir dans l'être, est bien évidemment la condition *sine qua non* d'une action qui se tient, mais cette condition n'indique rien, par elle-même, sur la manière dont la puissance d'agir va s'exprimer et se rapporter à d'autres puissances. On peut en tirer une préférence : chacun va s'efforcer de persévérer dans son être, autant qu'il lui est possible et pour autant que cette tendance ne contrevient pas aux autres inclinations, mais rien n'indique pour autant que chacun agisse exclusivement en vue de satisfaire cet effort. Rien. Pourtant, Lordon, sous l'autorité supposée de Spinoza, assigne d'emblée une finalité – car c'en est bien une – à cette puissance : qu'elle ne s'exprime, ne sorte d'elle-même que pour tout rapporter à soi, à sa propre conservation et à son propre accroissement.

Pour Lordon, le conatus est « une énergie amorphe en attente de ses mises en forme, une forme désirante mais encore intransitive ». Là, nous ne pouvons qu'être d'accord. Alors pourquoi lui attribuer immédiatement un intérêt spécifique, combien même l'intérêt de sa propre conservation serait l'intérêt « souverain » ? C'est déjà assigner à tout agir une fin à pourvoir. Pourquoi ne pas concevoir plutôt une puissance d'agir qui, en dehors des directions dans lesquelles elle s'inscrit, est d'abord une puissance d'expression, où d'ailleurs la conservation de soi peut se risquer elle-même ? La puissance, telle qu'elle est conçue par Lordon, dans la filiation spinoziste, est réduite à la manière dont chaque être ne sort de lui-même que pour tout ramener à soi ; ainsi le conatus est-il « captation et dévoration, appropriation du monde et absorption ». Bien sûr, chaque être cherche, dans l'inquiétude de sa propre disparition, à se renforcer et à se grandir, à accumuler de la puissance autant que possible ; chacun, rapporté à l'idée de sa mort promise, s'efforce de continuer de vivre. Mais toute la puissance d'agir ne s'épuise pas dans cette direction, loin s'en faut. Il existe constitutivement chez chaque être une puissance d'expression, de dépense, de don, qui ne se ramène jamais à une logique pure de la persévérance. Non pas parce qu'on souhaiterait qu'il en fût ainsi, mais pour la simple et bonne raison que la puissance de chaque être humain déborde sa petite existence, et qu'il faut un certain degré de réductionnisme entêté pour en décider autrement, *ex abrupto*.

La question se compliquerait encore si on la croisait avec celle de la place respective de l'obligation et de la liberté. Il est impossible de développer davantage ici la discussion de l'interprétation de Spinoza que donne F. Lordon. Elle a de la force et de la consistance, mais aussi des limites que nous venons d'indiquer. Bornons-nous à trois remarques ou précisions complémentaires.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

1) Il semble en effet exister des affinités entre Spinoza et la pensée du don. Reste que la tentative de brancher directement Spinoza sur Althusser et sur Bourdieu laisse rêveur (et d'autant plus d'ailleurs que l'un et l'autre ne s'appréciaient guère). Les lecteurs du MAUSS auront vu par exemple, sous la plume de Robert Misrahi, qui a longtemps été le philosophe français spinozien par excellence, se dessiner un tout autre Spinoza que celui de F. Lordon. Un Spinoza maître de joie plus que maître du soupçon, disons. Voilà qui ne prouve rien, ni dans un sens ni dans l'autre, assurément, mais qui suffit à suggérer que l'interprétation proposée par notre critique aurait plus de force si elle se situait elle-même parmi d'autres interprétations possibles au lieu de se présenter quasiment comme celle de Spinoza en personne.

2) Mais admettons même que la lecture de Spinoza par Lordon soit la bonne, il n'en resterait pas moins quelques étapes à franchir encore pour pouvoir se targuer d'avoir jeté les fondements définitifs de la science sociale réunifiée que nous appelons tous de nos vœux. Bien d'autres philosophes, pour en rester au seul champ de la philosophie, ont des choses à nous dire qui concernent très directement la question du don et dont le rapport à Spinoza mériterait sérieuse interrogation : Nietzsche sans doute – un certain Nietzsche en tout cas, étonnamment proche de la lecture lordonienne de Spinoza, à tel point qu'il est permis de se demander si ce n'est pas lui qui est ici directement plaqué sur Spinoza –, mais aussi le Hegel de la lutte pour la reconnaissance, Hannah Arendt, penseur du désir d'apparaître au sein de la pluralité humaine, sans compter, bien sûr, Aristote, Scheler, Levinas et quelques autres. Comment s'articulent tous ces thèmes et tous ces auteurs ?

3) C'est ici que l'on touche au cœur de l'argumentaire de F. Lordon et au glissement central sur lequel il repose entièrement et que nous avons déjà signalé sous diverses formes : confusion entre l'agir de soi et l'agir pour soi, réduction de la puissance d'agir à la conservation de soi. On pouvait penser, à lire le début de son texte, que notre critique allait s'attacher à déconstruire et dépasser l'antinomie de l'intérêt et du désintéressement. Or, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit en définitive, mais bien plutôt, contre ce qu'il présente comme « une préférence théorique pour le désintéressement qui lui interdit [au MAUSS] de prendre la mesure des puissances génératrices de l'intérêt », de développer en définitive une préférence théorique absolue pour l'intérêt. À mille lieues en effet de la pensée maussienne de l'hybridation, il nous est affirmé que seul l'intérêt est réel et que tout ce qui prétend ne pas s'y réduire est de l'ordre du faux-semblant. Et cet intérêt premier, on l'a vu, est bien, dans la lecture de Lordon, brut de décoffrage, intéressant uniquement le sujet à lui-même, l'enfermant dans son égocentrisme irréductible. Comment soutenir alors que cet intérêt serait sans rapport avec l'intérêt de l'utilitarisme ? Comment, alors, faire droit à l'humanisme foncier de Spinoza – pour qui « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme » – et à son culte

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

de l'amitié et de la joie partagée ? C'est ici qu'il faut faire intervenir une autre dimension qui rompt instantanément avec la clôture narcissique et égocentrique du sujet sur lui-même.

Dans un deuxième temps, il apparaît en effet, à suivre la démonstration de Lordon, que les humains sont sujets à « émulation », qu'ils sont donc affectés les uns par les autres, tristes de la tristesse des autres, joyeux de leur joie. Voilà, en effet, qui change tout. Mais qui pour Lordon ne change rien, car le principe de la souveraineté de l'intérêt a nécessairement réponse à tout. « La deuxième opération à accomplir, écrit-il ainsi, si l'on veut soutenir que l'intérêt est souverain, consiste à montrer comment chaque fois qu'on croit avoir affaire à son contraire c'est tout de même bien lui qui se manifeste. » Où l'on voit réapparaître l'économiste sous le philosophe, qui déploie une conception tellement vaste, tautologique et englobante de l'intérêt que rien en effet ne saurait échapper à son règne[5]. Même les « déhiscences » qui l'affectent n'en sont qu'autant de ruses et de masques.

Tentons de bien comprendre ce qui se joue ici. De l'idée, à certains égards irréfutable, que les sujets humains sont mus par un intérêt premier à vivre – mais pourquoi parler ici d'intérêt plutôt que de *conatus*, justement ? –, on passe subrepticement à l'idée que dans l'ordre des intérêts seconds, celui des intérêts pour moi et celui des intérêts pour autrui, sans parler des intérêts pour la vie ou pour la loi, seuls seraient réels en définitive les intérêts du moi. Mais de ce que l'intérêt à vivre, l'intérêt premier, concerne nécessairement le soi, il ne découle nullement que dans l'ordre des intérêts seconds, l'intérêt pour soi (réduit à l'intérêt pour moi) ait davantage de réalité que l'intérêt pour autrui (et pour l'obligation ou pour la liberté). Or c'est en fait cette thèse, véritable parachèvement de l'axiomatique de l'intérêt, qui amène en définitive Lordon à réinterpréter le conatus en termes d'intérêt, mettant ainsi en place une argumentation parfaitement circulaire.

De même, dire que le don a toujours et doit toujours trouver sa propre récompense en termes de plaisir ou à tout le moins de sens pour le sujet qui l'accomplit – ce qui est juste – n'implique nullement de postuler que l'ouverture à l'altérité ou à la vie, à la liberté et à l'obligation, serait seconde par rapport à l'intérêt pour soi et moins encore de l'ordre de l'illusion. C'est bien pourtant ce qu'affirme F. Lordon dans une tentative désespérée, typiquement bourdieusienne en effet, de reconnaître la valeur éthique et normative du don tout en affirmant son impossibilité ou son inconcevabilité théorique. Comment donc accéder à la joie du don, d'une certaine

5. Quant au fond, le raisonnement est identique à celui de Gary Becker, champion de l'économisme généralisé, pour qui tout s'explique par la recherche de la satisfaction des préférences individuelles. Simplement, certaines personnes ont des préférences altruistes et trouvent leur satisfaction dans celle des autres. Mais cela n'altère en rien le postulat de l'égoïsme/égocentrisme principiel. Il y a des égoïstes égoïstes et des égoïstes altruistes, et voilà tout.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

gratuité, d'un certain désintéressement ? La réponse est simple : en se mentant à soi-même, en recourant à la duperie de soi. Ce mensonge est tout autant nécessaire à l'individu, qui a besoin de l'approbation des autres pour réaffirmer son existence, qu'au groupe, qui ne se maintient que si chacun se déprend de son propre intérêt. Sacré mensonge en effet puisque mensonge fondateur du social, qui permet de se féliciter des « impuissances de la raison ». Mais quelle raison ? Qui va faire le partage entre les actes rationnels et non rationnels ? Et au nom de quoi ? Le partage entre vérité et mensonge, aussi bien qu'entre rationalité et non-rationalité, mérite qu'on y prête une attention particulière et qu'on y tienne une prudence renforcée. Il ne semble pas que ce soit le cas ici. On pourrait concevoir toutes les formes du mensonge, de celles qui masquent les intérêts sous des motifs moraux à celles qui disent l'intérêt quand elles expriment, de fait, tout autre chose ; il n'y a rien de très original à masquer des actes désintéressés, pour éviter par exemple, d'obliger l'autre de manière trop appuyée, pour rester soi-même à distance d'une relation trop forte, ou encore pour forcer la main de l'autre, par l'intérêt dont il doit répondre, alors qu'on souhaite d'abord engager sa liberté. Il y a une variété considérable de rapports à soi et aux autres, entre intérêt et désintéressement, et il est toujours difficile de savoir lequel des deux pôles dit la vérité de l'autre. Comment distinguer les choses ? Jusqu'à quel point est-ce possible ? Il faut se doter d'une conception du monde social qui soit suffisamment large pour concevoir tous les possibles, suffisamment ouverte pour accepter l'inédit et, en même temps, suffisamment solide et cohérente pour ne pas s'y perdre. Difficile tâche, pour celui qui s'efforce de théoriser le monde social, que de ne pas en réduire immédiatement le sens, d'en accepter les paradoxes, les contradictions et les ambivalences, mais tâche nécessaire, indispensable et précieuse, à mener sans relâche. Prenons acte de la difficulté qu'il y a à saisir théoriquement la « vérité » des actions des hommes plutôt que de résorber cette difficulté dans la thèse d'un mensonge généralisé.

Hélas, l'utilitarisme, qu'il soit raffiné ou pas, ne change pas fondamentalement de procédé : en présentant en premier lieu des idées simples, sûres d'elles-mêmes, qui ont un minimum de bon sens, qui doivent permettre de faire l'économie des moyens théoriques…, pour ensuite alourdir l'ensemble, avec d'autres idées, de plus en plus indigestes à mesure qu'on avance, avec des hypothèses *ad hoc* qui doivent permettre de maintenir l'assise des thèses présentées – autrement dit de leur assurer la conservation dans l'être – et qui y parviennent de moins en moins. À cet égard, le mensonge selon Lordon constitue d'abord un artifice permettant de sauvegarder l'utilitarisme malgré la prétention des hommes à agir de façon désintéressée et malgré l'existence du social en tant que tel. C'est là un artifice puissant, qui prétend dire la vérité des contraires – ou plutôt d'un des deux contraires sur l'autre –, mais un artifice toujours.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Pourquoi cette conception du mensonge a-t-elle tant d'importance ? Parce qu'elle doit permettre de dire la vérité de l'utilitarisme souverain tout en gardant un minimum de bon sens à tout ce qui peut contrarier son existence. « Car pour le coup, conclut Lordon, l'analyse lucide ne parvient pas à nous faire sombrer dans la mélancolie du désenchantement. Ses éclairs de désillusion ne pèsent pas grand-chose à côté des affects joyeux qui nous envahissent lorsque nous donnons – sans savoir exactement ce que nous faisons. Il y a un plaisir spécifique du mensonge à soi-même ou de la simple inconséquence qui nous permet de savoir une chose et de continuer à croire, et à faire, son contraire. Et c'est peut-être tant mieux. En tout cas ce pourrait être de nature à rassurer les MAUSSiens, qu'on sent parfois inquiets à l'idée du désenchantement et de la perte, perte du désintéressement bien sûr, et qui devraient trouver là de quoi se convaincre qu'il est très peu probable qu'une socio-anthropologie de l'intérêt souverain empêche quiconque de donner, d'aimer et d'être aimé. »

Mentez-vous les uns aux autres. Surtout, et plus encore, mentez-vous à vous-même, et tout ira bien, suggère pour finir notre critique. Curieuse apologie de la lucidité supposée. Qui n'a de sens que pour qui se refuse absolument à examiner une solution plus simple aux paradoxes rencontrés dans cette discussion. Plus simple, car ceux-ci disparaissent aussitôt qu'on cesse de mettre en scène un sujet d'emblée et à jamais substantiel, monadique, clos sur lui-même, plein de lui-même, pour ne lui permettre qu'en un temps second et timidement, grâce à l'émulation, d'ouvrir quelques fenêtres sur autrui – bien curieuse conception, soit dit en passant, pour qui se réclame du structuralisme et de l'antihumanisme théorique –, et qu'on pose au contraire que c'est constitutivement qu'il est traversé par la tension entre intérêt pour soi et pour autrui et entre obligation (répétition) et liberté (invention). Qu'il y a principiellement de l'autre, irréductible au moi au cœur même du moi, comme il y a projection de moi sur l'altérité, etc. C'est cette conception authentiquement dialectique du sujet qui est manquée d'entrée de jeu dès lors qu'on veut tout subsumer dans le langage de l'intérêt et que, sous couvert de dépasser l'opposition de moi et d'autrui, de l'intérêt et du désintéressement, on dissout le rapport à l'altérité dans le rapport à soi pour en arriver à penser la vie même sous la rubrique de l'intérêt à la vie.

Conclusion

Pour le dire plus frontalement encore, seule une telle conception dialectisée du sujet permet effectivement de dépasser le dualisme entre égoïsme et altruisme. Dès lors que le soi n'est pas défini antérieurement à ses fins, dès lors qu'il n'est pas considéré comme une chose toute faite mais comme un accomplissement continu, le dilemme de l'égoïsme et de l'altruisme,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

de l'intérêt et du désintéressement s'évanouit. Il n'y a pas à choisir entre égoïsme et altruisme ou même à élaborer un savant dosage des deux. Ce que suppose en effet cette opposition, c'est que le soi est défini comme une quantité fixe, déjà donnée et isolée. D'où, comme nous l'évoquions, ce dilemme fallacieux de l'action où le moi a un intérêt et celle où il n'en a pas. Or, nous l'avons dit, le désintéressement n'implique pas l'absence d'intérêt. Ainsi, un médecin qui, au risque de sa vie, continue à soigner les malades durant une épidémie, doit bien avoir pour intérêt de bien faire son travail de médecin – un intérêt qu'il place au-dessus de sa sécurité personnelle. En revanche, n'est-ce pas déformer les faits que de dire que cet intérêt ne fait que cacher un intérêt pour quelque chose d'autre qu'il obtient en continuant à pratiquer son métier – comme de l'argent, une bonne réputation (du capital symbolique, diraient Lordon-Bourdieu), autrement dit qu'il n'agit que pour une fin égoïste ultérieure ? De la même façon, élever son enfant avec soin afin par exemple, qu'il s'épanouisse dans sa vie professionnelle ne constitue pas pour ses parents un moyen d'accroître leur propre bonheur. Si l'enfant s'épanouit, ses parents seront heureux, mais ils ne souhaitent pas pour autant que celui-ci s'épanouisse parce que cela les rendra heureux. L'« intérêt » qu'a une personne à agir comme un bon médecin ou un bon parent, au risque de sa vie ou au détriment de sa propre carrière, s'identifie au fait que l'un et l'autre trouvent leur moi, leur identité, dans cette activité ou dans cette relation.

Comme le suggère John Dewey, affirmer que le bonheur peut être trouvé dans la réalisation de ces intérêts sociaux, dans l'enrichissement de la vie d'autrui, ne conduit donc pas à préconiser une abnégation du moi et ne relève pas, pour reprendre les formules charitables de Lordon, de l'« entropie moraliste » ou de l'« enchantement sentimental ». Si la morale nous enjoint de privilégier les intérêts que nous partageons avec autrui, ces intérêts, nous ne les préférons pas parce qu'ils nous apportent un plus grand bonheur mais parce que, en tant qu'ils expriment le type de soi que nous désirons fondamentalement devenir.

Encourager la primauté de ses capacités sympathiques – ces capacités à être affectés par la joie et la douleur d'autrui – en les mêlant à ses autres impulsions, habitudes et capacités, c'est au contraire favoriser la constitution d'un « moi actif », d'un « moi plus vaste et plus grand » – ici la notion de *growth* de Dewey fait écho au *conatus* spinoziste –, d'un « moi généreux » qui, au lieu d'établir une ligne de séparation absolue entre lui-même et les considérations qu'il exclut comme étant étrangères ou indifférentes, s'incorpore, s'identifie consciemment avec le champ total des relations impliquées dans son activité, assume des responsabilité et des liens nouveaux qu'il n'avait pas prévus auparavant. Le type d'individualité qui se constitue à travers des formes d'action sensibles aux besoins d'autrui sera un soi plus large et plus accompli que celui qui se construit dans l'isolement

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

ou dans l'opposition à ces besoins. En effet, en limitant ses désirs sociaux, l'agent se prive lui-même de cette capacité de faire l'expérience d'une vie pleine et continue et donc de réaliser de façon harmonieuse l'ensemble de ses capacités. Retraduit en clef de don, cet argument peut, comme y invite Jacques Godbout dans *le Don, la dette et l'identité* [2000, p. 126], être ainsi retraduit : « Donner, c'est vivre l'expérience d'une appartenance communautaire qui loin de limiter la personnalité de chacun, au contraire l'amplifie. » Bref, non seulement « contrairement à une certaine approche individualiste, l'expérience de la solidarité communautaire n'est pas nécessairement contradictoire avec l'affirmation de l'identité, elle peut au contraire la développer ».

Résumons pour finir cette discussion en des termes un peu différents. Des joueurs s'affrontent. Nul doute qu'ils n'aient l'un et l'autre, les uns et les autres, un puissant intérêt au jeu – sans quoi ils ne joueraient pas –, et un tout aussi fort intérêt à gagner sans quoi il n'y aurait tout simplement pas de jeu. Il n'en résulte nullement qu'il leur soit impossible de prendre plaisir au beau jeu de l'adversaire, de s'en réjouir même, considérant ainsi soi-même comme un autre et l'autre comme un soi. Il en résulte encore moins qu'il ne soit pas possible de respecter la règle, de ne pas tricher, de ne pas déclarer la balle de l'autre fausse quand elle est bonne qu'au prix d'une duperie de soi. Le don, comme le jeu, est précisément ce qui ouvre cet espace d'intermédiation, cet espace transitionnel entre moi et autrui. Il exige qu'on joue le jeu, sans tricher et en reconnaissant la valeur de l'autre. Cela est vrai dans le champ des idées comme ailleurs. Voilà à quoi le MAUSS s'efforce en accueillant toutes les critiques dans un esprit de don et de jeu. Parfaitement intéressé, en effet, mais non pas à gagner à tout prix, mais à ce qu'il puisse y avoir du jeu. Merci donc à F. Lordon de s'y être prêté.

Bibliographie

Caillé A., [1994] 2005, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Chanial Ph., 2001, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Dewey J., [1932] 1983, *Ethics*, dans *John Dewey, the Middle Works*, vol. 14, Southern Illinois University Press, Carbonale & Edwardsville.

Durkheim É., 1963, « Détermination du fait moral », dans *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris.

Godbout J. T., 2000, *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator versus Homo œconomicus*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

L'ARCHÉOLOGIE DU VALOIR. AMOUR, DON ET VALEUR DANS LA PHILOSOPHIE DE MAX SCHELER

En hommage à Paul Ricœur (1913-2005)

Frédéric Vandenberghe

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 138 à 175

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-138.htm

Pour citer cet article :

Frédéric Vandenberghe, « L'archéologie du valoir. Amour, don et valeur dans la philosophie de Max Scheler. En hommage à Paul Ricœur (1913-2005) », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 138-175.
DOI 10.3917/rdm.027.0138

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

L'ARCHÉOLOGIE DU VALOIR

Amour, don et valeur dans la philosophie de Max Scheler
En hommage à Paul Ricœur[1] (1913-2005)

par Frédéric Vandenberghe

Non si volta chi a stella è fisso.
(Qui se fixe sur les étoiles ne se retourne pas.)
Leonard de Vinci.

Comme il se doit pour un auteur original et fondateur, Max Scheler (1874-1928), considéré par ses contemporains comme un génie et un géant de la philosophie européenne d'avant-guerre, est aujourd'hui quelque peu oublié[2]. Intervenant dans les discussions philosophiques et scientifiques, prenant parti dans les débats politiques de son temps, ce philosophe catholique non conventionnel serait aujourd'hui, sans aucun doute, un philosophe cathodique, fort apprécié dans les *talk shows*. Frivole, intuitif, avide de toutes sortes de réalités, Scheler est un véritable animal philosophique – une *bestia cupidissima rerum novarum*[3] – qui s'est lancé à fonds perdus dans une recherche tout terrain qui vise à joindre les profondeurs irrationnelles de la vie aux hauteurs divines des idées éternelles et des valeurs absolues. Traversant la théologie, la métaphysique, l'éthique, l'épistémologie, la physique, la biologie, l'anthropologie, la psychologie et la sociologie, il a ouvert des perspectives grandioses dans tous ces domaines de la pensée, sans pour autant réussir à les intégrer dans un système métaphysique bien ficelé. Ce n'est pas parce qu'il n'a pas cherché l'achèvement,

1. Une première version de ce texte a été présentée au département de sociologie de l'Université fédérale de Pernambuco (Brésil) en mai 2005. Je tiens à remercier spécialement Fernando Suárez Müller et Henk Manschot, ainsi que Christiane Girard, avec qui j'ai souvent discuté de « mon philosophe catholique » lors de mon séjour à Brasilia.

2. Le livre de Good [1975], qui réunit des articles – de Heidegger, Gadamer, Plessner et Gehlen, parmi d'autres – en hommage à Scheler, donne une bonne impression de « l'histoire de l'efficace » de la pensée schélérienne. Dans un article encyclopédique [*cf. Gesammelte Schriften*, VII, p. 259-330], Scheler présente une vision panoramique du champ philosophique allemand de son temps.

3. La formule vient de Catilina. Scheler l'a utilisée dans son dernier livre, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pour caractériser l'être humain : « L'homme est le Faust éternel, la *bestia cupidissima rerum novarum*. Jamais satisfait de la réalité qui l'entoure, il est toujours avide de briser les barrières de son Être-ainsi-ici-maintenant et il aspire toujours à transcender la réalité qui l'entoure – y compris sa propre réalité personnelle » [IX, 46].

Toutes les citations de l'allemand sont traduites par l'auteur ; les références renvoient directement au volume et à la page des *Gesammelte Schriften*, publiés sous la direction de Maria Scheler et Manfred Frings. Ce dernier est d'ailleurs l'auteur de deux remarquables monographies sur Scheler – voir Frings [1965, 1997].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

mais jamais satisfait, toujours en évolution, ayant soumis à l'épreuve toutes les positions philosophiques consacrées, « il n'a pu trouver l'apaisement même dans son propre système », comme le dit si bien Gurvitch [1930, p. 68]. Ainsi, on a l'a vu passer d'un néokantisme de jeunesse, fortement influencé par Eucken, le prix Nobel de la paix, à une phénoménologie eidétique d'inspiration catholique pour aboutir, en fin de parcours, à une vision du monde panenthéiste dans laquelle Dieu n'est plus conçu comme un être (personnel), mais comme un devenir (anonyme) qui se manifeste et se réalise progressivement dans l'histoire[4]. La période intermédiaire, « classique », va de 1912 à 1922 et constitue, sans aucun doute, la période la plus créative et productive de sa carrière. C'est cette période que nous analyserons dans cet article de synthèse.

En l'espace de quelques années, Max Scheler a écrit une grande quantité d'articles sur une multitude de thèmes relativement disparates, tels que les vertus, le travail, l'amour, la souffrance, la honte ou la guerre, et produit plusieurs livres, dont un essai fort polémique sur le ressentiment et le retournement des valeurs (1912, revu et élargi en 1915) et un grand livre sur l'essence et les formes de la sympathie (1913, revu et élargi en 1922). Son œuvre maîtresse, *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913-1916), publié en deux tomes dans les annales de la recherche phénoménologique de Husserl, date également de cette période d'effervescence intellectuelle. Dans cette synthèse magistrale de la phénoménologie et de la philosophie chrétienne, Scheler développe de façon systématique une éthique matériale des valeurs qu'il présente comme une alternative phénoménologique à l'éthique formaliste du devoir de Kant. Influencé par les *Recherches logiques* de Husserl, la philosophie de la vie de Nietzsche et de Bergson, et la théologie naturelle de saint Augustin et Pascal, Scheler essaie de marier la phénoménologie à la théologie chrétienne dans une théorie personnaliste de l'amour « avec et en Dieu » (*amare cum et in Deo*), l'amour étant compris comme l'acte spirituel par excellence par lequel l'animal qu'est l'homme participe à l'Esprit et s'élève jusqu'à Dieu.

Même si ce mariage est problématique – il réduit la phénoménologie à la « bonne fille » d'un projet doctrinaire et introduit l'existence de Dieu dans une philosophie qui se veut, par principe, « sans présuppositions » –, il est néanmoins bien plus solide que chacun de trois mariages et chacune des dizaines d'affaires scabreuses qui scandent sa carrière professionnelle[5]. Chez Scheler, il y a une tension remarquable entre la vie (sa vie) et la philosophie (sa philosophie). Il a écrit des pages merveilleuses sur l'amour et

4. Les deux tomes de Dupuy [1959] présentent une excellente analyse de l'évolution et de l'unité de la pensée schélérienne, des premiers écrits sur l'éthique en passant par la critique de la modernité, la phénoménologie, l'épistémologie et l'éthique matériale, jusqu'aux derniers textes sur l'anthropologie philosophique.

5. À deux reprises, Scheler a été renvoyé de l'université pour cause de débauche. Le lecteur intéressé trouvera les détails de la « chronique scandaleuse » dans Staude [1967, spécialement p. 1-2, 6-8, 24-28, 56-58 et 139-145].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

la sympathie, mais, dans la pratique, il se comportait mal avec les femmes et, à ce qu'il paraît, il ne sympathisait pas vraiment avec autrui non plus. Philosophant contre lui-même, la philosophie lui sert comme une sorte d'oratoire où il peut librement sublimer ses pulsions sexuelles, échapper à la culpabilité et se repentir – une fois que les péchés de la chair sont confessés, le bon catholique peut récidiver pour se faire pardonner à nouveau, comme l'avait justement observé Max Weber dans *l'Éthique protestante*. Plus il s'enfonçait dans le péché, plus notre philosophe sublimait ses penchants non avouables, et plus il cherchait à intégrer la philosophie de la vie dans une philosophie de l'esprit œcuménique. Conséquemment, sa philosophie se présente comme une cathédrale de la pensée qui s'érige sur les bas-fonds de l'irrationnel (les caves obscures de Maffesoli) pour s'élever jusqu'au ciel des essences éternelles et des valeurs absolues (les Idées lumineuses de Platon). Conscient des tensions, Scheler rompra vers la fin de sa vie avec le catholicisme (n'ayant pas obtenu l'annulation de son deuxième mariage par l'Église, il se maria civilement avec l'une de ses étudiantes) et, influencé par la psychanalyse, il donnera davantage d'espace aux pulsions libidinales dans son analyse du processus d'hominisation. Dans *la Place de l'homme dans le cosmos* (1928), un précis de l'anthropologie philosophique, discipline dont il est le fondateur, il développera la thèse de l'impuissance de l'esprit : les idées, les valeurs et les essences ne peuvent pas se réaliser d'elles-mêmes dans l'histoire. N'ayant pas de force propre, l'esprit doit se nourrir des force vitales et, chargé d'énergie, il doit progressivement les libérer pour les conduire en bonne voie. Malgré cette reconnaissance tardive de la force vitale dans sa philosophie, celle-ci restera néanmoins marquée jusqu'à la fin par une tension, une *Spannung* insurmontable entre la vie et l'esprit, les pulsions et les idées, *Drang und Geist*.

Un pape de l'anti-utilitarisme ?

L'ordre du cœur

Emporté par ces intuitions et ses impulsions, Scheler n'a pas réussi à intégrer ces idées contradictoires dans une cascade de déductions transcendantales qui font système. Si sa pensée a évolué, elle trouve néanmoins son ancrage et son unité, son « cœur » comme dirait notre philosophe, dans une attitude philosophique envers le monde – attitude réceptive de l'enfant bienheureux qui s'émerveille devant la beauté du monde et se perd avec bonheur dans les champs[6]. Dans sa théorie de l'amour spirituel (*agapè*), qui constitue le pivot de

6. Le « cœur » de la théorie schélérienne est exprimé dans un petit article dense et merveilleux : « Ordo amoris » [X, p. 345-376]. En dépit des formulations théistes, cet article de 1916, publié de façon posthume, résume et condense la quintessence de toute la philosophie

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

sa pensée, il a donné une formulation philosophique à cette attitude d'admiration bienveillante qui accueille toutes les créatures du monde avec grâce, comme si le monde entier était un don, en employant le langage de la phénoménologie. En tant qu'acte intentionnel et spirituel dirigé vers les valeurs les plus hautes compossibles avec l'essence de l'être vers lequel il se dirige, l'amour est un mouvement ou élan spontané du cœur qui ordonne le chaos des impressions dans un cosmos harmonique et hiérarchique[7]. Dans ce cosmos bien ordonné, tout est à sa place et tout être à sa place spécifique, unique et irremplaçable :

> « Tout objet, abstraction faite de sa contingence et observé selon son essence, occupe une place tout à fait déterminée et *unique* dans cet ordre hiérarchique. Cette place correspond à un mouvement bien nuancé de l'âme (*Gesinnung*) qui se dirige intentionnellement en sa direction. Lorsque nous "touchons" cette place, nous aimons de façon *juste* et ordonnée » [X, p. 367].

Pour Scheler, du moins pour le Scheler de la période classique, cette place dans le cosmos correspond à celle que le bon Dieu a prévu de toute éternité pour chacune de ses créatures. Et lorsque nous aimons l'une de ses créatures (humaine, animale, voire même végétale ou minérale), nous l'aimons comme Dieu l'aime, en Dieu et avec Dieu. Partant du plus haut pour descendre au plus bas, notre âme élève spontanément la créature à la hauteur de Dieu (comme la mère qui hisse l'enfant à la hauteur de son visage et le regarde dans les yeux) pour l'admirer dans sa particularité en lui dévoilant son destin personnel et sa destination individuelle. « Cette "destination" exprime la place qui revient, dans le plan de salut du monde, justement à ce sujet, et dans ce sens elle exprime également son devoir, sa "vocation" (*Beruf*), au sens étymologique du terme » [X, p. 351].

Si l'ordre du cosmos est objectif et se présente comme une table hiérarchique des valeurs – des valeurs spirituelles les plus hautes (l'absolu) jusqu'aux valeurs utilitaristes les plus basses (l'agréable) – qui préexiste de toute éternité au sujet qui le contemple, cet ordre des valeurs transcendant représente, en même temps, l'ordre immanent de l'amour. Le sujet qui aime, et qui aime de façon *juste*, redécouvre l'ordre objectif dans son for intérieur comme un écho venant du cosmos qui résonne dans son cœur. Comme disait Pascal, « le cœur a *ses* raisons » – ses raisons affectives qui renvoient à l'ordre hiérarchique des valeurs que je retrouve dans mon for intérieur. Lorsque le micro-cosme reflète

---

schélérienne, y compris celle de la période tardive. Si seulement il l'avait inclus dans *le Formalisme…*, son *opus magnum*, la lecture de ce traité aride aurait été bien plus facile ! Le lecteur aurait sans doute mieux compris la jonction qu'il effectue entre la phénoménologie des essences, l'objectivisme des valeurs et le personnalisme éthique.

7. Landsberg [1936-37, p. 303], un élève de Scheler, est celui qui a le mieux saisi le sens de l'acte philosophique de son maître : « La pensée Scheler se présente comme une pensée hiérarchisante. Dans quel sens ? Sa pensée travaille toujours sur une richesse donnée, une richesse infinie ou presque, et elle agit toujours sous la nécessité d'y découvrir un ordre pour ne pas se perdre dans cette mer, pour ne pas se naufrager. »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

ainsi le macro-cosme, l'harmonie céleste retentit dans l'âme et dans le cœur de la personne. En reprenant la vieille étymologie de la notion de personne – et Mauss [1950, p. 350] nous rappelle que la personne est « l'être qui "résonne" (de *per-sonare*) à travers le masque » –, on peut dire que la voix de Dieu s'exprime et résonne à travers la personne qui aime le monde avec passion. Dans cette perspective, l'amour apparaît comme le mouvement de l'âme réceptive et généreuse qui s'élance intentionnellement vers l'Autre (Dieu ou autrui) et, ce faisant, opère la jonction entre l'homme et le cosmos.

Dans le monde moderne, cependant, l'ordre du cœur ne règne plus. L'ordre objectif, éternel et immuable des valeurs est obscurci et renversé dans la conscience humaine. L'ordre objectif des valeurs lui-même n'est pas inversé, bien sûr – c'est impossible, selon Scheler –, mais les jugements de valeur subjectifs sont dévoyés de telle sorte que l'inflation des valeurs inférieures, qui se généralisent et finissent par pervertir toute l'éthique, conduit à une « démoralisation générale » de la société. En effet, en Occident, les valeurs utilitaires ont supplanté les valeurs vitales, qui ont supplanté les valeurs culturelles et personnelles, mais le triomphe des valeurs inférieures est payé par un vide spirituel effroyable, par une perte de sens et d'orientation. De ce point de vue, le principe benthamien du « plus grand bonheur », qui promeut l'utile et l'agréable au sommet de la hiérarchie des valeurs, apparaît bel et bien comme le sommet de la décadence morale. Allant à l'encontre de l'esprit du temps, Scheler plaide pour un « retournement » (*Umwertung*) des valeurs et une redécouverte conséquente de l'ordre objectif, de l'ordre du cœur, de l'ordre de l'amour.

Philosophie de l'aimance

On retrouve les résonances pauliniennes, augustiniennes et pascaliennes de la philosophie de l'amour dans l'anthropologie philosophique de Max Scheler. Loin de croire que Dieu est une création anthropomorphe de l'homme, notre philosophe catholique considère plutôt l'homme comme une création théomorphe de Dieu. Pour comprendre l'homme, il faut comprendre Dieu, car l'homme devient humain en s'égalant à Dieu (l'homme comme *microtheos*) et en co-accomplissant les actes avec lui (la « vie dans l'esprit », pour parler comme l'Évangile). L'animal qu'est l'homme devient humain en cherchant Dieu – « l'homme est le X vivant qui cherche Dieu » [III, p. 186]. En cherchant Dieu, il le trouve et, par là même, il se trouve : « L'homme n'est qu'un animal plus développé aussi longtemps qu'il n'est pas – comme nous l'enseigne le Nouveau Testament – accueilli comme un membre du royaume de Dieu » [III, 109].

D'une façon ou d'une autre, toutes les réflexions métaphysiques et théologiques, épistémologiques et psychologiques, éthiques et sociologiques de Scheler convergent dans la question qui fonde l'anthropologie philosophique : qu'est-ce que l'homme ? Un roseau pensant ? un faisceau d'impulsions ? un

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

animal qui travaille et vit en société ? un être qui donne et est pris dans des réseaux de réciprocité ? Non, pour Scheler[8], qui était dans la pratique incapable d'amour, l'homme est avant tout un être qui aime : « Avant d'être un *ens cogitans* ou un *ens volans*, l'homme est un *ens amans* » [X, p. 356]. Parce qu'il aime, l'homme s'ouvre au monde et le monde s'ouvre et « se donne » à lui. En tant qu'a priori de la connaissance et de la volition, l'amour et le tendre souci pour les êtres sont à l'origine du monde, car ils fondent, précèdent et rendent possible la connaissance du monde. En parlant comme Habermas, on pourrait dire que l'amour constitue un intérêt de connaissance quasi transcendantal qui révèle le monde comme don et donation. Sans amour, sans passion, le monde ne « se donne » pas à la contemplation. En arguant de la sorte, Scheler ne suit pas seulement saint Augustin, mais en accordant la primauté de l'émotif sur le cognitif, il s'oppose également au cognitivisme de Husserl. Le mérite principal de Scheler est d'avoir appliqué librement la méthode phénoménologique de l'intuition des essences, la fameuse *Wesensschau*, pour analyser des émotions telles que l'amour, la sympathie, le ressentiment, le remords ou la honte, dans toutes leurs variations phénoménologiques. Avec Ricœur [1954, p. 198-199], on peut décrire cette « phénoménologie du *Fühlen* » comme une « phénoménologie du cœur ». En analysant les émotions comme des actes spirituels subjectifs qui visent et réalisent intentionnellement des valeurs objectives en tant que corrélats noématiques, Scheler a ouvert la voie à une éthique phénoménologique. Buber et Levinas, ses contreparties juives, ainsi que Ricœur et Marion, ses avatars chrétiens, s'engageront dans la même direction d'une éthique de la sollicitude après lui.

Alors même qu'il a ouvert les émotions et les valeurs à l'analyse phénoménologique, présenté une éthique matérielle des valeurs comme alternative à la morale de Kant, fondé l'anthropologie philosophique comme métascience spéculative de l'homme et développé une théologie naturelle qui conçoit Dieu comme la « personne des personnes », Scheler demeure un personnage controversé. Les phénoménologues pensent qu'il manque de méthode, les moralistes et les humanistes incriminent ses bondieuseries, tandis que les anthropologues le trouvent bien trop spéculatif et insistent sur le fait qu'il n'a jamais mis les pieds sur un terrain de recherche. Restent les catholiques pour le vénérer. Comme feu Jean-Paul II, qui a consacré une excellente thèse d'habilitation à la notion de personne chez Scheler [Wojtyla, 1979]. S'il n'avait pas défrayé la chronique scandaleuse, il aurait même pu être sanctifié, à l'instar d'Edith Stein (Theresa Benedicta a Cruce), morte à Auschwitz, qui fut son étudiante et son assistante.

8. Scheler serait d'accord pour considérer l'homme comme un *Homo donator*, comme Godbout [2000] nous y invite, mais il ajouterait aussitôt que le don n'est pas le privilège de l'homme : « Dans les affaires affectives, l'animal est encore plus proche de l'homme qu'il ne l'est par rapport à l'intelligence. On peut déjà trouver le don, la sollicitude, la réconciliation et des actes similaires parmi les animaux » [IX, p. 30 ; *cf.* également XII, p. 187].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Dans ces circonstances, la suggestion qu'un philosophe phénoménologique et catholique, légèrement réactionnaire comme Max Scheler pourrait devenir un classique, pour ne pas dire le pape de l'anti-utilitarisme, peut paraître étrange. Je pense pourtant que Scheler peut être récupéré pour « la bonne cause », à condition toutefois de soumettre ses idées à un examen critique qui « détrans-cendantalise » et mondanise systématiquement sa métaphysique catholique pour la rendre compatible avec les intuitions de notre époque post-métaphysique. Bien que je me sois efforcé de simplifier les lourdeurs inévitables du langage phénoménologique, toujours difficile pour les non-initiés, je n'ai pas cherché à effacer l'influence husserlienne. En revanche (en échange ?), j'ai essayé d'accentuer, autant que faire se peut, les parentés existant entre l'amour et le don. Par moment, je me suis même permis de traduire plus ou moins directement le langage religieux de l'amour du prochain dans le langage séculier du don. Le résultat est une réflexion – et une invitation à la discussion – sur la relation entre le don et la donation comme « révélation » et « manifestation » d'un autre monde dans le monde vécu. Quand *tout* est donné, librement, spontanément, comme réponse en retour à un don originaire (*Urgift*), il y a *donation*. Immune de toute trace d'intérêt, la donation diffère de la conception plus « modeste et médiocre » du don en ce qu'elle constitue un don pur qui relève de l'amour. On sait que les successeurs sympathiques de Marcel Mauss se méfient « comme la peste des virtuoses du pur amour » [Caillé, 2005, p. 13], mais on est en droit de se demander si cette « ex-communication » de l'Église du MAUSS ne manque pas de générosité. En jetant trop vite les eaux bénites de l'an-utilitarisme, l'anti-utilitarisme évacue le bébé phénoménologique et, ce faisant, il risque de se couper de ses propres sources (Merleau-Ponty et, plus directement, la critique fondamentale que Claude Lefort adressait naguère à l'interprétation lévi-straussienne de *l'Essai sur le don*).

Dans une perspective phénoménologique, la donation précède, fonde et rend possible le don. La donation implique le don et l'amour : on peut donner sans aimer, mais il est exclu qu'on puisse aimer sans donner, sans se donner comme en réponse à l'amour de l'autre, de l'être, de l'Autre. Les relents religieux et spirituels sont évidents – et embarrassants pour une pensée qui se veut post-métaphysique et strictement laïque –, mais notre phénoménologue n'en reste pas à une pensée « an-utilitaire ». L'an-utilitarisme n'est que l'aître, pour ainsi dire, d'un anti-utilitarisme conséquent qui critique l'oubli des valeurs (la *Wertvergessenheit*, comme modalité axiologique de la *Seinsvergessenheit* de Heidegger), propre à la modernité capitaliste industrielle, comme un « désordre du cœur », typiquement bourgeois d'ailleurs.

Faute de temps, je garderai l'analyse de l'anti-utilitarisme de Scheler pour un prochain article sur le ressentiment et le retournement des valeurs dans la modernité, mais je peux d'ores et déjà dire que l'oubli ou la perte des valeurs, coïncidant avec le triomphe de l'utilitarisme, implique à la fois une *réduction des valeurs*, de toutes les valeurs (religieuses, spirituelles, culturelles, vitales)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

aux valeurs de l'utilité – et un *retournement des valeurs* – renversement qui intervient lorsque, par ressentiment, le rang des valeurs de la vie et de la force est subordonné au rang des valeurs de l'utile et de l'agréable[9]. Critiquant la reprise « nietzschéo-catholique » de la théorie nietzschéenne du ressentiment comme « révolte des (valeurs des) esclaves », je m'opposerai à l'aristocratisme et à l'antimodernisme réactionnaire de Scheler, et je soutiendrai qu'il faut radicalement démocratiser et moderniser son anti-utilitarisme pour le rendre acceptable.

Dans cet article, qui – comme dans l'*Agnus dei* de Van Eyck – constitue le second volet, central, d'un triptyque sur la philosophie de Max Scheler (qui fait lui-même partie d'une investigation plus large des fondements philosophiques de la sociologie et des fondements phénoménologiques de l'agir en commun), j'analyserai les fondements an-utilitaires de l'anti-utilitarisme. Adoptant une perspective proprement humaniste, j'essaierai de passer de la religiosité à la spiritualité et de reformuler les intuitions théologiques de Scheler dans un langage plus anthropologique. Ce qui restera à la fin de cette entreprise de « maussification » de ce grand philosophe catholique est un Scheler « défroqué », plein de sagesse, mais passablement orientalisé, plus proche, à vrai dire, de la spiritualité bouddhiste que de la religion chrétienne. « L'immanence transcendante », c'est sans doute encore trop éthéré pour une pensée laïcisée. Pour détranscendantaliser davantage, il faut humaniser, historiciser et démocratiser cette pensée qui se veut éternelle et intemporelle. À cette fin, j'introduirai des arguments sociologiques dans le discours métaphysique.

L'article est divisé en trois parties. Je présenterai, d'abord, son épistémologie de l'amour comme une épistémologie du don. Passant à une analyse plus poussée du *Formalisme…*, j'analyserai, ensuite, sa phénoménologie des valeurs et des émotions et, enfin, je terminerai avec une analyse de son éthique personnaliste de la bonté et de la sainteté. À travers un engagement critique des écrits de la phase « classique » de Scheler, je soutiendrai qu'il faut humaniser son épistémologie phénoménologique, historiciser son éthique matériale des valeurs et rekantianiser son éthique personnaliste en subordonnant la bonté à la justice.

Une épistémologie réceptive

La donation des essences

La phénoménologie des essences de Max Scheler constitue un des chapitres les plus importants de la philosophie allemande de l'entre-deux-guerres[10].

9. Pour une première analyse qui relie directement l'ordre de l'amour, le ressentiment et l'éthique des valeurs, *cf.* Frings [1966].

10. Dans cette section, je reprends en condensé, mais dans un langage plus accessible, des arguments que j'ai plus longuement développés dans un article antérieur [*cf.* Vandenberghe,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Comme on sait, Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie, ne conçoit pas celle-ci comme une théorie à proprement parler, mais bien comme une méthode rigoureuse d'analyse et de description des phénomènes, c'est-à-dire de toutes les choses possibles (par exemple, le pommier en fleur dans le jardin, l'encrier sur mon bureau, le nombre π, Pégase, etc.) qui apparaissent à la conscience, telles qu'elles sont constituées par les actes intentionnels de la conscience et se donnent à elle. À la différence de Husserl, Scheler ne conçoit pas la phénoménologie comme une méthode d'analyse de la pensée. Il la considère plutôt comme « une nouvelle attitude philosophique » et « une nouvelle technique de la conscience intuitive » [VII, p. 309] donnant accès à la sphère éthérée des essences éternelles, des valeurs absolues et des idées pures, autant dire à l'Esprit. En concevant la phénoménologie moins comme une méthode, *i.e.* un procédé d'analyse du flux de la conscience constituante, et plus comme une « technique spirituelle », *i.e.* un procédé de transformation intérieure et d'action sur soi-même, Scheler donne une tournure méditative aux méditations cartésiennes du maître, et rejoint par là même l'ancienne conception de la philosophie comme « mode de voir » et « mode de vivre », pour reprendre une formule heureuse de Pierre Hadot [1981].

Comme Sartre, Heidegger et Merleau-Ponty le feront après lui, Scheler rejette la « réduction transcendantale » de Husserl comme un retour à l'idéalisme, mais accepte et radicalise, en revanche, la « réduction eidétique » qui purifie les données de la conscience en les soumettant à une variation imaginaire pour n'en retenir que l'essence (l'*eidos*), celle-ci étant comprise comme une forme catégoriale qui précède l'expérience empirique et la rend possible comme expérience d'un certain genre. Scheler estime que les essences sont a priori et peuvent être saisies ou « vues » de façon immédiate, apodictique et évidente par l'intuition (la fameuse *Wesensschau* de Husserl que Scheler reprend et étend de la logique à l'éthique, la théorie des valeurs et la religion). Dans l'attitude phénoménologique, le philosophe « voit » apparemment directement les essences (et les valeurs) qui « se donnent » à lui « en personne », telles qu'elles *sont* (*Selbstgegebenheit* ou autodonation des essences[11]). Si l'on a pu dire que Husserl transforme toutes les choses en phénomènes de la conscience, on peut maintenant y ajouter avec

2004a]. Sur la place de Scheler à l'intérieur du mouvement phénoménologique, *cf.* Spiegelberg [1960, I, p. 228-279].

11. L'essai de Scheler sur la mort [X, p. 13-64] offre un bon exemple de la démarche eidétique. Réfléchissant sur la mort – ce qu'elle est, comment elle nous est donnée et comment nous pouvons la connaître –, Scheler part de l'affirmation que l'être humain est non seulement un être qui meurt, mais encore un être qui sait avec certitude qu'il va mourir. La mort n'est pas un événement qui intervient à la fin de la vie, mais un sentiment qui l'accompagne de façon continue et lui donne son sens et sa direction. « La mort dure toute une vie », disait Valéry dans un aphorisme génial de *Tel quel*. Tout comme elle est historiquement et culturellement variable, la mort de l'un est différente de la mort de l'autre, mais quelle que soit la façon dont on meurt – et Scheler ajoute que « toute mort doit encore être vécue dans un acte ultime de la vie qui précède la mort » [X, p ; 24] –, la mort n'est toujours qu'une variation factuelle, psychologique, sociologique ou historique de l'essence de la mort et de la connaissance intuitive que nous en avons.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Dupuy [1959, p. 265] que Scheler transforme les essences en phénomènes et les phénomènes en choses. Le philosophe qui accède aux essences par idéation des contenus saisit les essences elles-mêmes par intuition et en fait une expérience *directe*, quasi mystique, accompagnée du sens de l'évidence. L'expérience phénoménologique des phénomènes est une expérience d'une autre sorte que l'expérience des empiristes et des positivistes. Comme elle est indépendante de la corporéité et de l'espace-temps du monde vécu, elle diffère non seulement de l'expérience scientifique, mais aussi de l'expérience naturelle. N'étant pas médiatisée par des symboles ou des concepts, cette expérience est muette et prélinguistique. La connaissance philosophique est donc absolue et asymbolique : « La connaissance philosophique cherche un être tel qu'il est en lui-même, et non pas en tant que simple moment d'accomplissement d'un symbole qui lui est imposé de l'extérieur » [X, p. 412]. Le philosophe qui a trouvé l'être voit les essences telles qu'elles sont en propre et, afin de partager son expérience, il cherche à les « faire voir » à ses lecteurs. Comme il est difficile d'en parler, il veut plutôt montrer et indiquer la vérité : « Voyez donc, et vous [la] verrez ! […] En phénoménologie, on parle un peu moins, on se tait, et on voit plus – y compris, sans doute, le ce-dont-on-ne-peut-plus-parler du monde » [X, p. 392-393]. En référence à la dernière phrase du *Tractatus logico-philosophicus* – « ce dont on ne peut parler, il faut se taire » –, on pourrait dire que le cinéma des essences est un cinéma muet.

Épistémologie de la main ouverte

Renouant avec le sens originaire de la philosophie, Scheler définit celle-ci comme « amour des essences » [V, p. 67]. Les essences « se donnent » et se montrent à celui qui approche le monde dans une attitude réceptive. Allant à l'encontre de la tradition moderne, de Kant à Peirce et au-delà, qui a peur du monde et cherche, par conséquent, à l'organiser et le contrôler pour le dominer, Scheler développe une épistémologie phénoménologique dans laquelle la connaissance du monde et d'autrui est fondée dans l'amour[12]. Comme une flèche qui va droit vers sa cible et la touche au cœur, l'amour précède la connaissance et lui indique le chemin qu'elle doit suivre. L'amour est « l'acte primordial » (*Urakt*) qui ouvre le monde à la perception, à la connaissance et à l'action. Sans amour et sans passion, le monde apparaît comme un chaos ; ce n'est que lorsque l'on se laisse aller, se donne au monde et l'approche avec amour, confiance et humilité que le monde apparaît comme un cosmos merveilleusement bien ordonné dans lequel tout est à sa place et baigne dans un atmosphère de paix. Grâce à l'amour, cette relation ascendante qui cherche à amener chaque être à

12. Il s'agit de l'amour spirituel (l'*agapè* des chrétiens, plutôt que l'*eros* des anciens – encore que chez Scheler les deux s'interpénètrent). Sur l'*agapè*, *cf.* le livre classique de Nygren [1969], ainsi que la tentative de Boltanski [1990] pour la reformuler à l'intérieur d'une théorie pragmatique des régimes d'action en situation.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

la perfection, tout être et chacun des êtres apparaît comme un être doté d'une valeur incomparable qui lui est propre.

L'épistémologie de l'amour de Scheler est aussi une épistémologie du don : « Cette philosophie a envers le monde le geste de la main tendue, et de la main ouverte » [III, p. 325]. Le philosophe qui va à la rencontre du monde pour le connaître ne le traite pas comme un ennemi ou comme un territoire à conquérir, mais dans un élan de sympathie et de gratitude, il l'approche comme un ami qui l'a accueilli dans sa demeure. « La vraie philosophie est l'invité qui utilise la porte ouverte vers les choses pour les comprendre et les contempler » [III, p. 329]. La connaissance philosophique requiert encore, selon Scheler, une « conversion » du regard et de l'attitude envers le monde. Au lieu de le questionner pour en tirer une réponse, le philosophe qui s'ouvre au monde pour l'accueillir en reçoit spontanément une en retour, alors même et précisément parce qu'il n'a rien demandé. La connaissance est donc essentiellement *receptio*. D'un point de vue émotionnel, la connaissance réceptive peut être caractérisée comme une « remise de soi (*Hingabe*) au contenu intuitif des choses » ou, encore, comme un « mouvement de confiance profonde dans le caractère irrévocable de tout ce qui est "donné" simplement » [III, p. 325]. Le philosophe qui s'abandonne aux choses les *voit* et les *reçoit* comme elles *sont* avec émerveillement. Son regard n'est pas un regard critique, comme celui de Descartes, qui doute de tout, ni un regard froid, comme celui de Kant, qui a peur du monde et cherche à le pénétrer avec la raison pour le contrôler. Contemplant le monde avec « l'œil libre et ample » des grands enfants et des petits princes, il l'admire avec étonnement comme un jardin enchanté qu'il voit pour la toute première fois. Les essences merveilleuses émanent des choses elles-mêmes et le philosophe contemplatif les recueille comme un enfant qui cueille un fruit. La connaissance relève donc de la grâce. En s'abandonnant librement et entièrement aux choses du monde, elles s'offrent à lui et se montrent comme elles sont, « indépendantes de lui », dans toute leur plénitude. Le sujet qui approche le monde, non pas avec la superbe (*superbia*) du « maître et possesseur de la nature », mais avec humilité (*humilitas*), reçoit tout. Parce qu'il n'a rien demandé, tout lui est donné. « C'est seulement quand on part de la présupposition que *rien* n'est mérité et que *tout* est don et émerveillement, qu'on peut *tout* gagner » [III, p. 21]. L'épistémologie du don trouve ainsi son complément dans une éthique de l'humilité.

Communion ou quasi-communication ?

Amour, don, *receptio* – cette triade constitue la clé magique qui ouvre le monde merveilleux des valeurs et des essences à celui qui le contemple avec bienveillance. Les essences et les valeurs brillent comme les étoiles dans la nuit. Pour ceux qui ont le sens du spirituel, mais pas de la religion, l'épistémologie réceptive de Scheler ne pose pas de problème. Mais Scheler ne serait pas Max

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Scheler, s'il n'avait pas donné une tournure proprement religieuse, catholique en l'occurrence, à son interprétation acosmique du monde. La donation est, en vérité, une *révélation* : Dieu se révèle en personne à celui qui le cherche avec amour. S'inspirant de saint Augustin, Scheler considère l'amour comme un « intérêt de la connaissance » théologique qui cherche Dieu et conduit au salut personnel de celui qui le trouve[13]. Dans cette perspective d'épistémologie théonomique, le monde se révèle comme le don et la donation d'un Dieu personnel. Dieu est amour, comme disait saint Jean. De tout temps, le monde a été crée par le Seigneur dans un acte infini d'amour. L'acte épistémique de l'amour, qui révèle le monde, constitue, en fait, une réponse des créatures à la création originaire de l'univers par le bon Dieu. En paraphrasant l'analyse classique de la triple obligation du don de Marcel Mauss – « donner, accepter et rendre le don » – on pourrait dire que l'amour est une forme de « contre-amour » [II, p. 524] dans lequel l'objet « se donne » en retour à celui qui le contemple[14] :

> « [L'amour] n'est pas seulement l'activité d'un sujet épistémique pénétrant l'objet. Il constitue en même temps une réponse de l'objet lui-même : l'objet "se donne", "s'ouvre" et "s'ouvre sur" et, par là même, il se révèle véritablement. C'est un "questionnement" apparenté à l'amour auquel le monde "répond" en s'ouvrant, parvenant ainsi à la plénitude de son être et de sa valeur. […] Ce n'est pas seulement la compréhension et la sélection subjective des contenus du monde qui parviennent, grâce à l'amour, à la connaissance sensuelle, représentative, commémorative et conceptuelle, mais les choses connues elles-mêmes atteignent par leur révélation la plénitude de l'être et de la valeur » [VI, p. 97].

---

13. Scheler [VI, p. 27-35] distingue trois formes de connaissance : la connaissance scientifique qui vise à dominer et diriger le monde (*Herrschafts- und Leistungswissen*), la connaissance philosophique qui cherche les essences et mène à la sagesse (*Wesens- und Bildungswissen*), et la connaissance religieuse qui s'oriente vers l'absolu et procure la rédemption et le salut personnels (*Heils- und Erlösungswissen*). Le rapprochement entre la triade des formes de connaissance, que Scheler développe à partir d'une critique de la « loi des trois états » de Comte, et l'anthropologie des intérêts de la connaissance de K. O. Apel et J. Habermas n'est pas fortuite. Eric Rothacker, le directeur de la thèse de Habermas, est aussi l'auteur d'un livre sur Scheler.

14. L'analogie entre le don et l'amour ne doit pas masquer les différences. Dans une perspective schélérienne, l'amour précède et fonde onto-téléologiquement le don. Si l'on donne, c'est parce qu'on aime l'autre, et c'est parce qu'on l'aime qu'on se donne et que l'autre se donne. Dans cette spirale de la donation, la révélation de l'un se manifeste comme une réponse à la donation de l'autre. Si on peut donner sans aimer, on ne peut, en revanche, pas aimer sans donner. Sans amour, on donnerait sans doute, mais on ne se donnerait pas. Si on se donne, c'est parce qu'on a reçu de l'amour, mais à la différence du retour du don, le retour de l'amour provient de l'amour en tant que tel : « C'est seulement dans le sens de l'amour en tant qu'amour, et non pas dans les intentions et les désirs subjectifs [qui peuvent l'accompagner] qu'on trouve l'exigence du contre-amour » [II, p. 524]. En langage phénoméno-théologique, on pourrait conclure cette comparaison entre le don et l'amour en disant avec Jean-Luc Marion que la donation précède le don et le rend possible comme contre-don.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Si saint Augustin a formulé l'épistémo-théologie de l'amour et du contre-amour de Dieu et ses créatures, saint François d'Assise l'a mise en application. L'interprétation schélérienne de l'*agapè* touche au sublime [VII, p. 97-103]. Dans toutes les créatures qu'il rencontre sur son chemin, saint François découvre les traces de Dieu. Répondant à l'amour du Père, son amour s'étend à l'univers entier et prend une dimension proprement acosmique. Le troubadour de Dieu parle aux oiseaux et s'adresse à tous les êtres – les humains, les animaux, mais aussi le soleil et la lune – comme « frère » et « sœur ». Il aime le monde avec une telle intensité que le monde apparaît divin et l'amour de Dieu presque mondain. *Eros* et *agapè* s'interpénètrent et entrent en fusion en s'accouplant. La nature sensuelle devient spirituelle en même temps que Dieu prend des allures sensuelles. L'esprit s'incarne et se concrétise dans la nature, tandis que les créatures sont aspirées vers le Divin. Ainsi, le platonisme est en quelque sorte inversé. Les Idées descendent du ciel pour devenir visibles, tangibles, concrètes et sensuelles dans le monde d'ici-bas.

Maintenant que nous avons percé le « mystère » de l'épistémologie de la main ouverte, nous pouvons nous demander s'il ne convient pas de la sécula-riser et de l'humaniser. L'idée que la connaissance relève du don et que le monde se donne à celui qui s'abandonne à lui est une idée forte (qu'on retrouve également chez Bergson). Au lieu de la superbe arrogance des modernes qui « arraisonnent » le monde et le traitent comme un simple fonds de commission et de commerce, nous devons, sans doute, retrouver la modestie, l'humilité et la naïveté des anciens. Mais en tant que modernes, nous, les Européens, sommes sortis de la religion et avons perdu la foi. Le monde est désenchanté à tout jamais, pour reprendre la formule célèbre que Max Weber a empruntée à Schiller[15].

La relation épistémique entre le sujet et l'objet est une relation éthique, mais en dépit des résonances spirituelles (la « transcendance immanente ») qu'elle charrie, la relation éthique n'est pas une relation de dévotion. Si nous pouvons accepter l'idée que le sujet et l'objet sont reliés par des relations de sympathie acosmique dans lesquelles le sujet « se donne » à l'objet qui lui répond comme un quasi-sujet, il n'en reste pas moins que dans ce cycle de réciprocité, Dieu n'apparaît plus en personne. La relation quasi communi-cationnelle entre le sujet et l'objet humanise l'objet. L'objet prend le visage d'un autre, d'un être fragile que nous devons respecter et écouter, mais, contrairement à ce qu'affirment Scheler, Buber et Levinas, pas de l'Autre. Si l'objet apparaît comme un quasi-sujet, et non pas comme une simple chose

15. Le retour du religieux ne constitue pas une réfutation de la thèse du désenchantement du monde [Gauchet, 2004]. La religion a perdu à tout jamais sa force constitutive du monde. La religion peut, certes, continuer à modeler les comportements individuels, mais elle ne peut plus constituer, modeler et former le monde. Désormais, la religion est individualisée. Elle relève de l'esprit subjectif, pas de l'esprit objectif et surtout pas de l'esprit absolu pour parler comme Hegel.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

dont nous pouvons disposer techniquement, c'est parce que nous élargissons et transposons le modèle de la communication interhumaine aux non-humains. La relation sujet-objet est tout au mieux anthropomorphique, pas théomorphique. Elle trouve son origine dans « l'intersubjectivité intacte de la communication » entre personnes qui se reconnaissent, se respectent et se comprennent spontanément l'un l'autre, même avant que des paroles soient échangées. Contrairement à Habermas, Scheler a bien vu que cette reconnaissance est spontanée et affective. La communication présuppose la sympathie en tant que condition d'effectuation, mais cela ne conduit pas à une assimilation pure et simple de la communication à la communion. La connaissance ne relève pas seulement de la raison, mais aussi de l'émotion. Pour connaître, il faut de la passion. Cela est vrai aussi bien pour les relations de sujet à sujet que pour les relations de sujet à objet, mais la passion du Christ n'a (plus) rien à voir là-dedans.

Une archéologie des valeurs

Méditations pascaliennes

L'œuvre principale de Scheler, *Le formalisme dans la morale et l'éthique matérielle des valeurs*, est une œuvre dense et systématique dont la lecture est loin d'être aisée[16]. Refusant toute « phénoménologie de BD » (*Bilderbuc hphänomenologie* – II, p. 10), Scheler a composé une cathédrale de la pensée majestueuse dans laquelle les grands aperçus philosophiques et les petites percées géniales alternent continuellement avec des critiques fort techniques de Kant et des analyses phénoménologiques fort compliquées des sentiments, des fonctions et des actes de la conscience. Comme le sous-titre l'indique, le livre développe des considérations critiques sur l'éthique formelle de Kant[17]. En l'occurrence, Scheler combat à la fois l'idée kantienne selon laquelle seule une éthique formelle peut être une éthique a priori, indépendante de l'expérience et capable de fonder la moralité du devoir de façon universelle (« Agis de telle sorte que la maxime de ton action devienne une loi universelle »), et l'idée dérivée selon laquelle toute éthique matérielle est, nécessairement, une éthique empirique, hétéronome, hédoniste, sensualiste, bref utilitariste. S'opposant avec force au formalisme, à l'intellectualisme et à l'impérativisme

16. Pour une introduction solide au *Formalisme…*, *cf.* Lambertino [1996] et Dupuy [1959, II].

17. De fait, *le Formalisme…* est structuré comme une discussion critique de Kant qui traite, dans ses chapitres successifs, l'éthique des biens et des buts, l'éthique inductive, l'éthique du succès, l'éthique du devoir, l'eudémonisme, l'utilitarisme, etc. Dans ce qui suit, je ne suivrai pas la disposition adoptée par Scheler, mais j'exposerai directement l'éthique comme une éthique phénoménologique et personnaliste des émotions et des valeurs.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

de Kant, Scheler propose une éthique « matériale » des valeurs phénoménologiquement fondée comme alternative à l'éthique du devoir[18].

L'éthique matériale n'est pas une éthique matérialiste, mais une éthique spiritualiste. Scheler forge une alliance sacrée entre l'idéalisme des valeurs et la phénoménologie des émotions qui débouchera, en fin de parcours, sur une éthique personnaliste et une sociologie solidariste d'inspiration chrétienne. Scheler combat vigoureusement le matérialisme sensualiste des utilitaristes qui réduisent le bien au bonheur et le bonheur au plaisir[19]. Sur ce point, Scheler s'aligne sur la critique kantienne de l'eudémonisme et maintient que l'éthique est strictement apriorique et n'a rien à voir avec les sentiments bassement empiriques tels que le plaisir ou le déplaisir. S'il critique Kant, c'est parce qu'il réduit l'apriorisme aux formes de la raison et exclut d'avance la possibilité d'une éthique a priori des contenus matériels (les valeurs) qui seraient saisis par des actes intentionnels (les émotions) et accomplis par des personnes[20]. Dès le début, Scheler insiste, cependant, que son entreprise n'est ni pré ni antikantienne : « Elle ne veut pas être antikantienne ou retourner à une conception antérieure à Kant, mais elle cherche à le dépasser » [II, p. 20, 29] par une théorie rigoureuse non moins apriorique que la sienne qui substitue la « logique du cœur » (Pascal) et « l'ordre de l'amour » (saint Augustin) à la logique de la raison et l'ordre de l'intellect. Dans ce sens, on pourrait effectivement dire que Scheler est un Pascal moderne qui avance l'idée augustinienne de l'amour contre Kant et, ce faisant, réintroduit avec force les valeurs spirituelles contre les valeurs matérialistes, typiquement bourgeoises, de l'utilitarisme ambiant de la modernité capitaliste.

18. Je traduis *materiale Ethik* par « éthique matériale ». Le matérial s'oppose au formel (formel = vide et sans contenu), pas au spirituel. Il renvoie non pas à la matière, mais aux contenus de l'expérience ; en fait, aux qualités matérielles (le *quid*) de l'expérience, *casu quo* les valeurs objectives en tant que corrélat noématique des actes intentionnels de la conscience que Scheler conçoit avant tout comme des actes émotionnels.

19. Dans la stratification de la vie émotionnelle des sentiments, le plaisir apparaît en bas d'une série ascendante qui connecte, comme une ligne de métro, le plaisir et la béatitude en passant par la satisfaction, la joie, la sérénité et la félicité [*cf.* Scheler, VI, p. 331-333]. Tirant toute la vie émotionnelle vers le bas, l'utilitarisme se contente des sensations animales du plaisir et néglige les sentiments vitaux de la chair, les sentiments psychiques de l'ego, les sentiments culturels qui comblent l'esprit et, en fin de station, les sentiments spirituels de la personne.

20. L'opposition des couples a priori/a posteriori ne peut pas être rabattue sur le couple formel-matérial. Comme l'éthique kantienne, l'éthique schélérienne est apriorique et, donc, indépendante de toute expérience empirique. Scheler distingue les a priori formels (par exemple, ceux de la logique et de la mathématique) des a priori matériaux (ceux qui ont trait non pas aux formes de l'entendement, mais aux contenus de la conscience). En tant qu'éthique eidétique, l'éthique matériale a trait aux essences, en l'occurrence aux valeurs, et aux corrélations essentielles qui relient les valeurs aux émotions.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

La corrélation phénoménologique des actes et des valeurs

L'éthique matériale des valeurs ne se laisse pas résumer en quelques phrases ; mais s'il fallait la caractériser en quelques mots, je dirais qu'il s'agit d'une éthique de la bonté de la personne (personnalisme éthique), suspendue à une philosophie spirituelle des valeurs éternelles (absolutisme des valeurs) et ancrée dans une phénoménologie intentionnelle et intuitiviste des émotions (intuitivisme émotionnel), toutes deux conçues de façon rigoureusement apriorique et analysées dans une perspective eidétique (apriorisme eidétique). Même si la « personne » constitue l'*alpha* et l'*oméga* de l'éthique matériale, l'exposition des thèses principales du *Formalisme…,* doit commencer par l'analyse du milieu spirituel qui relie la personne, comprise comme ensemble métaphysique, transconscient et transempirique qui sous-tend, anime et informe tous les actes de la conscience, à la communauté des personnes et, ultimement, à Dieu.

Pour relier les extrémités, Scheler s'appuie une fois de plus sur la phénoménologie husserlienne et introduit la théorie de la « corrélation noétique-noématique » entre les actes et les objets de la conscience comme « principe supérieur de la phénoménologie » [II, p. 270, et aussi p. 90] : il existe une corrélation d'essence entre les noèses (les actes intentionnels de la conscience subjective) et les noèmes[21] (l'ordre éternel des valeurs objectives). En tant que contenus, les valeurs, et l'ordre qui les relie hiérarchiquement entre elles dans une échelle axiologique, sont « constituées » par ou, mieux – car Scheler refuse toutes les connotations volontaristes de la notion de « constitution » –, « données » à la conscience dans et par les actes affectifs-perceptifs de l'émotion (*Fühlen*) tels que l'amour, qui ouvre les yeux aux valeurs et étend le royaume axiologique en rendant visibles des valeurs qui ne l'étaient pas auparavant, mais aussi la préférence (*Vorsetzen*) et la répugnance (*Nachsetzen*), qui indiquent la place relative des valeurs dans cet ordre axiologique hiérarchique (la valeur du beau est, par exemple, supérieure à la valeur de l'utile, mais inférieure à la valeur

21. Husserl traduit le *cogitatum* de Descartes par *noema* et les *cogitationes* par *noesis*. La corrélation essentiale qui relie le noème aux noèses est une relation de constitution : le « noème » (entre guillemets, car les pensées tombent sous la réduction transcendantale) est intentionnellement constitué par les noèses en tant que noème (d'une certaine sorte). Bien que le *cogito* cartésien ne soit pas strictement cognitiviste (cogito signifie « *dubitans, intellegens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens* » – *Meditationes de prima philosophia*), il faudrait sans doute mieux parler du *valorisatum* et des *valorisationes* pour accentuer le déplacement de la sphère cognitive à la sphère éthique que Scheler opère. Comme les valeurs sont saisies et senties de façon affective-émotionnelle par le *Wertfühlen*, on pourrait peut-être aussi emprunter un néologisme à Alain Caillé [2000, p. 65] et parler de « l'aimant » et des « aimances » pour analyser la corrélation entre les valeurs et les émotions. Comme les cogitations, les émotions sont des actes intentionnels (l'émotion est toujours « émotion de… »), qui tendent vers (« in-tendere »), visent et rendent visibles les contenus objectifs que sont les valeurs, mais à la différence des cogitations, les émotions touchent directement les valeurs et n'ont pas besoin de la médiation des représentations pour accéder à « l'in-existence » (Brentano) objective.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

de l'absolu[22]). Si Scheler reprend ici l'analyse de la corrélation noétique-noématique de Husserl, il ne le fait pas, cependant, sans lui donner une torsion nettement réaliste et objectiviste : les émotions ne produisent pas les valeurs, mais elles les recueillent. Ici comme ailleurs, le sujet demeure essentiellement réceptif : « Pour nous, dit-il de façon péremptoire, la personne ne peut être que le porteur (*Träger*) ultime des valeurs ; il n'est jamais le producteur des valeurs (*Setzer*) » [II, p. 506].

Dans cette phénoménologie pascalienne, l'ordre objectif des valeurs et les actes subjectifs de la perception affective ne s'opposent pas, mais s'impliquent et s'emboîtent de telle sorte que les actes intentionnels d'amour, de préférence et de répugnance s'ordonnent spontanément, sans calcul, dans une échelle de valeurs ascendantes qui leur est immanente[23]. Modifiant le titre d'un livre célèbre de Michel Foucault, on pourrait décrire cette imbrication de la philosophie des valeurs et de la phénoménologie des émotions comme une *archéologie du valoir*, car les noèses trouvent leur origine et leur fondement dans un ordre apriorique des valeurs à la fois transcendant et immanent[24].

La corrélation noético-noématique entre les « aimances » et l'« aimant » ne justifie nullement la conclusion idéaliste et subjectiviste que l'ordre objectif est intentionnellement constitué par la conscience comme un produit des actes subjectifs. Non, d'après Scheler, et nous le critiquerons sur ce point, l'ordre des valeurs est a priori, objectif et éternel. Il existe « en soi », indépendamment des humains (et des animaux qui peuvent également « sentir » les valeurs) : « Même si l'*Homo sapiens* venait à disparaître, [l'ordre] continuerait à exister comme une sphère de faits objectifs » [X, p. 362]. À cet égard, les valeurs s'apparentent aux étoiles et la phénoménologie à l'astronomie. Elles ne se laissent pas réduire à la perception et existent indépendamment de toutes les variations anthropologiques, historiques, sociologiques et psychologiques de la perception affective-axiologique : « Les valeurs ne peuvent pas être créées ni détruites. Elles existent indépendamment de toute organisation d'êtres spirituels déterminés […] Si l'on avait tenu le Soleil, la Lune et les étoiles, tels qu'ils apparaissent au ciel pendant la nuit, pour des complexes de sensations, on n'aurait jamais fait de l'astronomie » [II, p. 267, p. 300].

22. Dans un article de synthèse sur l'éthique de son temps, Scheler a résumé ses thèses principales dans les termes suivants : « Scheler a essayé de développer l'éthique à partir de l'idée d'une logique apriorique des actes intentionnels du sentiment et de la préférence et d'un ordre objectif des valeurs qui y correspond » [I, p. 384].

23. La préférence et la répugnance des valeurs sont des actes prérationnels et émotionnels qui n'ont rien à voir avec le choix rationnel. Spontanément, sans calcul et sans délibération, l'acte de préférence privilégie les valeurs supérieures aux valeurs inférieures et se dirige intentionnellement vers le bien qui incarne la valeur supérieure.

24. L'archéologie constitue, en fait, une archéo-téléo-théologie du valoir : les actes intentionnels trouvent leur origine (*arche*) et leur fin (*telos*) dans l'ordre objectif des valeurs (*logos*) qui trouve son fondement ultime en Dieu : « Toutes les valeurs possibles sont "fondées" sur la valeur d'un esprit personnel infini, et sur le monde des valeurs qui se présente à lui » [II, p. 113].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Si l'ordre des valeurs est comme un ordre astral qui existe indépendamment des humains et n'est pas produit ou créé par eux – en fait, il est « donné » par Dieu et l'homme n'en constitue que le « réceptacle », comme dirait Weber –, ils ont néanmoins accès aux valeurs moyennant les actes intentionnels et émotionnels qui les révèlent à l'intuition et les ouvrent à la perception. La perception des valeurs (*Wertnehmung*) diffère de la perception des objets (*Wahrnehmung*, littéralement « prise de vérité ») et la précède « comme un messager ou un pionnier » [II, p. 267 ; VIII, p. 156], voire même comme un ange, qui lui indique et annonce sa vérité. Sans émotion, sans passion, le monde ne se montre pas comme un cosmos bien ordonné qui fait sens, mais se présente comme un chaos d'impressions qu'il faut ordonner et contrôler par la raison (Hume + Kant = Peirce). Contrairement aux idées reçues, les émotions ne rendent donc pas aveugles. C'est plutôt la raison, en excluant les valorisations de la perception, qui est frappée de cécité : « [Elle est] aveugle aux valeurs comme l'oreille et l'ouie le sont aux couleurs » [II, p. 261]. En tant qu'actes spirituels, les émotions visent les valeurs comme leur corrélat intentionnel, révélant le monde comme un monde de biens qui baignent dans un « parfum de valeurs » [III, p. 281].

L'éthique schélérienne est avant tout une éthique des valeurs et non pas une éthique des biens. Si les valeurs en tant que telles peuvent être saisies de façon évidente par un acte intuitif et émotionnel, elles s'incarnent empiriquement dans des biens (*Güter*). Confrontés avec des biens, nous les ordonnons selon des actes de préférence et de répulsion qui visent non pas les biens en tant que tels, mais les valeurs éternelles déposées en eux[25]. Bien que Scheler refuse la réduction transcendantale, on pourrait dire que l'éthique matérielle place les biens sous l'*epochè* pour seulement considérer « l'inexistence intentionnelle » des valeurs.

Le tableau apriorique des valeurs

Ensemble, la hiérarchie des actes et des valeurs constituent l'ordre a priori, immuable et éternel de l'amour – *ordo amoris* [X, p. 345-376] que Scheler définit, sous le versant normatif, comme l'ordre éternel et invariable, droit et vrai, *a priori* et rigoureusement objectif des valeurs et des rapports essentiels entre elles. Cet ordre axiologique, qui peut être saisi par l'intuition mais non créé par les émotions, régit les attractions et les répulsions que nous éprouvons à l'égard des biens de ce monde, et cela indépendamment des biens dans lesquels les valeurs se réalisent de fait. L'ordre des valeurs matérielles et des rapports formels entre elles est organisé par deux principes architectoniques : d'une part, sur le plan horizontal, les valeurs sont distribuées de façon continue entre une valeur positive et négative (par exemple, le beau et le laid, le faux et

25. La différence entre valeurs et biens est ontologique : si les valeurs nous sont données intuitivement dans l'amour, il n'en reste pas moins que nous n'aimons pas les valeurs en tant que telles, mais bien des êtres qui ont une valeur [VII, p. 151].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

le vrai, le bien et le mal, etc.) ; d'autre part, sur le plan vertical, les séries de valeurs se rangent en un tableau de valeurs dont on peut décrire l'ordonnance hiérarchique d'une façon apriorique [II, p. 99-126].

(1) Le rang inférieur de ce tableau est celui des valeurs utilitaires au sens large du mot, incluant aussi bien les valeurs utilitaristes de l'agréable et du désagréable que les valeurs techniques de l'utile et de l'inutile[26]. Ces valeurs sont relatives à une organisation psycho-physique (*i.e*. un corps, en l'occurrence une chair (*Leib*), pas forcément humaine d'ailleurs) capable d'éprouver localement le sentiment du plaisir et de la douleur. Les valeurs utilitaires ne s'appliquent pas à des personnes, mais à des choses. « Une personne ne peut jamais être "agréable" ou "utile", dit Scheler. Ces valeurs sont essentiellement des valeurs chosales » [II, p. 103].

(2) Le rang immédiatement supérieur et irréductible au rang des valeurs utilitaires est constitué par la série des valeurs vitales, du noble et du commun, qu'un organisme vivant éprouve de façon holistique dans sa chair et qui se manifeste dans la santé et la maladie, la vieillesse et la jeunesse, ainsi que dans l'audace, la peur, etc. Avec Nietzsche, qui valorise la force vitale par-dessus tout, Scheler conçoit le rang des valeurs vitales comme un continuum qui relie la faiblesse de la vie descendante à la force de la vie ascendante. La décadence s'installe dans les mœurs lorsque les faibles imposent leur « morale d'esclave » aux forts par ressentiment[27].

(3) Le troisième rang de valeurs, supérieur aux deux autres, est celui des valeurs culturelles (ou spirituelles, mais non religieuses). Ce rang n'appartient plus à la sphère de la vie, mais à la sphère de l'esprit. Il est constitué des séries axiologiques du vrai et du faux (la science), du beau et du laid (l'esthétique), et du juste et de l'injuste (le droit). Détachées du corps et révélées, entre autres, dans les actes psychiques du *cogito* (au sens large du mot), ces valeurs supérieures inspirent le respect et s'imposent à nous comme des valeurs « élevées ». En tant que telles, elles sont accompagnées du sentiment moral qui nous enjoint

26. Les classifications de Scheler sont variables [*cf.* I, p. 385 *sq*., II, p. 99 *sq*., X, p. 268-269]. Ainsi, dans *le Formalisme…*, les valeurs de l'utile et de l'agréable sont regroupées dans une même classe nettement séparée des valeurs vitales. Dans l'essai sur les exemples moraux et les leaders, il les sépare, en revanche, et présente les valeurs utilitaires comme des valeurs techniques (« valeurs de civilisation ») qui forment une classe à part, séparée des valeurs de l'agrément (« valeurs de luxe »). Scheler critique à la fois l'utilitarisme, qui absolutise les valeurs de luxe, et le pragmatisme, qui absolutise les valeurs techniques. Si le consumérisme est le résultat direct de l'utilitarisme qui manipule les valeurs vitales à des fins commerciales, la crise écologique apparaît quand les valeurs vitales sont subordonnées aux valeurs techniques.

27. Dans son essai nietzschéo-catholique sur l'homme de ressentiment, que j'analyserai dans un autre article, Scheler conçoit et attaque l'utilitarisme, typique des sociétés bourgeoises, comme un retournement des valeurs (*Umwertung der Werte*). L'utilitarisme représente une « spéculation à la baisse » qui réduit non seulement toutes les valeurs aux valeurs les plus basses, mais constitue aussi une inversion du rang des valeurs utilitaires et de celui des valeurs vitales.

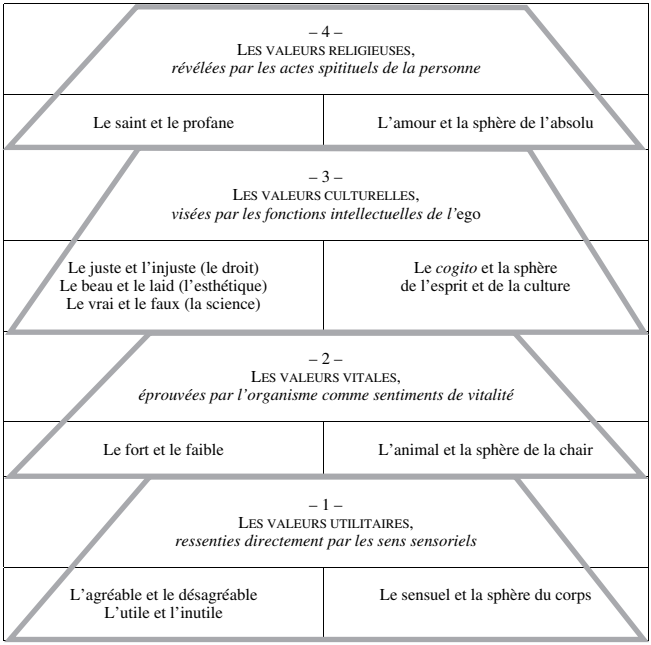
Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

à faire le sacrifice du vital et de l'agréable pour les atteindre (mourir de faim pour réaliser un tableau ou s'épuiser pour terminer un article scientifique).

(4) Le terme suprême du tableau des valeurs est constitué par les valeurs religieuses du sacré et du profane qui appartiennent à la « sphère absolue ». Ces valeurs, qui se révèlent dans la béatitude (de la *certitudo salutis*) et le désespoir (« peu importe où je vais, je suis condamné »), sont ressenties dans le repentir et la conversion de la personne. Elles se réalisent dans un type bien spécifique d'amour, à savoir l'amour personnel dirigé vers Dieu et ses créatures. Cet acte d'amour qui révèle la sphère de l'absolu n'est pas un acte comme les autres [Gabel, 1997]. En tant que condition de possibilité de tous les autres actes, il fonde la table des valeurs et constitue en tant que tel un rang transcendant, transcendantal et transversal aux autres. Dans la mesure où les actes de préférence comparent des séries de valeurs différentes (A et B), elles présupposent l'amour, car en tant que mouvement intentionnel ascendant qui vise à élever le bien à la valeur supérieure compossible avec son essence, l'amour ouvre l'espace infini des valeurs possibles (la « clairière » axiologique, pour parler comme Heidegger) à l'intérieur duquel les sélections préférentielles s'accomplissent spontanément. Dans l'ordre de fondation, l'amour conditionne donc les préférences, qui commandent à leur tour la perception du monde.

En schématisant les valeurs, les sentiments et les sphères de réalité qui y correspondent, on arrive à la figure suivante :

Fig. 1 : Le tableau apriorique des valeurs



Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

La création des valeurs

Scheler affirme, comme on vient de le voir, que les valeurs sont éternelles et que l'ordre des valeurs est tout aussi invariable que l'ordre astral. « Les valeurs de base demeurent constantes dans tout développement historique. Les valeurs et leur ordre sont les étoiles polaires des hommes » [X, p. 269]. En projetant ses valeurs et son ordre dans le ciel étoilé, Scheler fixe et impose ainsi un ordre axiologique bien particulier comme seul et unique ordre possible de toute éternité. Si l'on suit Heinrich Rickert [1913], le chef de file de l'école néokantienne de Bade, et que l'on définit la vision du monde comme une substantialisation des relations formelles entre des valeurs, on peut dire que l'éthique matériale des valeurs est une doctrine qui transforme un système de valeurs déterminé en une vision du monde fermée[28]. Renouant avec le monisme médiéval qui n'admet qu'un ordre unique des valeurs, fondé en Dieu, Scheler nie l'autonomie relative des sphères de valeurs et exclut le pluralisme axiologique qui caractérise la modernité [Gurvitch, 1930, p. 96]. En retournant à la vision moniste du monde prémoderne, Scheler effectue un coup d'État dans la philosophie, ou mieux, un coup d'Église contre la modernité et la laïcité. Sa vision du monde passéiste et romantique montre des affinités troublantes avec l'idéologie allemande d'avant-guerre, issue de l'antimodernisme conservateur et réactionnaire des contre-Lumières [Dumont, 1991]. À la recherche du temps passé pour le fixer en pensées, Scheler n'a manifestement pas réussi à « saisir son temps en pensées », comme l'aurait dit Hegel. N'étant pas à la hauteur de l'histoire, il a beau refuser la sécularisation, elle le rattrape et récuse son éthique religieuse comme une éthique théonome et, donc, hétéronome.

Cornelius Castoriadis [1975] nous a enseigné que la morale moderne est autonome. Se donnant ses propres lois, l'humanité reconnaît la valeur de la création et la création de la valeur. Comme les lois, les valeurs ne sont pas données de toute éternité, mais elles émergent de l'histoire, dans l'histoire et dans la société. Elles ne trouvent pas leur fondement dans la révélation, mais dans la raison, car pour les justifier, il faut argumenter et invoquer des raisons, comme Castoriadis aimait à le répéter dans son séminaire. Contrairement à ce que pense Nietzsche, la modernité ne signifie pas la « mort de Dieu ». Nous n'avons pas tué Dieu, mais nous l'avons inventé. Dieu étant une création sociale-historique de l'homme, il s'ensuit que l'éternel a une histoire, assez récente d'ailleurs. La modernité ne nie pas plus l'absolu qu'elle ne nie l'éternel ou l'universel, mais elle les relativise, les historicise et les socialise. Impliquant

28. À la différence de la vision du monde, le système des valeurs est un système ouvert : « Quel bien est le bien suprême ou central ? À partir de quel domaine arrive-t-on à l'unité de la vision du monde ? Quel est l'ordre déterminé des valeurs et des contenus ? Faut-il donner la priorité au rang des valeurs personnelles ou à celui des valeurs impersonnelles ? Est-ce le monisme ou le pluralisme qui conduit à la vérité ? À tout égard, toutes ces questions demeurent indécidées » [Rickert, 1913, p. 322].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Dieu dans l'histoire et la société, elle intervertit l'ordre des valeurs supérieures : les valeurs de l'absolu ne sont pas absolues ; désormais, elles sont subordonnées aux valeurs culturelles. Elles sont des valeurs spirituelles, mais sans être pour autant des valeurs religieuses. Relativisées, historicisées, sécularisées, les valeurs absolues sont reconnues comme des valeurs « élevées » qui méritent le respect et qui doivent être défendues contre les valeurs de rangs inférieurs, vitales et utilitaires notamment, mais, désormais, elles ne sont plus fondatrices. Ne trouvant plus son fondement ultime dans la religion, l'éthique moderne est, donc, forcément et nécessairement, une éthique humaniste et laïque.

Si Scheler refuse la variabilité socio-historique de l'ordre des valeurs, il accepte, en revanche, la variation de la structure des préférences et des aimances : « Alors que l'ordre des valeurs est quelque chose d'absolument invariable, les règles de préférence peuvent, en principe, varier dans l'histoire » [II, p. 106]. À la différence de l'éthique, absolue, éternelle et invariable, la morale, entendue comme système des règles de préférence et d'aimance d'une époque, d'une société ou d'une nation, exprimant leur *ethos*, est variable. La reconnaissance des variations socio-historiques des morales ne conduit cependant pas au relativisme. Dans la mesure où toutes les morales offrent une vision partielle du cosmos axiologique, le relativisme des valeurs est, en fait, comme l'a bien vu Alfred Schütz [1966, p. 38 et p. 173] qui connaissait bien l'œuvre de Scheler, un perspectivisme sur les valeurs. Reprenant son analogie astronomique, Scheler affirme que chacune des morales représente l'éthique de façon plus ou moins adéquate : « Les morales se rapportent à l'éthique éternelle comme les systèmes du monde, tel celui de Ptolémée ou de Copernic, par exemple, se rapportent au système idéal que vise l'astronomie » [III, p. 70]. Et d'inviter, dans un esprit œcuménique et cosmopolite, tous les peuples et tous les individus du monde à coopérer dans la recherche des valeurs, car ce n'est qu'unie que l'humanité peut avancer dans la connaissance. Visionnaire, notre anti-Huntington avant la lettre, annoncera dans un article plus tardif l'avènement de l'époque de la synthèse globale [IX, p. 149-170].

La fonction vivante des exemples

Alors même que notre sociologue de la connaissance reconnaît l'historicité de la morale, il refuse la morale de l'historicité. Données de toute éternité, les valeurs ne peuvent pas être créées ou détruites par l'histoire. L'histoire peut tout au plus lever le rideau des valeurs ; elle ne peut jamais changer la pièce. Dans sa théorie de la « fonctionnalisation des essences » [V, p. 195-210], Max Scheler semble, cependant, admettre une genèse des essences et des valeurs. Simplifiée, cette théorie stipule que l'essence d'une chose ou d'une personne peut apparaître dans l'histoire par accident et émerger du magma des significations comme création *ex nihilo, sed non cum nihilo,* comme dirait encore Castoriadis. Mais une fois apparue, l'essence ne se perd pas. Emmagasinée

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

dans le fonds de la mémoire collective ou individuelle sous forme de schématisations, catégorisations et typifications, elle peut être actualisée et appliquée à nouveau dans des circonstances similaires. Fonctionnalisées, les essences se transforment en « déjà vus », les idées en « idées reçues », tandis que les valeurs deviennent « monnaie courante ». Dans un langage plus phénoménologique, Scheler dit à ce propos que « la connaissance des essences se fonctionnalise en une loi de simple application de la raison qui conçoit, analyse, intuitionne et juge, de façon déterminée, le monde des choses contingent selon des corrélations essentiales » [V, p. 198]. Autrement dit, par fonctionnalisation, la création *ex nihilo* des essences se matérialise et se concrétise dans les choses, par suite de quoi la création *ex nihilo* se transforme en réalisation *cum rebus*. L'implication de la théorie de la fonctionnalisation – et c'est là où je veux en venir – est que les essences, les idées et les valeurs adviennent dans l'histoire (comme l'idée d'un Dieu monothéiste dans la période axiale ou la démocratie à Athènes au IVe siècle avant J.-C.). Émergeant de nulle part, les essences, idées et valeurs peuvent être saisies par différentes classes ou strates intellectuelles et devenir ainsi une force matérielle dans l'histoire qui change la morale, la société et, oui, sans aucun doute, aussi l'éthique, comme le montre le passage de l'éthique religieuse du Moyen Âge à l'éthique humaniste de la Renaissance et de celle-ci à l'éthique laïque de la modernité.

Bien que la théorie de la fonctionnalisation trouve son prolongement naturel dans une sociologie de la connaissance et de la morale qui humanise, historicise et relativise les essences et les valeurs, Scheler refuse cette direction et exclut (du moins, pendant la période classique de sa carrière intellectuelle[29]) toute création et toute naissance d'idées et de valeurs nouvelles. À ce point, l'anti-volontarisme de Scheler devient patent et son anti-créativisme bascule dans un créationnisme non moins inquiétant : le monde des valeurs et des essences étant immuable et inchangeable, l'histoire est terminée avant même qu'elle n'ait commencée[30]. Cette vision est cependant intenable, et dans un long et émouvant article sur les modèles et les leaders [*Vorbilder und Führer*, X, p. 255-344, et également II, p. 558-580], Scheler s'en éloigne quelque peu, sans pour autant complètement abandonner son quiétisme [Moosa, 1993]. Cet article est important, non seulement parce qu'en subordonnant le politique à l'exemple éthique, il permet de rompre d'un coup avec l'obnubilation par le pouvoir et l'élimination des idéaux qui caractérisent la vision *hard* du leader charismatique qu'on trouve dans la théorie des élites de Max Weber, Pareto et Mosca, mais encore parce qu'en

29. Dans la dernière période de sa carrière personnelle, Scheler tendra vers une sorte de platonisme historique : « Il n'y a pas d'*ideae ante res* ni un plan du monde qui soit indépendant du devenir du monde – indépendant de l'histoire, qui est le monde » [XI, p. 260].

30. Afin d'échapper à l'anti-volontarisme de Scheler, Gurvitch [1930] a introduit les valeurs créatrices et l'intuition-action dans le système d'éthique schélérien. La critique que Hans Joas [1997, p. 133-161] adresse à Scheler dans son livre sur l'émergence des valeurs redouble la critique de Gurvitch, mais sans citer ce dernier.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

concevant les saints et les sages comme des « fonctions vivantes », il réintroduit les humains et les valeurs dans l'histoire, concevant ceux-là comme la médiation fonctionnelle de ceux-ci[31]. En effet, bien que les saints et les génies représentent en tant que schémas des prototypes des valeurs éternelles, ils deviennent seulement réels en tant qu'exemples concrets, dignes d'être suivis par les masses, lorsqu'ils « boivent le sang de l'histoire » [X, p. 268]. Mais comme leur existence est fonctionnelle et que les saints et les sages n'existent donc pas plus que les idées, les essences et les valeurs sans le contact avec le réel, on peut et on doit en conclure, à mon avis, que les modèles créent les valeurs qu'ils incorporent. À moins de supposer que Jésus et Buddha ont effectivement créé (et non pas découvert) les valeurs chrétiennes et bouddhistes et que celles-ci ne préexistent donc pas à leur existence historique, on ne peut pas comprendre pourquoi les saints et les génies ont « partout été le véhicule primaire de tous les changements dans le monde éthique[32] » [II, p. 561].

Une éthique personnaliste de la bonté

De l'axiologie à l'éthique

Avec ces exemples moraux en tant que « types idéaux » (au double sens, ordinaire et analytique, du terme) qui fonctionnalisent, incorporent et incarnent de façon parfaite les valeurs universelles, nous sommes imperceptiblement passés de l'axiologie à l'éthique, cette dernière étant comprise non plus comme théorie des valeurs et des évaluations, mais comme théorie du jugement des actions, ou plutôt, puisque c'est de cela qu'il s'agit dans le personnalisme éthique de Scheler, du jugement des *personnes* qui les accomplissent. La relation entre l'axiologie et l'éthique est téléologique, dans le sens où toute cette archéologie du valoir trouve (comme chez Foucault) sa fin ultime dans une herméneutique du soi.

Dans la préface à la seconde édition du *Formalisme…,* Scheler affirme clairement que l'épanouissement complet de la personne constitue le *telos* de

31. Scheler distingue cinq types de modèle, correspondant chacun à l'un des rangs de valeurs qu'ils incorporent de manière exemplaire : 1) *le saint* (les fondateurs de la religion, les prophètes, les martyrs ; par exemple, Socrate, Jésus, Buddha), 2) *le génie* (le philosophe, l'artiste, le sage ; par exemple, Goethe ou Michel-Ange), 3) *le héros* (l'homme d'État, le stratège, le colonisateur, tels César et Napoléon), 4) *le leader de la civilisation* (le technicien, le technocrate et l'homme d'affaires, tel Bill Gates pour prendre un exemple vivant) et 5) l*e profiteur de la vie* (l'hédoniste, l'égoïste, l'utilitariste). Scheler s'intéresse surtout aux saints et aux génies, son analyse des autres exemples étant incomplète.

32. Le modèle des modèles est évidemment Jésus-Christ qui incorpore à la fois le saint, le génie et le héros. Fidèle à Scheler, Lambertino [1996, p. 415] considère les exemples historiques comme autant d'« aspects perspectivistes » de Dieu, un et indivisible. Personnes finies et incomplètes, il ne leur est pas donné de combiner de façon parfaite la sainteté, le génie et l'héroïsme dans leurs actions exemplaires.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

la création : « Le sens final et la valeur ultime de tout cet univers se trouve, en dernière instance, […] dans l'être pur et l'être bon (*Gutsein*) le plus parfait possible, dans la plénitude la plus riche et le développement le plus complet, bref, dans l'harmonie interne des *personnes* qui concentrent toutes les forces du monde en elles » [II, p. 16].

Structurellement homologue au macro-cosme, la personne est ici présentée comme un micro-cosme parfaitement accordé, ou encore, pour filer la métaphore musicale, comme un chef d'orchestre qui fait retentir dans le monde la mélodie de la musique céleste qu'il entend dans son for intérieur.

Jusqu'à présent, nous avons parlé d'axiologie et nous avons exposé la « table apriorique des valeurs ». Nous avons dit que les valeurs sont en corrélation d'essence avec les émotions, notamment l'amour et la haine, ainsi que la préférence et la répugnance, mais nous n'avons pas parlé du bien ou du mal, ni de la bonté de la personne d'ailleurs. À ce propos, il faut remarquer que le bien et le mal ne figurent dans aucun des rangs de valeurs que nous avons distingués. En les mettant à part de toutes les autres, Scheler a voulu leur donner un statut spécial, « extra-axiologique ». S'opposant à la raison pratique de Kant, qui juge les actes volitifs (pour Kant, c'est toujours et en dernière instance la volonté qui est bonne[33]), Scheler développe une éthique qui évalue et juge non pas les actes, mais les personnes qui les accomplissent. Dans cette perspective personnaliste, c'est la personne comme « valeur des valeurs » [II, p. 495] qui constitue le bien suprême[34] : « Nous rejetons de façon décisive l'affirmation de Kant que seuls les actes peuvent être qualifiés par le bien et le mal. […] Le bien et le mal sont des valeurs personnelles. […] Ce sont essentiellement les personnes qui sont moralement bonnes ou mauvaises, et les autres phénomènes le sont uniquement dans leur liaison avec les personnes, que cette liaison soit directe ou indirecte » [II, p. 49 et p. 103].

Scheler ne nie pas que les actes qui visent intentionnellement les valeurs puissent être bons ou mauvais, mais s'ils le sont, c'est uniquement par le truchement de la personne. Si les préférences et les aimances de la personne sont régies par la loi de l'amour, donc de telle sorte qu'elles éclairent les créatures du monde sous une lumière qui les met systématiquement en valeur, les actes peuvent effectivement être qualifiés de bons, mais « sur le dos » [II, p. 48], ou mieux, comme en écho à la bonté de la personne[35]. Ainsi, lorsque saint

33. Dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant [1975a, BA1] affirme : « Il n'y a rien dans le monde, et rien qu'on ne puisse penser, qui soit bon sans exception, sauf la bonne volonté. »

34. L'éthique personnaliste juge les personnes, et pas les actes, comme le fait Kant. À la différence de l'utilitarisme, elle ne juge pas les personnes comme des biens, car une personne comme telle ne peut jamais être agréable ou utile, désagréable ou inutile. On n'applique pas les valeurs utilitaires aux personnes – car cela reviendrait à les réifier ! Les personnes, tout comme les actes, ne peuvent par définition pas être objectivées. En leur appliquant les valeurs personnelles, on les juge comme étant bonnes ou mauvaises.

35. Avec Harry Frankfurt et Charles Taylor [1985], on pourrait dire que le jugement de la personne est une « évaluation de second degré » et, donc, une « évaluation forte ». En effet, nous

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

François d'Assise s'adresse aux oiseaux et aux moutons comme des « frères » et « sœurs » (au lieu de les considérer comme de la volaille ou du bétail, bons à manger), ses actes sont bons, mais de façon médiate : pour autant que la bonté de sa personne transparaît dans ces actes de simplicité. L'exemple de saint François n'est pas choisi par hasard, car, pour Scheler, la personne bonne est, en avant-dernière instance, le saint qui suit l'exemple de Jésus-Christ et co-accomplit les actes d'amour en et avec Lui (*amare in et cum Deo*) et, en dernière instance, le bon Dieu lui-même. Car en tant que « personne des personnes » et « modèle des modèles », le bon Dieu est, en effet, « l'unique personne parfaite et pure[36] » [VIII, p. 78].

Les états d'âme de la personne

Mais qu'est-ce donc que la personne ? Scheler la définit comme « le centre actif (*Aktzentrum*) concret de l'esprit » [III, p. 85] qui coordonne et organise les actes divers et, ce faisant, donne une unité à leur multiplicité[37]. La personne, c'est l'essence spirituelle de l'être humain, son « cœur » qui demeure invariable dans toutes les variations empiriques, « battant » dans tous et chacun des actes (vouloir, aimer, préférer, juger, etc.) que le sujet effectue. La personne, c'est l'ego transcendantal, non pas dans sa généralité, comme c'est le cas chez Husserl, qui n'accepte pas les variations personnelles de l'ego, mais dans toute sa singularité. En tant que telle, la personne est la manifestation concrète de l'esprit dans l'âme qui vit dans tous les actes et y imprime sa marque distinctive, unique et particulière. Plus prosaïquement, on pourrait caractériser la personne comme « une sorte de faille par où se révèle dans le monde des êtres finis un ordre – supérieur à toute vie – d'actes et de valeurs, la brèche par laquelle cet ordre fait irruption dans le donné » [Dupuy, 1959, p. 579] ou, pour user d'une métaphore plus lumineuse, comme une sorte de prisme de cristal qui reflète et réfracte, à chaque fois de façon tout à fait singulière, les rayons de l'autre monde dans le monde ici-bas. Manfred Frings [1997, p. 69], l'éditeur des œuvres complètes de Scheler, illustre la réfraction singulière qu'est la personne par la figure suivante (légèrement modifiée) :

---

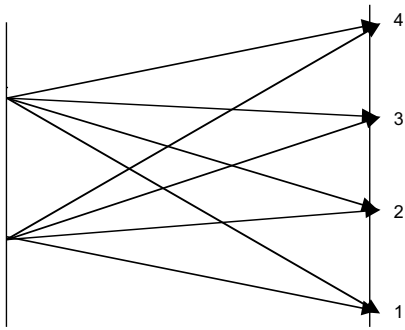
n'évaluons pas seulement les aimances et les préférences des personnes, mais dans la mesure où nous les évaluons en les interprétant comme une expression métonymique et symbolique de la personne, c'est en fait cette dernière que nous jugeons.

36. De même que le Diable représente le mal absolu en personne de façon parfaite. Une fois de plus, on voit que l'éthique trouve son sens ultime en Dieu : « La glorification de la personne, en dernière instance, la personne des personnes, c'est-à-dire Dieu, demeure le sens moral de tout l'ordre éthique » [II, p. 495].

37. Le statut ontologique de la personne est problématique. Heidegger [1993, p. 47] a bien noté que Scheler définit la personne par ce qu'elle n'est pas : elle n'est pas une chose, ni une substance ni un acte. Entité transconsciente, elle n'est pas une réalité psychique et échappe par définition à toute objectivation empirique.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Fig. 2 : L'ordre de l'amour



La ligne verticale de droite représente les rangs de la table apriorique des valeurs en ordre descendant, du numéro 4, le rang supérieur des valeurs sacrées, jusqu'au numéro 1, le rang inférieur des valeurs utilitaires [*cf. supra*, fig. 1]. La ligne verticale de gauche représente deux personnes différentes dans une même situation et illustre comment l'ordre transcendant des valeurs se réfracte de façon différentielle dans le monde vécu, selon la courbure singulière que lui donne la personne. Définissant l'être en question comme une personne incomparable et unique, la courbure du prisme de cristal constitue sa signature ; en tant que marque du cœur, elle correspond exactement à ce que Scheler appelle « l'ordre de l'amour » (versant descriptif) :

> « Celui qui connaît l'*ordo amoris* d'un être humain connaît l'être humain. Il possède pour l'être humain en tant que sujet moral ce que la formule du cristal est pour le cristal. Il voit à travers l'être humain autant qu'on peut voir à travers un être humain. Il voit devant lui les lignes simples de base de son cœur (*Gemüt*) qui courent continuellement en dessous de toute multiplicité et complexité empiriques. Et ce cœur mérite bien plus d'être appelé le noyau de l'être humain en tant qu'être spirituel que la connaissance ou la volonté. Celui qui connaît le cœur d'un être humain possède un modèle spirituel de la source originaire où s'alimente secrètement tout ce qui émane de cet être humain ; plus encore, il est à la source même de ce qui détermine son ambiance – dans l'espace, son milieu moral, dans le temps, son destin en tant que quintessence de tout ce qui peut possiblement arriver à lui, et *seulement à lui*[38] » [X, p. 348].

38. La dernière phrase de cette citation clé passe imperceptiblement du sens descriptif (l'idéaltype) au sens normatif (le type idéal) de l'ordre de l'amour en suggérant que la personne qui agit de façon juste réalise son destin, *i.e.* le destin que le bon Dieu a vu et prévu pour lui, « et seulement pour lui », dans son plan de salut universel. J'y reviendrai dans la section suivante. Adaptant l'image du prisme de cristal au type idéal, on pourrait décrire l'ordre d'amour d'une personne comme un spectroscope ou un distributeur de rayons lumineux qui filtre et purifie la lumière divine. Lorsque la personne réalise son destin, le cristal irradie pour devenir complètement translucide et transparent.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Avec cette citation, nous sommes, enfin, arrivés au cœur même de l'éthique personnaliste de Max Scheler. Celui qui comprend la logique de son cœur, comprend l'homme et le philosophe. Il sait que ce qu'il cherche à comprendre et à évaluer, c'est l'essence, l'âme ou le cœur de la personne qui transparaît dans tous et chacun de ses actes et la définit comme une personne particulière, le cas échéant particulièrement bonne ou mauvaise. Si la personne en question est bonne ou mauvaise *dans le fond* (*deep down*, *in his heart of hearts*, comme disent les Anglais), ses actes le seront également. Au fond de la personne, il y a la *Gesinnung*, l'état d'esprit ou l'état d'âme, la teneur morale de base de la personne qui se manifeste et devient translucide – ou « diaphane », comme dirait Willliam James – dans ses actes les plus quotidiens et anodins, des aimances et des préférences jusqu'au regard qu'il porte sur le monde et même son sourire. Selon l'état d'esprit, ce regard peut être gentil, généreux, bienveillant, bienheureux ou, au contraire, méchant, dénigrant, suspicieux ou diabolique.

Traduisant la praxéologie de Bourdieu dans l'axiologie de Scheler, on pourrait décrire l'état d'âme comme une sorte d'*habitus* spirituel et personnel, « système de dispositions durables et transposables, structure structurée prédisposée à fonctionner comme une structure structurante » [Bourdieu, 1972, p. 155], qui sous-tend l'action, s'actualise et se manifeste « occasionnellement » en situation – sauf que l'état d'âme est situé à un niveau bien plus profond que l'*habitus*, qu'il n'est pas socialement constitué, et qu'il traverse et pénètre, comme un rayon de lumière, tous les actes dont la forme de manifestation est déterminée par la position sociale que l'agent occupe dans un champ (ou un sous-champ donné) de la société. Traversant successivement tous les actes de la conscience (de l'imagination à la représentation, de l'émotion à la sensation, de l'évaluation à la perception, de la volition à l'action) qui constituent le monde, l'état d'âme est une structure mentale en profondeur hiérarchiquement structurée qui ouvre, comme une clairière (*Lichtung*), un espace de manifestation dans le monde vécu – Scheler dit « un espace de jeu matérial a priori » [II, p. 131] – et structure de façon unitaire les phénomènes qui y apparaissent en donnant un sens moral et une direction spirituelle à l'ensemble des actes intentionnellement enchaînés qui constituent l'action[39]. Plus simplement, en

39. Dans une discussion assez compliquée de l'enchaînement des actes dans l'action, Scheler [II, p. 137-172, notamment p. 137-139] énumère et analyse les diverses composantes de l'action qui sont « pénétrées » et « structurées » de l'intérieur par l'intention fondamentale de la *Gesinnung* : l'objet, le contenu, la volonté, l'intention, la pondération, la décision, le vouloir-faire, l'exécution et, enfin, la réalisation de l'action. L'analyse du vouloir-faire (*Tunwollen*) est particulièrement intéressante, car elle permet de corriger la théorie bourdieusienne sur un point fondamental : entre le champ et l'action, l'*habitus* n'intervient pas automatiquement. Il doit encore être activé en situation ou mis en éveil par l'acteur lui-même. Par un acte de volonté qui a trait à l'exécution du plan d'action et le précède, l'acteur donne, pour ainsi dire, son *fiat* aux structures sociales incorporées. Contre Bourdieu, j'en conclus que les choses pourraient, en principe, aller autrement, qu'un autre choix aurait pu se faire, que l'acteur n'est donc pas seulement un agent (ou pas toujours) mais aussi un sujet, et que s'il ne l'est pas, c'est en quelque sorte parce qu'il ne l'a pas voulu.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

tant que système de schèmes, de dispositions et d'intériorisations de l'ordre divin, l'état d'âme ou d'esprit est une forme a priori personnelle qui structure, ordonne et unifie tous les donnés de la conscience d'une personne en leur imprimant une signature morale, propre à cette personne, de telle sorte donc que le monde de la vie qu'elle habite apparaît toujours comme un monde unique, comme *son* monde. Insistant contre Kant sur le fait que la volonté elle-même est déjà travaillée en profondeur par l'âme qui sélectionne antérieurement les objets possibles de la volonté et de la représentation, en accord avec l'ordonnance des valeurs propre à la personne, Scheler conclut son analyse avec une belle phrase qui mérite d'être citée : « Comme le vouloir pur [de l'état d'âme] intervient d'entrée de jeu dans l'intention de réaliser un rapport aux valeurs, le monde pratique porte d'emblée la figure, le visage (*das Anlitz*), la structure des valeurs de l'état d'esprit propre au support de ce vouloir [*i.e.* la personne] » [II, p. 148-149].

Le bon en soi pour moi

Dans sa dissertation doctorale, sous la direction d'Eucken et consacrée aux relations entre la logique et l'éthique, Scheler avait déjà introduit l'état d'âme de la personne comme fondement de l'éthique : « Sans la *Gesinnung*, écrivait-il en 1897, le phénomène éthique est absolument impossible » [cité par Lambertino, 1996, p. 168 et 172]. Prenant une fois de plus le contre-pied de Kant, Scheler [II, p. 211-245] avance l'éthique de l'intention pure contre le volontarisme et le rigorisme de la morale impérativiste du sage de Königsberg. Si la personne est bonne « dans le fond », comme on dit, sa volonté le sera également et, par conséquent, son action sera juste. Les bonnes personnes font le bien, non pas « par devoir » mais « par une inclination ou un penchant connaturel » (*aus Neigung*), donc de leur propre mouvement, parce qu'elles « voient » le bien. Privilégiant le « voir » spontané sur le « devoir » imposé à la volonté par le commandement autoritaire de l'impératif catégorique, Scheler finit par réintroduire la « belle âme » des romantiques comme idéal de l'éthique personnaliste dans la morale : « L'attitude de la belle âme (*die schöne Seele*) n'est pas égale à celle de l'homme de devoir, elle est axiologiquement supérieure » [II, p. 234]. D'un point de vue éthique, la personnalité supérieure n'est pas celle qui veut à tout prix faire le bien – ça, c'est du pharisaïsme – mais celle qui fait le bien sans effort et sans la moindre peine. Comme l'amour, la bonté relève de la donation. Elle vient par grâce ou elle ne vient pas, mais elle ne peut pas être produite par un acte de la volonté.

À la différence de l'*habitus*, l'état d'esprit n'est pas un acquis de la socialisation et ne peut pas être inculqué par l'éducation. D'après Scheler, le fond spirituel de la personne peut seulement être modifié par une « péripétie » ou conversion intérieure de la personne qui change, de façon profonde et durable, l'être humain en donnant un nouveau sens et une nouvelle direction à sa vie.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Une telle conversion, qui modifie de fond en comble la teneur morale de la personne, intervient seulement lorsque la personne rencontre un « exemple moral », comme le saint, le juste, le *guru* ou le martyr qui incorporent la bonté de façon parfaite, et qu'elle décide de le suivre en modelant, plus ou moins consciemment, son mode de comportement sur lui : « Nous apprenons à vouloir et à faire non pas ce que veut et ce que fait le modèle, mais *comme* il le veut et le fait » [II, p. 566]. Comme exemples de tels « virtuoses de la religion » qui peuvent toucher et modifier le cœur d'une personne, on pourrait mentionner la Mère Thérèse de Calcutta, Gandhi, Nelson Mandela, Osho et, peut-être même, Osama bin Laden. Pour Scheler, cependant, qui considère *l'imitatio Christi* comme le paradigme de la péripétie cathécuménique, le Christ demeure le modèle des modèles. Comme il a modelé son idéal de la personne sur la personne des personnes, son éthique de la bonté – mais cela ne surprendra guère plus personne – constitue, de fait, une éthique de la sainteté.

En suivant librement l'exemple du Christ, en modelant ses comportements sur Lui et en accomplissant ses actes « en Lui et avec Lui », l'être humain peut accéder à la bonté et réaliser son essence. Cette essence est strictement personnelle. Contre l'universalisme abstrait de l'impératif catégorique de Kant, qui vaut pour tout le monde et donc pour personne, et dans le sillage de Georg Simmel qui avait développé une théorie de la « loi individuelle » d'inspiration nietzschéo-bergsonienne [*cf.* Vandenberghe, 2000 ; sur Simmel, *cf.* Scheler, II, p. 494-499 et VII, p. 121-127], Scheler est à la recherche d'un *nomos* personnel, d'une loi morale qui serait à la fois universelle et concrète, qui vaudrait seulement pour une personne – voire même pour une personne en une seule occasion [*kairos*, II, p. 417 et p. 485 ; X, p. 351] – et qui serait néanmoins transpersonnelle et éternelle.

Frôlant la *contradictio in terminis*, Scheler désigne ce *nomos* comme « le bon-en-soi-pour-moi » [II, p. 482] : « en soi », parce que le bien est transempirique et peut échapper à ma connaissance, voire même à ma conscience, et « pour moi », parce que la réalisation de ce bien constitue un appel qui m'est adressé personnellement. Comme si, dans mon for intérieur, j'entendais la voix de Dieu qui me soufflait : « Voilà, pour toi », en indiquant le chemin à suivre. Il est quelque peu paradoxal, pour ne pas dire profondément ironique, que ce soit en suivant l'exemple de l'autre que la personne puisse réaliser son destin propre et devenir ce qu'elle est. Chez Scheler [II, p. 136], la fameuse injonction de Nietzsche – *Werde was du bist !* [Nietzsche, 1980, p. 219] – prend une étrange connotation religieuse[40]. Comme l'essence de la personne, sa « vocation » personnelle, correspond au « destin » que Dieu, dans toute sa bonté, a prévu pour elle « et seulement pour elle » dans son plan de providence

40. « Trouve le démon qui tient les fils de ta vie, et obéis-lui ! » [Weber, 1924, p. 555] : cette devise nietzschéo-décisionniste qui résume bien l'éthique héroïque du désespoir d'un Max Weber prend chez Scheler une tournure salvatrice. Pour la reformuler, il suffit de remplacer le démon par l'ange !

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

universel, l'autonomie et l'hétéronomie de la personne finissent par coïncider. Si l'autonomie devient chez Kant « logonomie » [II, p. 372], la logonomie devient chez Scheler une théonomie qui implique non seulement le sacrifice de l'intellect, mais aussi et surtout de la volonté. « J'aime, donc je suis » ; je l'aime, donc, je le suis ; et en suivant l'autre, je deviens qui je suis – voilà ce qu'est devenu le *cogito* cartésien dans les mains de Scheler.

En subordonnant ainsi l'autodétermination à la réalisation de la personne, et celle-ci à son tour à l'imitation de la personne de la personne, Scheler a complètement vidé la morale de tout sens de l'autonomie, au sens fort que Kant a donné à ce terme. Chez Kant, la personne est autonome lorsqu'elle se donne sa propre loi et soumet sa volonté à la loi universelle. Dans la *Métaphysique des mœurs*, il exclut explicitement « le concept de la perfection indépendante » – en l'occurrence la volonté de Dieu – de la morale. Contrairement à Scheler, Kant affirme que la « volonté de Dieu » ne peut pas être la « cause déterminante de la volonté autonome » [Kant, 1975a, BA87] ; bien au contraire, la volonté divine est toujours source d'hétéronomie. C'est seulement lorsque l'individu adopte le point de vue universel (et non pas éternel) – ce qu'il peut faire en se plaçant dans la position des autres (et non pas de l'Autre) – et soumet la maxime de ses actions au test de l'universalité, que sa volonté est rationnelle et autonome. En subordonnant à nouveau la personne à la volonté de Dieu, Scheler retombe en deçà de Kant ; pire, en renouant avec la tradition et la révélation, il succombe à l'antimodernisme réactionnaire des contre-Lumières. De ce point de vue, l'évacuation de la déontologie et la soumission conséquente des normes aux valeurs est simplement indéfendable.

Mais il y a plus. L'éthique de la bonté est une éthique de la sainteté. Laissons de côté le fait que la sainteté n'est pas de notre temps, et concentrons-nous sur l'éthique de la bonté. La bonté constitue effectivement une valeur, mais elle ne constitue pas une norme. On ne peut pas exiger d'une personne qu'elle soit bonne, mais on est en droit d'exiger d'elle qu'elle agisse de façon juste. La bonté est « subrogatoire » pour parler comme les scolastiques. La morale, en revanche, ne l'est pas. Elle n'est pas une morale maximale (*maxima moralia*), bonne pour les saints, mais une morale minimale (*minima moralia*) qui cherche à garantir le respect de l'humanité en chaque personne. Tout le monde, sans exception, doit s'y soumettre. En tant que telle, elle vaut même, comme disait justement Kant [1975c, B61, A60] dans son essai sur *la Paix éternelle*, pour un « peuple de diables ». On ne peut pas demander au diable d'être bon, mais on doit développer des institutions fortes, garanties par l'État et le droit, qui l'obligent à être juste ou, du moins, équitable. À la différence de l'éthique, la morale ne promet pas la bonté, mais elle exige la justice. Rien de plus, mais aussi rien de moins.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

La communauté de communion illimitée

Pour notre philosophe catholique, la personne bonne est celle qui accomplit, ou mieux, « co-accomplit » et « co-effectue » ses actes volitifs « avec et en Dieu » (*velle in et cum Deo*). Grâce à ce co-accomplissement merveilleux en Dieu, ce dernier intervient personnellement dans la vie des humains. Ils réalisent son plan et, par là même, ils réalisent leur destin personnel, tel que Dieu l'a « prévu » pour chacun d'eux. Dans cette grammaire théoscopique de la personne, celle-ci ne se conjugue pas à la première, mais à la troisième personne : c'est Lui, et par procuration, eux, nos prochains, qui voient la personne telle qu'elle est, et non la personne elle-même qui accomplit les actes[41]. Dans cette optique religieuse, chacun est coresponsable de l'autre. Il se peut, en effet, que nous soyons dévoyés de notre droit chemin et que l'autre, notre *alter ego*, voie notre essence mieux que nous ne la voyons nous-mêmes. Dans la mesure où il nous aime et parce qu'il nous aime, l'autre peut alors nous indiquer notre voie de salut, comme nous pouvons lui indiquer la sienne. Nous sommes donc coresponsables de lui comme il l'est de nous.

Avec l'introduction du principe de la coresponsabilité, l'éthique personnaliste se transforme, de l'intérieur, en une sociologie solidariste. En effet, à la différence de l'individu, qui poursuit solitairement ses intérêts privés, la personne n'est, par principe, jamais seule. Elle est toujours déjà incluse dans une communauté virtuelle et cela en vertu des actes de réciprocité qu'elle effectue. Ces actes, tels que l'amour et la haine, la sympathie et la compassion, la responsabilité et le devoir, mais aussi le don et la gratitude, sont « essentiellement sociaux » [II, p. 225] et contiennent déjà, dans leur intention vers l'autre, une réponse implicite de l'autre. Même un être solitaire, Robinson Crusoë par exemple, qui effectuerait ces actes en toute solitude, saurait de toute évidence qu'il n'est pas seul au monde et que quelque part un autre être que lui (et comme lui) existe. Seulement, comme il n'a jamais rencontré cet autre, son existence serait proprement contre-factuelle.

De même que le *Dasein* est toujours déjà un *Mitsein*, pour parler comme Heidegger, l'acte est toujours déjà « entre-acte ». La personne qui accomplit des actes (penser, réfléchir, vouloir, sentir, compatir, etc.) les co-accomplit potentiellement, sinon factuellement, avec l'autre (penser-avec, réfléchir-avec, vouloir-avec, etc.). Les actes les plus personnels, à commencer par l'amour, l'acte humain par excellence par lequel l'humain se transcende en s'élançant vers l'esprit, sont des actes interpersonnels et, donc, sociaux. Dirigés vers les autres, ils impliquent intentionnellement les autres et les incluent, par là même, dans une communauté d'esprit en expansion potentiellement illimitée. Comme le don (et la haine), l'amour est contagieux. L'amour de l'un répond à l'amour

41. Pour une analyse et une critique de l'herméneutique (biblique) du *Verstehen*, je me permets de renvoyer à un texte antérieur que j'ai consacré à la phénoménologie de l'intersubjectivité et de la sympathie de Scheler [*cf.* Vandenberghe, 2004a, 2e partie].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

de l'autre et, communiquant par sympathie, les amours se propagent rapidement à travers l'univers : « L'amour de A pour B ne réveille pas seulement le contre-amour de B pour A (lorsqu'il n'y a pas de raison frénatrice), mais fait aussi nécessairement croître dans le cœur de B une tendance qui, réchauffant et réanimant l'amour en tant que tel, l'étend naturellement vers C et D ; et de là, le flux amoureux continue dans l'univers moral de C à D et de E à F – vers l'infini » [V, p. 376].

Grâce à l'amour, la réciprocité sérielle devient cyclique et l'amour acosmique, alors que la communauté devient proprement illimitée. En tant que personne, tout être humain appartient d'office à cette communauté illimitée de personnes. Scheler la conçoit d'ailleurs d'emblée comme une personne collective (*Gesamtperson*), autonome, unifiée, *sui generis*, dotée d'une conscience complexe et intentionnelle qui lui appartient en propre[42]. À la différence de la « communauté de communication illimitée » dont parlent Habermas et Appel dans le sillage du pragmatisme, la « communauté de communion illimitée » de Scheler n'inclut pas seulement les contemporains, mais aussi les morts et même les anges [V, p. 371].

Renouant avec la grande tradition de l'herméneutique biblique, Scheler semble penser que la communication intersubjective est médiatisée par la communion en Dieu. En communiquant avant son *socius*, la personne individuelle communique automatiquement avec cette communauté spirituelle qui le dépasse et l'inclut (ou « l'aspire ») comme un de ses membres. Cette co-appartenance à la communauté spirituelle est originaire et fonde toutes les autres communautés possibles – des masses occasionnelles ou multitudes, unifiées par la contagion, jusqu'aux communautés plus durables, notamment la *Gemeinschaft*, unifiée par les émotions et la tradition, et la *Gesellschaft*, unifiée – ou plutôt séparée et déchirée – par la raison et le contrat. Avec l'Église, la communauté originaire devient consciente d'elle-même. Tout croyant « sent » qu'il fait partie de l'Église invisible, une et indivisible, et se sait solidaire de chacun de ses membres. Médiatisées par l'esprit, les consciences confluent, communiquent et communient dans une super-conscience collective et néanmoins personnelle. Uni par les liens indéfectibles de la communauté spirituelle, s'insérant inévitablement dans la destinée morale des autres, chaque membre de la communauté est non seulement responsable devant Dieu de son propre salut, mais aussi co-responsable du salut de tous les autres. Comme le péché, le salut est donc aussi un salut collectif. Moyennant le principe de solidarité,

42. J'analyserai et je critiquerai la théorie des personnalités collectives, dont la typologie des communautés et des sociétés fait partie, dans un article à venir sur la critique schélérienne de la modernité, de la société contractuelle et de l'utilitarisme. Ici, je note déjà que Scheler conçoit l'Église et la nation comme des personnalités collectives, mais pas l'État, et qu'il exclut l'analyse proprement sociologique de la structuration des personnalités complexes en acteurs collectifs. Pour une analyse plus poussée de l'organisation des collectifs, inspirée par le réalisme critique de Roy Bhaskar, je renvoie à mon article sur les subjectivités collectives [Vandenberghe, 2004b].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

d'après lequel le salut de tous se trouve engagé dans le salut de chacun, l'éthique personnaliste culmine ainsi dans une sociologie solidariste d'inspiration chrétienne : « Ce n'est pas une personne isolée, déclare Scheler, qui constitue la valeur morale, mais la personne qui se sait originairement liée à Dieu, qui adresse son amour au monde et qui se sent unie et solidaire avec la totalité du monde de l'esprit et de l'humanité » [II, p. 15].

Solidarité ou socialisme

Lorsque l'autoréalisation de chacun devient l'affaire de tous, tous sont unis dans une communauté solidaire qui inclut, en principe, chacun et toute l'humanité. Dépassant ainsi l'individualisme dans un communautarisme qui respecte la personne de chacun, le solidarisme chrétien semble, à première vue, réaliser l'idée du socialisme utopique avec sa « visée d'une *praxis* autoconsciente, dans laquelle l'autodétermination solidaire de tous devrait pouvoir se conjuguer avec la réalisation authentique de chacun » [Habermas, 1984, p. 391]. À y regarder de plus près, on se rend cependant rapidement compte que le socialisme chrétien (« un pour tous, tous pour un ») n'est pas matérialiste, égalitaire et universaliste, mais spiritualiste, aristocratique et paternaliste. Au lieu de socialiser le christianisme, comme le font Marx et Mauss, Scheler christianise le socialisme. Au lieu de donner à chacun ce qui lui est dû ici-bas et de garantir les conditions matérielles et sociales de l'autoréalisation de soi comme précondition nécessaire, mais toujours insuffisante de l'autoréalisation de tous, comme c'est le cas chez Marx, il part d'en haut et traite chaque être non pas comme un citoyen anonyme ayant des droits fondamentaux (« les droits de l'homme et du citoyen »), mais comme un père traite ses enfants, un frère ses sœurs ou une sœur ses voisins.

Dans le socialisme chrétien, l'amour du prochain prend toujours un aspect particulariste, paternaliste et assistancialiste. Le socialisme de la Cité inspirée n'effectue pas le passage de l'amour du prochain vers la solidarité universelle, garanti par un État social et démocratique qui traite chacun et chacune, sans exception et sans distinction, non pas comme un prochain – ni comme un ami ou une amie d'ailleurs – mais comme un citoyen ou une citoyenne anonyme qui dispose, en vertu de son appartenance à la communauté politique, de droits civiques, politiques et sociaux [Brunkhorst, 1997]. La différence entre l'État de la démocratie chrétienne et celui de la démocratie sociale est, littéralement, une différence de taille. À la différence de l'État chrétien de l'assistance et de la providence, l'État social de la cité civique ne projette pas la charité (la *caritas* de saint Augustin) ni l'amitié (la *philia* d'Aristote) ni l'amour (l'*agapè* de saint François) des relations primaires de la communauté sur la société, mais par un souci supplémentaire de justice, il banalise et universalise le devoir d'assistance en l'institutionnalisant dans le droit. Comme on sait, la loi de la charité ordonne que chaque être humain doit traiter autrui comme une

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

personne, mais à ce devoir envers le prochain – formalisé dans la règle d'or : "Traite autrui comme tu voudrais être traité(e) par lui ou elle » – ne correspond aucun droit du *socius*. À la différence des droits de l'homme et du citoyen, le devoir de charité est asymétrique et ne met pas en question l'inégalité de la société capitaliste. La charité ne relève pas de la justice, mais de la bonté. Au lieu de prendre la « voie longue » qui mène de la bonté à « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » comme nous y invite Paul Ricœur [1990, p. 202], ou mieux encore : en partant de la justice pour descendre vers la vie bonne en réintégrant la fraternité du socialisme associatif dans la liberté et l'égalité du socialisme démocratique, Scheler prend la voie courte qui mène directement des humains à Dieu. Au lieu de mobiliser les citoyens et de lutter pour une révolution sociale, pacifique et parfaitement démocratique, qui bouleverserait les conditions matérielles d'existence des plus démunis, notre chrétien socialiste s'adresse aux âmes et en appelle à une conversion et à une rénovation intérieures qui laissent le monde comme il est – ou pire encore, cherche à restaurer le « système des états » (*sic*) de l'Ancien Régime comme ordre naturel qui correspond encore le mieux à la vision de Dieu [V, p. 394-401]. Tout comme sa critique nietzschéenne de l'humanisme (et sa critique féroce de l'humanitarisme qui « transforme le monde entier en hôpital ») n'est qu'un aristocratisme mal assumé, son grand amour pour Dieu cache à peine les petites réticences qu'il montre envers les humains. Perspicace comme toujours, Scheler a bien noté que le christianisme ne connaît pas l'amour de l'humanité. Le personnalisme n'est pas un humanisme. Et Scheler de conclure, avec Nietzsche, que l'homme est, en fin de compte, un être à dépasser…

Conclusion

Dans cet article, j'ai essayé de reconstruire l'épistémologie du don comme une épistémologie normative de la donation et l'éthique matériale des valeurs comme une archéologie du valoir conduisant vers une éthique personnaliste de la bonté et de la sainteté, toutes deux fondées dans une phénoménologie eidétique des valeurs et des émotions. À chaque fois, je me suis efforcé de « détranscendantaliser » la philosophie chrétienne et de la pousser dans une direction plus « haber-maussienne », somme toute plus compatible avec les intuitions laïques de notre époque postmétaphysique. Au fil de l'exposé, j'ai critiqué Scheler et, contre son édifice philosophico-théologique, j'ai avancé les trois thèses suivantes : i) il faut radicalement humaniser son épistémologie ; ii) il faut radicalement historiciser son axiologie ; et, enfin, iii) il faut subordonner les valeurs de la bonté aux normes de la justice. Pensée jusqu'au bout, cette tentative pour « re-kanter » et « maussifier » la pensée schélérienne débouche sur une épistémologie humaniste de la donation comme communication, une sociologie axiologique et laïque de la création des valeurs, ancrée dans une

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

théorie néokantienne de la justice. De même que l'éthique matériale est post-kantienne, la phénoménologie de l'action-en-commun est conçue et comprise comme une sociologie postschélérienne. Dans la mesure où je maintiens, avec et contre Scheler, que la phénoménologie de la communication est comme une protosociologie qui fonde les sciences humaines, cette entreprise n'est, cependant, pas nécessairement antischélérienne. Il ne s'agit pas de revenir en deçà de Scheler, mais d'aller au-delà. Son influence demeure, mais de façon subliminale et souterraine, comme un exemple à (ne pas) suivre.

Bibliographie

Boltanski L., 1990, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action,* Métailié, Paris.

Bourdieu P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois Études d'ethnologie kabyle*, Droz, Genève.

Brunkhorst H., 1997, *Solidarität unter Fremden*, Fisher, Francfort.

Caillé A., 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.

– 2005, « Préface à la nouvelle édition », *in* Caillé A., *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Castoriadis C., 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.

Dumont L., 1991, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, Gallimard, Paris.

Dupuy M., 1959, *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 tomes, PUF, Paris.

Frings M., 1966, « Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentsbegriff », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XX, 1, p. 57-76.

– 1996, *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, Milwaukee.

– 1997, *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press, Milwaukee.

Gabel M., 1997, « Das Heilige in Schelers Schematik der Wertrangordnung », *in* Pfafferott G. (sous la dir. de), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier Verlag, Bonn, p. 113-128.

Gauchet M., 2004, *Un monde désenchanté ?*, Éditions de l'Atelier, Paris.

Godbout J. T., 2000, *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator vs Homo œconomicus*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Good P., 1975, *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke Verlag, Berne.

Gurvitch G., 1930, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Vrin, Paris.

Habermas J., 1984, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Francfort.

Hadot P., 1981, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris.

Heidegger M., 1993, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

Joas H., 1997, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Francfort.
Kant I., 1975a, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* dans *Werke*, vol. VI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
– 1975b, *Zum ewigen Frieden*, dans *Werke*, vol. IX, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
– 1975c, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, dans *Werke*, vol. IX, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Lambertino A., 1996, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Nuova Italia, Scandicci.
Landsberg P.-L., 1936-1937, « L'acte philosophique de Max Scheler », *Recherches philosophiques*, VI, p. 289-312.
Mauss M., 1950, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne », dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, p. 331-362.
Nygren A., 1969, *Agape and Eros*, Harper and Row, New York.
Moosa I., 1993, « Are values independent entities ? Scheler's discussion of the relation between values and persons », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24, 3, p. 265-275.
Nietzsche F., 1980, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, dans *Sämtliche Werke*, vol. 2, DTV/de Gruyter, Berlin.
Rickert H., 1913, « Vom System der Werte », *Logos*, 4, p. 295-327.
Ricœur P., 1954, « Appendice. Quelques figures contemporaines », *in* Bréhier E., *Histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris, p. 181-258.
– 1990, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.
Scheler M., 1954-1985, *Gesammelte Schriften*, Francke Verlag, Berne.
– vol. I : *Frühe Schriften*.
– vol. II : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.
– vol. III : *Vom Umsturz der Werte*.
– vol. V : *Vom Ewigen im Menschen.*
– vol. VI : *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*.
– vol. VII : *Wesen und Formen der Sympathie*.
– vol. IX : *Späte Schriften*.
– vol. X : *Schriften aus dem Nachlass, I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*.
– vol. XI : *Schriften aus dem Nachlass, II. Erkenntnislehre und Metaphysik*.
– vol. XII : *Schriften aus dem Nachlass, III. Philosophische Anthropologie.*
Schütz A., 1966, *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, M. Nijhoff, Dordrecht.
Spiegelberg H., 1960, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 volumes, M. Nijhoff, La Haye.
Staude J., 1967, *Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait*, Free Press, New York.
Taylor C., 1985, « Self-interpreting animals », *in Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*., Cambridge University Press, Cambridge, UK, p. 45-76.
Vandenberghe F., 2000, « La loi individuelle. Une éthique nietzschéo-bergsonienne », *Simmel Studies*, 10, 2, p. 169-178.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

– 2004a, « Phenomenology as a stairway to Heaven. A critical reconstruction of Max Scheler's epistemology of love », Midterm Conference of the ISA Research Committee on Sociological Theory, Rio de Janeiro, Brésil, juillet, manuscrit.
– 2004b, « Vive le collectif ! Une ontologie réaliste pour la sociologie », Journée d'études autour des collectifs politiques, centre Marc Bloch, Berlin, mars, manuscrit (à paraître dans un livre sous la dir. de Danny Trom).
Weber M., 1924, *Wissenschaft als Beruf*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen.
Wojtyla K., 1979, *The Acting Person*, Reidel, Dordrecht.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h19. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

DU DON AU LEGS

Gérard Gendre

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 176 à 184

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-176.htm

Pour citer cet article :

Gérard Gendre, « Du don au legs », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 176-184. DOI 10.3917/rdm.027.0176

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

DU DON AU LEGS

par Gérard Gendre

La raison qui m'amène ici est ce que je fais, mon métier. Je suis consultant auprès d'associations faisant appel à la générosité du public. Ma profession est la collecte de fonds. Cette appellation n'est pas très jolie. Alors nous avons tendance à préférer et utiliser de plus en plus le terme anglo-saxon de *fundraising*. Alain Caillé avait eu la gentillesse de m'accueillir dans le n° 25 de la revue (p. 389-403). Dans sa présentation, il avait trouvé le mot *gift(s)raiser* qui m'a beaucoup plu.

Depuis le début, le MAUSS, sa revue et une bonne part des ouvrages de sa *Bibliothèque* s'intéressent au don. Qu'est-ce que je viens faire là-dedans ? Eh bien, c'est évident. Essayer d'apporter humblement un regard issu de ma pratique professionnelle quotidienne du sujet. Et puis, dans le même ordre d'idées, tenter d'attirer l'attention tout aussi modestement sur ce qui se passe du côté du don actuel, moderne, contemporain, dont la partie émergée de l'iceberg si je puis dire, en tout cas la plus visible et quantifiable, est justement selon moi le don aux associations.

Des chiffres

Car quelque chose d'important est en train de se passer en ce domaine. Bien que le phénomène soit d'ampleur mondiale, contentons-nous de l'illustrer par quelques faits et données pour la France. Chaque année, l'Association française des *fundraisers* et le CERPHI (Centre d'étude et de recherche sur la philanthropie) publient une étude sur la générosité des Français. Les chiffres sont basés sur le montant des dons déclarés à Bercy, au ministère des Finances, c'est-à-dire donnant lieu à l'émission de reçus fiscaux. En 1995, nous en étions à 740 millions d'euros. La barre du milliard est franchie en 2001. En 2004 : 1 325 millions d'euros.

Mais à ces sommes, il faut ajouter environ 60 %. Sans entrer dans les détails, l'étude démontre que c'est la part qui échappe à ces mesures de déduction fiscale (versements en espèces, oublis de déclarations, foyers non imposables, etc.). Cela ferait que nous serions passés d'un peu plus d'un milliard d'euros en 1995 à 2,1 milliards d'euros en 2004. Donc, doublement en dix ans. Pour 2005, nous aurons les chiffres fin 2006. Cependant, il n'est pas besoin d'être devin pour estimer que, notamment grâce à « l'effet *tsunami* », nous avoisinerons les deux milliards et demi d'euros de dons faits aux associations.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

En outre, la générosité des Français en faveur des associations, ce sont non seulement les dons mais aussi les legs. Sur ce dernier point, une évaluation quantitative précise est plus difficile. Néanmoins, le n° 4 (septembre 2005) de *Trait d'union*, la revue de l'Association française des *fundraisers*, nous donne le chiffre d'un milliard d'euros. Je crois cette estimation fiable parce que si l'on regarde les comptes annuels publiés par les associations faisant appel à la générosité du public, on s'aperçoit qu'en gros, les legs représentent à peu près le tiers des fonds qu'elles collectent, soit, pour le dire autrement, l'équivalent de la moitié des dons, ce qui est cohérent avec les deux milliards évoqués plus haut. En conséquence, la philanthropie en France, ce serait déjà au bas mot plus de trois milliards d'euros. Avec l'inéluctable et impressionnante tendance à la hausse que nous avons vue pour les dons. Et en tenant compte du fait que des choses échappent certainement à ces données, que tout cela est sans doute sous-estimé.

Il y a encore plus impressionnant. C'est que, selon des chiffres de la préfecture de Paris, le nombre de dossiers de legs aux associations traités chaque année – donc aussi bien sûr le montant global qu'ils représentent – a été multiplié par 10 en dix ans ! Ce qui est également confirmé lorsque l'on examine l'évolution des ressources issues des personnes privées dans les comptes des associations. Les legs se développent parallèlement aux dons, mais bien plus vite qu'eux. C'est d'ailleurs parfaitement normal. Plus de 60 % de ces testateurs peuvent être identifiés comme ayant été donateurs à ces mêmes organisations. On comprend qu'il y ait un effet d'entraînement logique du don vers le legs. Évidemment, près des trois quarts des legs sont faits par des dames, puisque l'on sait que celles-ci vivent plus longtemps que nous, les messieurs. Les deux tiers des legs sont effectués par des personnes veuves, dont l'immense majorité sont des femmes étant donné que l'on vient de voir qu'un quart d'entre elles seulement sont des hommes, donc des veufs. Si près de 9 sur 10 de ces testateurs en faveur des associations n'ont pas d'enfants, c'est que le droit des successions autant que la psychologie humaine privilégient les descendants, les proches, les héritiers légaux.

Perspectives

Strictement tous les phénomènes socio-démographiques auxquels nous venons de faire allusion de façon indirecte ne peuvent que s'amplifier de façon considérable dans les années qui viennent. Le *papy* (et *mamy* !) *boom* ne commence qu'en 2006. C'est à partir de ce moment que les générations nombreuses de l'après-guerre commenceront à atteindre la soixantaine. Le patrimoine des seniors est évalué à 1 100 milliards d'euros. Nous allons assister au plus grand transfert patrimonial intergénérationnel de l'histoire de l'humanité : des hommes et des femmes qui ont vécu et travaillé durant les Trente Glorieuses à ceux et celles qui suivent. En France, il y a près de 550 000 morts par an. L'accroissement

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

de l'espérance de vie n'empêchera pas ce nombre de décès annuel de croître ; ce n'est que reculer pour mieux sauter, si vous me permettez cette expression. Les familles seront de plus en plus éclatées, dispersées, recomposées, tout comme il y aura davantage de personnes vivant seules et de couples sans enfants, etc. Tout cela est « naturellement », arithmétiquement ou mécaniquement favorable au développement des legs en faveur des associations.

Mais qu'en est-il des motivations, aspirations ou dispositions philanthropiques ? Elles ne laissent pas de doutes non plus pour au moins trois raisons. D'abord il y a ces tendances chiffrées dont nous avons parlé. Celles-ci peuvent être analysées comme le début d'évolutions psychosociologiques de nos concitoyens manifestant des intentions sans cesse meilleures et de plus en plus bienveillantes à l'égard du monde associatif, caritatif ou humanitaire. Ensuite les associations bougent. Elles sont de plus en plus nombreuses, communicatives et interpellantes. Elles promeuvent de mieux en mieux et de plus en plus activement les causes qu'elles défendent. Ce qui fait que leurs démarches, leurs demandes, leurs appels aux personnes privées sont de plus en plus efficaces et entendus. Par conséquent les réponses, les offres généreuses des particuliers, sont de plus en plus nombreuses et variées. Les deux processus se renforcent l'un l'autre. La propension tant individuelle que globale à la générosité ne peut que s'en trouver accrue. Enfin, dans les messages que les associations adressent à leurs donateurs, elles proposent généralement des informations sur les legs. Parce que, sur des dizaines ou centaines de milliers de personnes dont la plupart sont âgées, à tout moment, nombreuses sont celles qui ont un problème de succession pour lequel l'organisation qu'elles soutiennent apparaît comme étant une bonne solution. Ainsi, de plus en plus de gens savent et sauront que s'ils n'ont pas d'héritiers, ou s'ils ne mentionnent rien de précis dans leur testament et si *a fortiori* ils ne font pas de testament du tout, alors leurs biens iront à l'État. Si tel est le cas, on ne sait pas trop quelle utilisation sera faite de ce patrimoine. Les comptes de la nation sont assez opaques. Tandis que s'ils font un legs à une association, ils ont une assurance plus précise de l'emploi qui sera fait de leurs biens après leur mort. Désormais, la transparence est de rigueur au sein du monde associatif. Leur geste prend un sens d'utilité publique beaucoup plus concret, choisi et spécifique. Ajoutons que parler de legs suppose et impose de parler de la mort. Chacun sait et sent que ce n'est pas inutile de briser le tabou de la mort, de réintroduire la mort dans la vie, surtout si, ce faisant, on contribue à lui donner une signification. Laquelle ?

Une histoire…

Pour aborder ce thème, je voudrais vous raconter une histoire. Cette histoire, je l'ai trouvée au début de la *Petite métaphysique des tsunamis*, de Jean-Pierre Dupuy (Seuil, 2005). Lui-même dit qu'il cite un extrait d'un livre de Thierry

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Simonelli qui reprend un morceau du premier chapitre d'un ouvrage du philosophe allemand Günther Anders, plus connu pour avoir été le premier époux de Hannah Arendt ; texte que j'ai par ailleurs réécrit. Ouf. Voici :

> « Noé était averti du désastre qui allait se produire. C'était un prophète de malheur. Très vite, les habitants de la région furent alertés de la catastrophe à venir. La peur se répandait. Un jour, Noé rassembla autour de lui une foule anxieuse et les questions fusèrent : "Quand aura lieu le déluge ? Demain", leur répondit-il. Nombreux étaient ceux qui s'inquiétaient aussi du nombre et de l'identité des victimes. "Beaucoup, leur dit Noé, et c'est vous qui mourrez." Enfin, devant le désarroi et l'incrédulité de tous, Noé se dressa dans toute sa grandeur et se mit à parler ainsi : "Après-demain, le déluge sera quelque chose qui aura été. Tout ce qui est n'aura jamais existé. Il sera trop tard pour se souvenir, car il n'y aura plus personne. Si je suis venu devant vous, c'est pour inverser le temps, c'est pour pleurer aujourd'hui les morts de demain." Sur ce, il rentra chez lui et se rendit dans son atelier. Il avait à travailler. Dans la soirée, un charpentier frappa à sa porte et lui dit : "Laisse-moi t'aider à construire l'arche pour que cela devienne faux." Plus tard, un couvreur se joignit à eux deux en disant : "Il commence à pleuvoir par-dessus les montagnes, laissez-moi vous aider pour que cela devienne faux." »

Les personnes qui lèguent à des associations raisonnent comme le charpentier et le couvreur. Même si elles savent qu'elles vont mourir bientôt, elles veulent, pour les autres, tenter de prévenir ou d'éviter des souffrances et des malheurs. Et dans toute cette affaire, pour être crédible, il est important de parler comme Noé : au futur antérieur.

Définitions

Nous avons vu plus haut qu'il y a des liens étroits entre les dons et les legs. Souvent, les premiers entraînent et génèrent les seconds presque comme s'il y avait une relation de cause à effet entre les uns et les autres. Cependant, il doit bien aussi y avoir des différences. Ce ne sont pas les mêmes gestes. Alors soyons précis. Revoyons nos définitions. Ouvrons notre dictionnaire. Que dit notre précieux Petit Robert ?

Un « legs » est une « disposition à titre gratuit faite par testament ». On retrouve ici la notion de gratuité, signifiant qu'il ne doit y avoir ni contrepartie ni réciprocité, essentielle et inhérente au don. Et qu'est-ce que « léguer » ? C'est « donner par disposition testamentaire ». Entre le don et le legs, voici que la proximité est encore plus claire. Si l'on regarde à « légataire », on s'aperçoit au passage que celui-ci est un « ayant cause ». En effet : pour une association, c'est le moins que l'on puisse dire !

Le « testament », lui, est défini comme un « acte unilatéral révocable jusqu'au décès de son auteur, par lequel celui-ci dispose de tout ou partie

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

des biens qu'il laissera en mourant ». Ce qui est intéressant là-dedans, c'est l'unilatéralité, l'univocité qui confirme ce que l'on trouvait dans la définition du legs et nous rapproche à nouveau de l'univers du don. Dans ce qui nous occupe, toute forme d'échange est interdite, prohibée. Soulignons fortement que nous sommes dans un autre monde que celui de la transaction. On pressent même, si la chose est possible, que c'est encore plus vrai pour le legs que pour le don. Car un acte *post mortem* ne peut être que complètement désintéressé ; ce qui n'empêche pas bien sûr qu'il ait une visée, puisqu'il est la marque d'une (dernière) volonté.

Spécificité du legs

Examinons donc maintenant ce qui différencie fondamentalement le don et le legs. Bien que ce soit assez évident, cela vaut la peine d'y réfléchir, de l'écrire, parce que cela a des implications concrètes quant aux discours que les associations devraient tenir et quant à l'efficacité de leurs argumentations.

Le don porte sur le présent. Il s'adresse à des personnes actuellement vivantes. Le donateur peut donc souhaiter avoir un compte rendu de son utilisation. On sait que c'est même vivement recommandé.

Pour le legs, rien de tel. Étant donné qu'il se « réalisera », comme on le dit, lors du décès de celui qui l'a fait, il est dédié à l'avenir. Il est destiné à des personnes et à des générations futures. Pour cette raison, le testateur ne peut en aucun cas espérer qu'il lui soit rendu compte de ce qui sera fait grâce à son geste puisque dès lors, par définition, il sera mort. Il en résulte une conséquence pratique de la plus haute importance : c'est que, pour générer cet acte solennel et irréversible qu'est la rédaction d'un testament en faveur d'une association, la promesse qui est faite par le solliciteur, c'est-à-dire par celles et ceux qui font profession d'appeler à la générosité du public – par nous autres, *fundraisers* –, est bien plus déterminante que pour le don.

Dans ce métier, on sait que le don est volatile et le donateur volage, papillonnant entre les causes et les associations. Le testateur, non. Impossible. Ici et maintenant, il doit prendre une décision une fois pour toutes. D'où la plus grande, l'absolue nécessité de la confiance. Il faut qu'il soit persuadé que ses volontés seront bien respectées, qu'il soit assuré que le produit de son legs ira bien à ce qu'il pense et lui est dit. Il faut qu'il ait une garantie sincère, indubitable et solennelle précédant et déclenchant la solennité de son acte.

D'où, aussi, l'importance de la pérennité de l'action promise à être soutenue par un legs. Si l'on peut donner dans et pour l'urgence, on ne peut léguer que dans et pour la durée. Il faut être sûr de la viabilité à long terme de l'organisation en tant qu'institution, ainsi que de sa mission. Car encore une fois, il ne s'agit pas de changer le présent : il s'agit de changer le futur, d'aider des gens que l'on ne peut pas connaître, de viser des objectifs dont on ne peut pas savoir s'ils

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

seront atteints ou non. Dans les célèbres 4-W des questions auxquelles il faut répondre pour déclencher le don (*who, why, where, when ?* : à qui, pourquoi, où, quand ?), il n'y a en gros que la question du pourquoi à laquelle il soit possible de répondre pour le legs. Et il y a intérêt à ce que ce soit bien fait.

Les associations connaissent l'extrême utilité d'un plan stratégique global qui dise noir sur blanc d'où vient l'organisation, qui elle est et surtout où elle va. Vision, finalités, objectifs, projets à 5, 10 ans ou plus. Si c'est très bon pour les dons, c'est vital pour les legs. Parce que c'est ce genre de travail prospectif difficile, ambitieux mais déterminant, qui peut décider ou rassurer un testateur potentiel.

Le futur n'est plus ce qu'il était

À tout cela s'ajoute une nouvelle difficulté assez récente mais qu'il nous faut contourner, surmonter, voire transformer en opportunité. C'est que l'avenir est de plus en plus incertain. Les générations qui nous précèdent ont pu croire à quelque chose comme le progrès. Dans les années cinquante ou soixante du siècle dernier, le futur paraissait radieux. En gros, les choses, les gens, le monde et la société étaient globalement perçus comme pouvant s'acheminer vers le meilleur.

Aujourd'hui, tout a changé. Le moins que l'on puisse dire est que de graves perturbations se sont introduites dans le scénario des possibles : accroissement des inégalités mondiales, terrorisme (chimique, bactériologique, ou nucléaire !), manipulations génétiques (clonage, OGM, etc.), réchauffement de la planète, sans parler de l'an dernier particulièrement fertile en catastrophes de tous ordres ni du fait qu'entre le moment où je vous écris et celui où vous lirez ceci, il se peut que le virus de la grippe aviaire ait muté en quelque chose de transmissible entre les gens, générant une pandémie à côté de laquelle le tsunami ressemblerait à une aimable plaisanterie. Passez dans un Relay. Une bonne part des livres qui paraissent sont consacrés à ces éventuels désastres. Le terme à l'ordre du jour est le principe de précaution. Non sans raisons, d'aucuns se demandent anxieusement comment faire pour stopper certains de ces engrenages infernaux qui semblent nous conduire droit dans le mur : ralentir, arrêter, faire une pause, développement soutenable, décroissance conviviale, etc. ? Bref l'incertitude s'accroît et le pire n'est pas moins probable que le meilleur. D'un autre côté, tous les ouvrages dont j'ai parlé visent aussi à attirer notre attention sur le fait que de plus en plus de choses dépendent de « nous », de ce que fera l'humanité maintenant, demain, bientôt.

C'est cela qui confère au legs une sorte de dimension d'action au futur antérieur. Chaque testament philanthropique peut contribuer à ce que ce ne soit pas le plus mal qui arrive en favorisant l'avènement du meilleur. Concrètement. En donnant des moyens financiers pouvant permettre de parvenir à cette fin.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Dans l'esprit des testateurs, le legs peut ainsi devenir un genre de « retour vers le futur », afin de réduire la probabilité de survenue de ces catastrophes qui, en l'état actuel de nos connaissances, paraissent des plus prévisibles. En faisant aujourd'hui un geste contre la pauvreté, pour l'éducation, pour la recherche médicale, pour l'environnement, peut-être qu'on prévient des drames. Lesquels ? C'est là-dessus qu'il faut apporter des réponses crédibles, précisément parce que l'avenir est flou et pour qu'il le soit moins. On sait qu'une réflexion dûment informée, motivée et éclairée par des raisons, un sens et une direction, a beaucoup plus de chances de se transformer en action, en acte écrit : « Je soussigné… »

De tout temps, les personnes âgées ont eu tendance à dire : « C'était mieux de mon temps. » Et vous avez remarqué que le phénomène a tendance à s'amplifier au fur et à mesure qu'elles vieillissent. Jusqu'à il y a peu, nous pouvions les écouter avec condescendance en nous disant : « Bof, pas trop grave ; c'est de son âge ; cause toujours ! » La grosse différence, la mauvaise nouvelle, c'est qu'il se pourrait bien qu'aujourd'hui, les vieux aient vraiment raison.

En matière de développement des legs, cela implique de changer de discours à leur égard. Oui, nos aînés n'ont pas tort. En effet, ils ont vécu des années où l'espoir était possible. Durement, certains ont accumulé des biens, un patrimoine. D'autres, en ce moment même, non seulement n'ont rien mais n'ont en outre même pas la perspective d'une amélioration. Il est barré, le chemin de l'espérance. Diffuses, de sombres menaces pèsent comme des épées de Damoclès. Que faire ? N'y a-t-il pas là pour les associations les bribes, les germes, l'esquisse d'une argumentation puissante, efficace et convaincante ? Il y a un beau proverbe mélanésien qui dit que « la terre nous est prêtée par nos enfants » – on pourrait ajouter « ainsi que par nos petits-enfants et leurs descendants ». Cela illustre bien l'indispensable paradoxe chronologique qu'il doit y avoir au cœur de la rhétorique de la promotion du legs. Comme le disait Noé plus haut, il s'agit bel et bien d'« inverser le temps ». Tandis que la promesse de « léguer un monde meilleur » est de plus en plus difficile à tenir, simultanément, notre responsabilité ne cesse de s'accroître face à l'avenir. Inversons donc l'ordre des générations. Parce qu'en matière de succession, la solution passe par la responsabilisation.

Le pacte testateur

Allons plus loin. Dans l'échange symbolique notamment décrit par les ethnologues entre les gens, les tribus, mais aussi et surtout entre les vivants et les morts, il s'agit fondamentalement de rendre ce que l'on doit, de restituer aux ancêtres ce qu'ils ont donné, c'est-à-dire à peu près tout et en particulier la vie, le monde. Or avec le don moderne ou post-moderne aux étrangers, à ceux que l'on ne connaît pas, et *a fortiori* avec le legs, c'est tout autre chose.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Nous sommes totalement tournés vers l'avenir. C'est un plongeon dans un futur incertain fait précisément pour qu'il le soit moins. Ce n'est pas un contrat, car l'autre n'est pas là et ne peut pas l'être. L'autre partie contractante manque pour signer l'accord qui n'a donc pas lieu. C'est plutôt un genre de pacte. Pacte solidaire envers les générations descendantes pour faire le pari unilatéral risqué qu'elles dépendent au moins un peu de nous, de notre responsabilité de maintenant.

Pari, c'est-à-dire aussi jeu. Jeu univoque qui suppose la mise aventureuse (« tapis ! ») que la vie de certaines personnes, vue par exemple d'ici quelques décennies, aura été quelque peu différente et meilleure que ce qu'elle aurait été si aujourd'hui ce don, cette donation ou ce legs n'avaient pas été faits. Cette conception légatrice du monde implique un changement dans l'orientation chronologique primordiale qui guide nos pensées et nos actes. Avant de naître, c'est tout à fait comme si nous étions morts, point à la ligne. Mais après notre décès et lorsque notre vie aura eu lieu, le testament daté de ce jour et signé de ma main donne un sens volontaire à l'usage d'un patrimoine acquis. Loin de toute transcendance, il y a possibilité d'un prolongement contingent, immanent, fruit d'un choix libre et d'un acte écrit. On dit que dans l'espace, le mouvement d'une aile de papillon peut provoquer un cyclone aux antipodes. Petite cause, grands effets liés à la structure chaotique de l'atmosphère. C'est pareil pour le legs, mais dans le temps. En ce cas, c'est lié à la nature de plus en plus incertaine du futur.

Certes, c'est une goutte d'eau dans la rivière. Pourtant, il est possible qu'elle arrive dans un océan. Le légateur philanthropique parie en effet sur la coopérativité des autres joueurs et acteurs de la partie de bienfaisance engagée. Il est bien loin de tout dilemme du prisonnier qui, en philosophie morale, n'a fait que nous ennuyer parce que basé sur de mauvais présupposés. Il se dit que la souris philanthropique peut accoucher d'une montagne de moins mauvais. Il ne s'agit pas ici de savoir qui a raison ; ni lui le testateur qui agit, et encore moins moi qui ne fais qu'en parler. Il s'agit de décrire à nouveaux frais un schéma de pensée, de pointer sa singularité, d'envisager sa nouveauté.

La pensée testimoniale du legs, on l'a dit, réintroduit la mort dans la vie dont elle était exclue, mais pas sous l'axe temporel de la mémoire, du souvenir, ni du cérémonial du culte aux défunts. Au contraire on axe ainsi cette mort, la nôtre, vers l'anticipation pragmatique et il faut bien le dire vaguement utilitariste : qu'au moins ma mort serve au mieux à quelqu'un ou quelques-uns. En ne faisant rien, mes biens seraient dévolus à l'État, sauf que je n'ai plus tellement confiance en cette entité-là. Alors dans le doute, sans assurance complète ni ferme garantie, je préfère léguer mon patrimoine à une ONG en souhaitant, je ne peux rien faire d'autre, qu'il sera employé le moins mal possible.

Notons en passant que le célèbre pari de Pascal était sottement formulé de manière vulgairement utilitaire. Vous n'avez rien à perdre mais tout à gagner, ou l'inverse, faites-moi confiance, abandonnez-vous aveuglément à la foi. C'est

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

à jurer que lui-même n'y croyait pas. C'était de l'autopersuasion. Le pari du testateur philanthropique a bien plus de sens et de signification. Il choisit de façon très sélective parmi plusieurs organisations possibles celle qui, selon lui (elle !), sera la plus apte à faire bon usage de ce qu'il lègue pour la cause qu'il préfère, elle aussi soigneusement élue, et ce auprès d'un spectre de bénéficiaires, donataires ou récipiendaires virtuels également pensés avec une grande attention intellectuelle et affective : les enfants, les pauvres, les malades, les handicapés, les animaux, etc.

Il n'y a pas la moindre trace d'angélisme naïf là-dedans. Personne, ici, ne veut faire la belle âme. Peut-être qu'un genre de « tyrannie du bien » nous guette tous quelque part… Sans doute qu'une sorte de prophylaxie sanitaire ou sécuritaire généralisée commence déjà à nous menacer. Suivez mon regard. Moi, j'affirme juste que ce n'est pas du côté de ce dont nous parlons aujourd'hui que vient le danger. Celles ou ceux qui voudraient instaurer une espèce d'ordre moral sont forcément plus jeunes d'une ou deux décennies pour avoir quelque pouvoir de nuisance. Les femmes et les hommes qui lèguent aux associations ont très exactement 79 ans d'âge moyen. Elles et ils rédigent la dernière version de leur testament le plus souvent olographe (manuscrit), ou en dictent le codicille à leur notaire 2 ans avant leur décès. Ils vont mourir et nous les saluons pour le geste qu'ils ont fait, font ou feront. C'est la marque de leur dernière liberté. Une volonté bonne ne l'est-elle pas d'autant plus qu'elle est ultime ?

« Notre héritage… »

Dans un recueil baptisé *Feuillets d'Hypnos*, René Char écrivait : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. » Ce qu'il voulait dire, sans doute, c'est que cette terre, le monde, la vie nous sont légués sans mode d'emploi. Il faut nous débrouiller avec tout cela. Question : comment remédier, au moins un tout petit peu, à cet état de fait ? Est-ce qu'une faible partie de ce que l'on appelle désormais à très juste titre les « biens communs » ne peut pas être transmise afin de la préserver, de l'accroître, voire de la faire fructifier ? Quoi qu'il en soit, souhaitons aux associations beaucoup de beaux héritages, dûment accompagnés de testaments expressément rédigés en leur faveur.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

LES CINQ PÉRIODES DE L'INDIVIDUALISME SAVANT

L'histoire des idées et le débat sur l'individualisme

Joël Roucloux

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 185 à 211

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-185.htm

Pour citer cet article :

Joël Roucloux, « Les cinq périodes de l'individualisme savant. L'histoire des idées et le débat sur l'individualisme », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 185-211.
DOI 10.3917/rdm.027.0185

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

LES CINQ PÉRIODES DE L'INDIVIDUALISME SAVANT
L'histoire des idées et le débat sur l'individualisme

par Joël Roucloux

Qu'en est-il du débat sur l'individualisme au début du XXIe siècle ? Celui-ci continue d'être jugé responsable du délitement du lien social et de mille autres fléaux par de nombreux discours de déploration plus ou moins informés de l'histoire de la notion qu'ils mobilisent et qu'ils désignent comme repoussoir. À tel point qu'un Parti « humaniste » (ancien Parti social-chrétien) s'est constitué en Belgique pour lutter contre cet « individualisme » et remettre la personne humaine au centre des préoccupations socio-politiques. Dans ces discours, individualisme semble toujours rimer avec égoïsme, matérialisme et… utilitarisme dans l'acception courante de ces termes. Comme dans une réplique involontaire à cette variante belge du débat, le sociologue François de Singly a récemment récusé cette opposition de l'individualisme et de l'humanisme en présentant le premier comme un « idéal ouvert » et une « doctrine d'action » [de Singly, 2005, p. 117]. Cette démarche recoupe *partiellement* celle d'un autre sociologue français, Philippe Corcuff, pour qui l'individualisme bien compris peut apparaître en définitive comme une ressource pour s'opposer au capitalisme et contribuer à fonder une « social-démocratie libertaire[1] ».

Il serait prématuré de conclure à la reviviscence actuelle d'un débat contradictoire sur l'individualisme à partir de la publication de ces quelques ouvrages. Celui-ci s'était animé dans les années quatre-vingt avant de s'ensommeiller à nouveau dans la décennie suivante. En revanche, ces livres confirment l'importance de la référence à Émile Durkheim et à son article de 1898 dans *la Revue des deux mondes* pour toute réflexion sur l'individualisme qui se voudrait informée. Jean-Fabien Spitz consacre de même deux chapitres substantiels à Durkheim dans un livre également tout récent qui tend à montrer combien la pensée politique républicaine

1. « La nouvelle gauche radicale et pragmatique doit savoir critiquer le néolibéralisme non pas seulement au nom des solidarités collectives désagrégées (comme le vieux "collectivisme"), mais aussi, dans une inspiration libertaire et marxienne, au nom de la singularité individuelle écrasée par la domination de la mesure marchande des activités » [Corcuff, 2003, p. 178].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

autour de 1900 était « profondément, viscéralement, décisivement individualiste » [Spitz, 2005, p. 13]. Ce nom surprendra tous ceux qui se représentent Durkheim comme un héraut du « holisme méthodologique » et en concluent hâtivement qu'il aurait été aveugle à l'instance individuelle. Or non seulement Durkheim s'est explicitement réclamé de l'« individualisme » à partir de 1898, mais il a présenté celui-ci comme le « contraire » de l'utilitarisme et du réductionnisme économiciste[2]. Loin d'être isolé, cet article s'inscrit dans un courant plus général de pensée que l'on a pu désigner comme la « Belle Époque de l'individualisme » [*ibid*. 267-325]. L'apport décisif de ces dernières années me semble précisément consister en une meilleure connaissance de cette époque décisive grâce à diverses synthèses et republications[3]. Dans la foulée de divers articles et interventions dans des colloques, mon souhait est de contribuer à un processus qui substituerait comme horizon de débat sur cette notion la référence à cet individualisme *classique* à la référence à Tocqueville qui s'avère à mon sens, j'y reviendrai, paradoxale et contre-productive.

Des deux individualismes aux deux libéralismes et *vice versa*

L'« individualisme classique » entendait contraster avec l'économicisme étroit[4] et s'opposait par avance à ce que l'on appellerait aujourd'hui l'« ultra-libéralisme ». La confusion courante entre ces notions ne relèverait-elle alors que d'une grossière erreur de tir liée à une singulière ignorance ? Pas seulement. Car, s'il s'agit d'une confusion, elle est aussi ancienne que le mot d'individualisme lui-même *tel du moins qu'on le rencontre chez ses adversaires*. Plus encore : l'« individualisme » a été présenté comme un signe de ralliement par les « libéraux » eux-mêmes à partir d'une époque plus tardive qu'il s'agira d'identifier et de situer par rapport à ce que j'appelle l'« individualisme classique ».

L'article de référence, sorte de pendant à celui de Durkheim, pourrait être ici « Individualism : true and false » de Friedrich von Hayek, soit l'une des principales cautions savantes de la révolution « néolibérale » des

2. « La doctrine de l'utile peut finalement accepter toutes sortes de compromissions, sans mentir à son axiome fondamental ; elle peut admettre que les libertés individuelles soient suspendues, toutes les fois que l'intérêt du plus grand nombre exige ce sacrifice. Mais il n'y a pas de composition possible avec un principe [la « religion » individualiste] qui est ainsi mis en dehors et au-dessus de tous les intérêts temporels. Il n'y a pas de raison d'État qui puisse excuser un attentat contre la personne quand les droits de la personne sont au-dessus de l'État » [« L'individualisme et les intellectuels », cité par Alain Laurent, 1987, p. 276].

3. Voir *infra* les paragraphes consacrés à l'âge d'or de l'individualisme.

4. Par « économicisme », j'entends la doctrine qui veut que le marché ne soit pas une sphère, parmi d'autres, de la socialité mais le principe, le moteur même de celle-ci.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

années soixante-dix/quatre-vingt. Ce nom ne contribuera pas à rendre l'individualisme populaire auprès de ceux qui sont sensibles aux thématiques de l'anticapitalisme ou de l'anti-utilitarisme. Une tentative de réhabilitation de l'« individualisme » n'aurait de sens à leurs yeux que si elle s'accompagnait d'une tentative simultanée de délégitimation de son utilisation par le penseur austro-britannique et son école de pensée. À quoi bon s'engager dans de tels paradoxes ? Au nom de l'analogie frappante qui existe entre cette timide résurgence actuelle d'un individualisme anticapitaliste et le grand débat qui a caractérisé la pensée française des années 1890.

À cette époque, l'auteur symbole du libéralisme économique érigé en loi unique du destin humain était le penseur anglais Herbert Spencer et ses adversaires associaient volontiers son nom à la notion d'« individualisme ». Mais cette expression donnait une allure libertaire bien trompeuse à ce qu'un auteur comme Célestin Bouglé [1909] allait au contraire identifier comme une implacable « théorie naturaliste de la concurrence ». N'était-il pas plus logique d'associer la notion d'individualisme à des théories politiques qui font de l'individu une fin en soi et précisément pas à celles qui souhaitent que rien n'entrave la mobilisation intégrale des individus au service du bon fonctionnement de l'Ordre économique ? C'est sur cette conviction que s'est fondé l'« individualisme classique » français des années 1890-1914. Se proclamer « individualiste » dans ce contexte, c'était refuser d'avoir à choisir entre l'utilitarisme, le tout-économique, et ce que l'on appellerait aujourd'hui une réaction communautariste. Dans le sillage de ceux qui revendiquèrent l'étiquette d'« individualistes » à cette époque pour mieux montrer le non-sens de cette notion lorsqu'elle était appliquée aux disciples de Spencer, il y a un sens aujourd'hui à vouloir montrer que l'individualisme véritable s'oppose à la pensée « néolibérale » telle qu'inspirée, notamment, par l'œuvre de Hayek[5].

Il est prématuré d'appeler à une réévaluation de la notion si l'on ne commence pas par reconnaître qu'il existe au moins deux formes rivales, deux traditions *autoproclamées* et concurrentes d'« individualisme ». Tantôt, en effet, celui-ci se présente comme la philosophie inspiratrice d'une politique sociale et tantôt comme la justification de son démantèlement. Cette situation déconcertante recoupe en grande partie celle de la notion de *libéralisme*, qui tantôt sert à opposer les libertés fondamentales à l'économicisme étroit, tantôt consiste à ne les faire découler que de lui. Bien des impasses de la réflexion politique s'expliquent par le fait que les apôtres de la liberté indi-

5. Cette pensée se déploie notamment dans la somme des années soixante-dix, *Droit, législation et liberté*, qui a pu servir de caution philosophico-politique à la « révolution conservatrice » des années quatre-vingt. Dès 1944, avec *la Route de la servitude*, Hayek avait mis en place de façon polémique une machine de guerre intellectuelle contre toute forme d'intervention politique dans l'économie. Une comparaison systématique entre la démarche de Hayek et celle de Spencer dans leurs époques respectives mériterait d'être menée.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

viduelle qui sont allergiques à l'impératif de concurrence ne disposent que d'un seul et même mot pour désigner leur idéal et leur bête noire. Le sort de la notion d'individualisme paraît recouvrir presque exactement celui du libéralisme : on est avec lui contre lui[6].

Prendre conscience de la bataille historique des deux individualismes s'impose à quiconque veut méditer sur la dialectique des deux libéralismes. Cette réduction de la polysémie et de l'histoire tumultueuse de la notion d'individualisme à deux traditions bien identifiables ne s'impose pourtant pas d'emblée. Une étape préalable est nécessaire qui consiste à expliciter l'angle de vue méthodologique et à dégager un premier cadre historique général. C'est à cette première clarification que s'attèle le présent texte. Le chemin est long en effet avant que l'on puisse reprendre à son compte la formule triomphaliste de Durkheim : « […] une fois qu'on a cessé de confondre l'individualisme avec son contraire, l'utilitarisme, toutes ces prétendues contradictions s'évanouissent comme par enchantement[7] ».

Histoire des idées et sciences sociales : la doctrine, le phénomène et la méthode

Il n'est pas sans paradoxe que l'éloge savant de l'individualisme fasse aujourd'hui retour sous la plume de sociologues. Car la difficulté de cette notion ne tient pas d'abord à la diversité des théories qu'elle recouvre et à leurs métamorphoses historiques, mais au fait qu'elle désigne à la fois une *idéologie* et un *processus*. La première se professe et s'argumente, le second se constate et se décrit. Or, si la théorie individualiste a fait et continue de faire l'objet d'une tradition apologétique, le *phénomène* de l'individualisme est affecté par une connotation péjorative récurrente.

C'est Alexis de Tocqueville qui a, si j'ose dire, donné ses lettres de noblesse à la mauvaise réputation de l'individualisme en tant que phénomène, en tant que résultat d'un processus socio-historique[8]. L'« individualisme » chez Tocqueville n'est pas une *doctrine* pour ou contre laquelle il prendrait position, mais une « expression », un « sentiment » nouveau d'origine démocratique. Ce fait le distingue de l'« égoïsme », « vice » consubstantiel à l'espèce humaine. Si inquiétant qu'il soit, l'individualisme relève donc d'abord d'une analyse sociologique et non d'un jugement moral.

6. Dans le présent article, je suis bien sûr prisonnier de cette équivoque. C'est donc le contexte qui permettra de discriminer les cas où le mot « libéral » renvoie au libéralisme intellectuel, moral et politique et ceux où il s'assimile à l'économicisme classique.

7. Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels » [cité par Laurent, 1987, p. 277-278].

8. Ce passage célèbre de *De la démocratie en Amérique* (1835-1840) a été décortiqué et commenté notamment par Jean-Claude Lamberti [1970].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Tocqueville estime toutefois que l'individualisme « attaque et détruit […] à la longue » toutes les vertus et « va enfin s'absorber dans l'égoïsme ». Au moment où il utilise cette notion, elle vient à peine d'apparaître dans la langue française. C'est donc un anachronisme que de demander rétrospectivement à Tocqueville quelle responsabilité incombe selon lui à la théorie « individualiste » dans le développement du phénomène « individualiste » qu'il croit pouvoir diagnostiquer.

C'est dans la pensée réactionnaire du début du XX^e^ siècle, avec en particulier la figure de Charles Maurras, que l'on rencontrera avec le plus de force la conviction apparemment tautologique que l'individualisme (en tant que doctrine) *produit* de l'individualisme (en tant que phénomène social inquiétant). De la doctrine à ses conséquences – présentées comme terribles (anarchie, barbarie) –, c'est un lien direct que l'on prétend identifier et dénoncer. La sauvegarde de la société impose de démasquer les coupables et de mobiliser contre eux. Deux auteurs au moins, à des époques différentes, ont à l'inverse marqué l'importance qu'il y avait à distinguer plus clairement ces deux notions tout en apportant un éclairage opposé sur le lien qu'il convient d'établir entre elles. Émile Durkheim a formulé, on l'a dit, un éloge vibrant de l'individualisme *en tant que configuration de valeurs* et il a soutenu l'idée qu'il ne favorisait pas l'*anomie* bien au contraire. Louis Dumont, à l'inverse, a tenté de montrer que l'individualisme, poussé au bout de sa logique sans garde-fous, conduisait bien à l'*atomisation*, elle-même prélude au totalitarisme.

On remarque au passage combien la tradition sociologique a pu servir de conservatoire à la problématique de l'individualisme même lorsque cette dernière paraissait à la fois démodée et grevée d'une confusion indépassable (soit pendant la période 1950-1980). Là où d'autres s'acharnaient, sans autre forme de procès, sur un individualisme qu'ils accablaient de tous les maux sans s'être toujours donnés la peine de le définir, là où d'autres pensaient pouvoir éviter de s'interroger sur ce mot à la réputation si peu philosophique, les sociologues et historiens de la sociologie étaient directement confrontés à la question suivante : l'individualisme selon Durkheim favorise-t-il ou non l'individualisme selon Tocqueville ?

Tenter de répondre à cette question est, du point de vue de l'histoire des idées, absolument prématuré tant que l'on n'a pas clarifié l'histoire et le sens de la doctrine. Car l'objet privilégié de cette discipline et, partant, de cet article n'est pas le phénomène social ou la disposition de caractère mais bien sûr l'idéologie. Ce que cette discipline peut se proposer de dégager, c'est l'histoire d'une théorie, l'histoire d'un discours, voire même la théorie d'une théorie, le discours d'un discours. C'est cette métathéorie que j'appelle l'*individualisme savant.*

Sans doute le fait qu'Émile Durkheim en soit une figure charnière contribue-t-il à expliquer que les sociologues soient intéressés à traiter

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

de cette question sous tous ses aspects. Mais je crains beaucoup qu'ils ne s'y montrent trop empressés, trop tentés de mêler directement les aspects normatifs et descriptifs de la question individualiste et d'ajouter ainsi à sa confusion. Non pas bien sûr que le sociologue et l'historien des idées ne puissent être la même personne. Mais il importe que ces deux moments soient bien distingués[9].

De manière moins péjorative, l'histoire de l'individualisme en tant que phénomène se confond avec la notion de *processus d'individuation.* La littérature et l'art sont particulièrement sollicités : on cherche les premiers portraits et autoportraits, les premières signatures, les premières autobiographies. On étudie l'émancipation progressive des artistes du système corporatif, etc. Cette démarche, fortement stimulée par les œuvres de Georg Simmel et de Norbert Elias, relève de l'histoire sociale et non, directement, de l'histoire des idées. On ne saurait conclure en effet de la multiplication des indices d'individuation à l'existence d'une doctrine constituée et autoréflexive.

Une raison supplémentaire invite à douter que la sociologie soit en mesure d'éclairer prioritairement, efficacement et de plain-pied la discussion sur l'individualisme en tant que théorie. Comme si cela ne suffisait pas, comme si le fait que le mot « individualisme » désignait à la fois une notion idéologique polysémique soumise aux variations historiques, un processus social et une disposition de caractère ne contribuait pas assez à un sentiment de confusion, il faut encore qu'il désigne en sociologie une *méthode*, c'est-à-dire une *théorie explicative* (à distinguer d'une doctrine normative). L'individualisme des sociologues mêle dangereusement débat idéologique, analyse sociale et traité de la méthode. Le fait que Durkheim ait défendu le bien-fondé du culte de l'individu tout en critiquant la « sociologie individualiste » (au sens méthodologique du terme) suffit à indiquer qu'il n'y a pas nécessairement de continuité entre les définitions normatives et méthodologiques de la notion. Célestin Bouglé distinguait ainsi explicitement entre un « individualisme-fin » et un « individualisme-moyen[10] ». Cette distinction justifie l'autonomie relative du point de vue de l'histoire des idées : mettons-nous au clair sur l'histoire de cette configuration idéologique avant que de plonger dans le débat sur l'articulation des moyens et des fins.

L'histoire des idées, distinguée de l'approche sociologique, ne se propose donc de contribuer à la discussion sur l'individualisme qu'après avoir mis provisoirement à distance les débats d'une part, sur l'anomie ou l'atomisation, et d'autre part, sur la tension méthodologique entre « individualisme »

9. Tel ne me paraît pas être le cas de l'ouvrage cité de François de Singly, qui me paraît quelquefois « surfer » sur la polysémie de la notion.

10. Bouglé Célestin, « Individualisme et sociologie », *Revue bleue,* 5e série, t. 4, n° 15, p. 588. Je remercie Alain Policar de m'avoir communiqué cette référence.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

et « holisme » méthodologiques. L'histoire des doctrines individualistes ne saurait davantage être confondue avec l'histoire du processus d'individuation. La réflexion méthodologique se centre donc ici sur l'individualisme axiologique ou « justificatif » en laissant de côté provisoirement les individualismes « descriptif » et « explicatif[11] ».

Histoire des idées et « tradition philosophique »

Mais la contribution de l'histoire des idées ne tend pas moins à se démarquer de la philosophie que de la sociologie. Pour être plus précis, la notion même d'histoire des idées enveloppe une polémique contre la « Tradition philosophique » autoproclamée. Dans son beau livre sur la « conception néoromaine de la liberté civile » dans l'Angleterre du XVII^e^ siècle, Quentin Skinner consacre un chapitre aux questions de méthode : « La liberté et l'historien ». Il assigne à l'« historien intellectuel » la mission « d'agir comme une sorte d'archéologue, ramenant à la surface des trésors intellectuels ensevelis, pour les dépoussiérer et nous permettre de reconsidérer ce que nous en pensons » [Skinner, p. 72]. « D'une époque à l'autre, écrit Skinner, nous voyons des valeurs taillées dans le roc s'évanouir en fumée […] : il nous suffit de regarder, par exemple, les noms des grands compositeurs gravés avec tant d'assurance sur la façade de l'opéra Garnier à Paris : Bach, Mozart, Beethoven et… Spontini. » À l'image de l'histoire de l'art actuelle qui a mis la relativité de *l'histoire du goût* au cœur de sa réflexion méthodologique, l'histoire des idées dénonce comme une illusion la conviction implicite que les acteurs principaux et les seconds rôles de l'histoire de la pensée auraient été unanimement identifiés. Elle dénonce comme typiquement idéologique l'opération qui consiste à dérouler téléologiquement un fil rouge entre ces prétendues vedettes incontestées et à camoufler cette opération sous le nom grandiose de Tradition philosophique. L'histoire des idées s'emploie bien plutôt à exhumer des horizons de débat : elle veut en montrer l'importance pour l'explicitation de notions encore vivantes aujourd'hui. Peu lui importe à cet égard que les animateurs de ces débats ne soient plus considérés *aujourd'hui,* pour une raison ou pour une autre, comme des vedettes de la « Tradition philosophique ». Ainsi, Herbert Spencer a été considéré à une certaine époque comme un philosophe de l'importance de Platon ou de Kant. Il faut prendre ce fait en considération si l'on veut comprendre les débats de cette époque quelle que soit la fortune critique de cet auteur dans l'histoire actuelle de la philosophie.

Par ailleurs, l'histoire des idées se signale par un tour d'esprit inductif et lexicologique. Elle y regarde, ou devrait y regarder, à deux fois avant

11. Je fais ainsi écho au vocabulaire de P. Birnbaum et J. Leca [1986] rappelé par Bernard Valade [2005, p. 349].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

d'affubler un auteur d'une notion qu'il n'a pas explicitement revendiquée ou qu'il n'a pas pu connaître. L'histoire d'une notion est à ses yeux partiellement liée à l'histoire du mot qui la signale. En ce sens, une mauvaise histoire de l'individualisme serait celle qui commencerait prétendument par le commencement, c'est-à-dire par les sources supposées de la doctrine bien avant que n'apparaisse le mot lui-même. Tout le sentiment de confusion autour de cette notion vient précisément de l'absence de consensus sur sa définition : on voit mal comment on pourrait en exposer les sources sans s'être préalablement donné la peine d'en explorer les contours. Avant toute discussion sur les sources ou les conséquences de l'individualisme, il convient d'établir d'abord l'histoire *explicite* de la notion. Ce n'est pas assez : à l'intérieur de cette histoire, il convient de faire une distinction entre les auteurs qui critiquent l'individualisme et ceux qui s'en réclament. Les premiers sont portés à l'amalgame tandis que les individualistes autoproclamés ont tendance à préciser les limites de leur idéologie. Pour sortir de la confusion et établir des repères, il est légitime de distinguer entre un *individualisme de revendication* et un individualisme d'*imputation* et de donner quelque préséance au premier sur le second.

Voilà une démarche qui paraîtra bien réductionniste, bien frustrante et byzantine aux yeux de ceux pour qui la question individualiste s'éclaire tout naturellement à la lumière de ses matrices supposées. On parlera non sans arguments du stoïcisme antique, de l'humanisme chrétien, de la Renaissance, de Descartes et de Locke. Sans doute pourrait-on dégager un quasi-consensus pour parler d'« individualisme » avant la lettre à propos d'auteurs antérieurs à l'apparition du mot vers 1830 (Constant, Paine). Sans doute n'y a-t-il pas un bien grand anachronisme à identifier des traits individualistes ou anti-individualistes dans les débats révolutionnaires français ou américains. Mais c'est alors aussitôt que l'on bute sur toute la grandeur et la complexité de Rousseau en qui l'historiographie a tantôt vu le parangon de l'individualisme, tantôt son ennemi juré. Dès que l'on s'aventure un peu trop en deçà du XIX^e^ siècle, ce fantôme considérable surgit pour inquiéter tous les empressements. Plutôt que d'affirmer péremptoirement que Rousseau fut ou non « individualiste » et dans quelle mesure, il est plus prudent, au moins dans un premier temps, d'étudier comment la notion que l'on prétend mobiliser pour expliquer cet auteur s'est en fait construite partiellement au sein de sa propre fortune critique.

Louis Dumont : une généalogie « déshistoricisante »

Avant de proposer le cadre historique annoncé, je ne puis m'empêcher d'en revenir à l'œuvre de Louis Dumont dont je dirais – sans m'embarrasser de diplomatie – qu'elle est l'exemple même de ce qu'il ne faut pas

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

faire. Ma critique porte plus particulièrement sur la première partie des *Essais sur l'individualisme*, consacrée à la genèse de cette « configuration de valeurs » et à son prétendu avatar sous la forme du totalitarisme nazi[12]. Louis Dumont ne s'attache nullement à lier l'histoire de ce qu'il entend par individualisme à l'histoire du mot. C'est bien d'un individualisme défini *a priori* que Dumont recherche les sources dans le Moyen Âge chrétien, mais il s'agit d'une définition *a priori* à géométrie variable et pour tout dire introuvable. J'ai énuméré ailleurs toutes les définitions possibles et contradictoires que cette dénomination charriait sous sa plume [*cf.* Roucloux, 2004, p. 467-469]. Un moment, une expression plus forte laisse croire que nous touchons au noyau dur de la définition : Louis Dumont déclare en effet que le « darwinisme social » est un « individualisme fondamental ». Las… cette expression est lancée comme un slogan : elle n'est pas problématisée, elle n'est pas rapportée aux auteurs précis qu'elle suggère. Louis Dumont ne laisse pas un instant imaginer que les auteurs dont il se réclame ici et là dans son œuvre (comme Émile Durkheim et Célestin Bouglé[13]) ont pris explicitement parti en leur temps *pour* les mêmes valeurs individualistes qu'il nous décrit sous un jour si sombre. Le problème n'est pas à mes yeux qu'il prenne dans les faits le contre-pied du Durkheim de 1898 en tentant de montrer le caractère désocialisant, dissolvant du culte de l'individu. Un tel point de vue proche d'une pensée politique communautarienne est parfaitement légitime. Le problème est qu'il ne *situe* pas son point de vue par rapport à ce vieux débat qu'il connaît et dont on imagine mal qu'il n'occupe pas ses arrière-pensées. La démarche prétendument généalogique de Dumont conduit en fait – et c'est un comble ! – à complètement déshistoriciser le débat dans lequel elle s'inscrit.

Une discontinuité historique radicale. À partir du manuel d'Alain Laurent

Parmi les ouvrages consacrés depuis vingt ans à l'histoire de l'individualisme, l'ouvrage d'Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme* [1993], constitue un bon point de départ. L'auteur explore la polysémie de la notion en s'attachant prioritairement à son utilisation effective par les auteurs concernés. Le cadre qu'il propose est en grande partie conforme aux attentes de l'histoire des idées et ne paraît pas construit dans le but nécessaire de

12. La seconde partie, intitulée « Le principe comparatif : l'universel anthropologique », a moins vieilli et appellerait d'autres commentaires.

13. Sur la comparaison entre Dumont et Bouglé, voir encore Roucloux [2004]. J'avais été précédé dans cette démarche par l'article d'Alain Policar, « Égalité et hiérarchie : Célestin Bouglé et Louis Dumont face au système des castes » [2001].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

déboucher sur l'une ou l'autre position du débat qu'il introduit[14]. Ce cadre appelle bien sûr des discussions substantielles, mais c'est ce caractère réfutable au sens poppérien du terme qui fait toute sa pertinence.

Alain Laurent identifie ce que j'appellerai l'« âge d'or de l'individualisme savant » ou « individualisme classique » :

> « En France, l'engouement pour ce même individualisme est quasi général. Entre 1890 et 1910, l'usage positif du mot se répand et une floraison de livres paraît soudain pour le célébrer comme l'éminente expression de l'humanisme démocratique issu des Lumières et des droits de l'homme. […] À tel point que la question cesse d'être "faut-il être pour ou contre l'individu ?" pour devenir au pire "comment identifier le bon individualisme ?" Celui-ci, malgré le succès parallèle d'un nouveau courant solidariste qui lui est hostile s'installe donc pour un temps en valeur consensuelle » [p. 57-58].

Les auteurs caractéristiques de cet engouement pour l'« individualisme démocratique » cités par Alain Laurent sont Émile Durkheim, Jean Jaurès, Victor Basch, Élie Halévy et Célestin Bouglé.

L'auteur ne cache certes pas son embarras à l'égard de ce triomphe de l'individualisme socialisant : « Cette proclamation retentissante et symbolique de l'esprit du temps, écrit-il, apparaît lourde de malentendus quant à la nature réelle de ce qu'on nomme "individualisme". » On devine que ses préférences vont vers les auteurs qui, à la même époque, ont dénoncé comme contre nature les noces entre l'individualisme et la république sociale et voulu redéfinir le premier à la lumière du seul économicisme « libéral ». Mais l'essentiel est dans le constat fait par notre historien des idées : c'est bien à cette époque et sous une définition peu compatible avec les attentes capitalistes que la notion d'individualisme a connu son heure de gloire. Ce fait représente un singulier retournement de situation par rapport à la naissance du mot autour de 1830 sous des connotations systématiquement péjoratives. De manière quelque peu excessive, Alain Laurent estime que vers 1930, « absolument plus personne » ne soutient la cause de l'individualisme. Il se trouve dès lors privé de défense face à une « coalition d'ennemis passionnément résolus à l'éradiquer de la société » [p. 78]. Quelles que soient les nuances que l'on pourrait apporter à la formulation de ce constat, il n'en donne pas moins à sentir un contraste saisissant entre cette époque et la fin du XIXe siècle. On assiste ainsi à un nouveau retournement de situation. Enfin, Alain Laurent parle de « retour » de l'individualisme dans les années quatre-vingt sous la forme d'une « consécration ».

Une réflexion et une discussion actuelles de la notion doivent impérativement avoir conscience de cette discontinuité qui semble compromettre

14. Il est intéressant de noter au passage qu'Alain Laurent a animé par ailleurs le débat dans un esprit opposé au mien. L'individualisme le plus légitime à ses yeux semble bien être celui revendiqué par un Hayek. Mais son *Histoire de l'individualisme* relève d'un remarquable effort de mise à distance par rapport à ce point de vue par ailleurs explicite et argumenté.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

toute définition d'une essence de l'individualisme. N'est-on pas condamné à énumérer ses métamorphoses successives ? C'est possible. Mais le fait que l'individualisme ne se soit pas toujours trouvé dans la situation actuelle de confusion, qu'il ait pu faire l'objet à des époques distinctes d'un quasi-consensus pour ou contre lui est un fait puissant qui mérite l'attention.

Je proposerai donc d'identifier cinq grandes étapes ou moments de l'histoire de l'individualisme savant. Ces étapes ne correspondent pas aux chapitres du livre d'Alain Laurent, mais sont largement compatibles avec ses observations indiquées ci-dessus. Elles pourraient servir de cadre à des recherches plus avancées sur les divers problèmes historiographiques liés à la notion. Ces cinq étapes sont : l'émergence, l'âge d'or, la mise en accusation, le purgatoire, la résurgence. Je présenterai ces cinq périodes de manière concise et programmatique en précisant quelles en sont selon moi les lignes de force et notamment celles que je me propose d'appréhender lorsque l'occasion s'en présentera.

L'émergence ou le « baptême négatif ». Le rôle de Pierre Leroux

J'ai souligné plus haut les analogies qui existent entre le destin des notions d'individualisme et de libéralisme. Les deux mots sont apparus dans la langue française à quelque vingt ans d'intervalle. Sous le régime de la Restauration, le libéralisme désigne très clairement la doctrine des défenseurs des libertés politiques, au premier rang desquels la liberté de conscience et d'expression. Le sort de cette notion est donc lié au camp idéologique qui se reconnaît en elle.

Tout différent est le cas de l'individualisme qui pâtit, écrit joliment Alain Laurent, d'un « baptême négatif ». Rien ne montre d'ailleurs mieux la part d'affinités qui existe entre les théories contre-révolutionnaires et saint-simoniennes que leur acharnement contre ce mot dont elles partagent du reste la paternité. On ne voit pas toujours cependant sous leur plume ce qui distingue l'individualisme du mot nettement plus ancien d'égoïsme et ce qui justifie donc son invention. Tocqueville, on l'a dit, ne se propose pas tant d'atténuer le caractère péjoratif de la notion que de distinguer celle-ci de l'égoïsme. Mais, tout comme pour le mot de *socialisme* – utilisé d'abord dans un sens lui aussi très péjoratif –, c'est à Pierre Leroux que le mot d'individualisme doit une bonne part de sa fortune critique puisqu'il l'intègre précocement dans le titre d'un article – « De l'individualisme et du socialisme[15] » (1834) – et dans le sens, capital pour notre perspective, d'une *doctrine constituée* : l'« individualisme actuel », écrit-il, est celui

15. Repris dans Pierre Leroux, *De l'égalité* [1996, p. 38-72].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

de « l'économie politique anglaise qui, au nom de la liberté, fait des hommes entre eux des loups rapaces, et réduit la société en atomes, laissant d'ailleurs tout s'arranger au hasard, comme Épicure disait que s'arrangerait le monde » [Leroux, 1996, p. 58-59]. L'individualisme ne désigne donc pas, comme chez Tocqueville, un phénomène social mais un facteur idéologique direct.

Contrairement aux théocrates et aux saint-simoniens « orthodoxes », Pierre Leroux n'associe nullement sa dénonciation de l'individualisme à une critique du libéralisme dans les sens politique, philosophique et moral. Bien au contraire, la liberté, si elle est jugée insuffisante, n'en est pas moins toujours digne d'éloges sous sa plume et on sent que le recours à cette notion par les « économistes » anglais relève à ses yeux d'une manipulation ou d'une hypocrisie. Que de quiproquos n'eussions-nous pas évités si l'on en était resté là ! Le libéralisme lié à la notion de liberté se serait distingué de l'individualisme lié à la notion de concurrence. Les mises au point seraient moins byzantines et nous n'aurions pas deux mots ambivalents pour désigner à la fois nos rejets et nos aspirations. L'usage courant du mot « libéralisme » n'aurait pas connu un grand écart entre le monde anglo-saxon et le monde francophone. Cet article n'aurait pas lieu d'être et, à sa place, je fustigerais l'individualisme (forcément économiciste) au nom du libéralisme (soit l'héritage le mieux partagé de la tradition politique libérale) pour le plus grand agrément des belles âmes libertaires et sociales… et en étant sûr d'être compris de tous. Hélas, pourrait-on dire, le mot d'individualisme s'est largement émancipé de son acception originelle pour connaître bien des métamorphoses. « Hélas » : parce que ce destin équivoque semble avoir joué un rôle dans l'entrée du mot « libéralisme » dans une confusion qu'il n'avait pas à l'origine et dont nous ne cessons de payer les conséquences aujourd'hui encore.

Ce destin était vraisemblablement inéluctable, toutefois, lorsque l'on se rend compte que Pierre Leroux ne cesse de défendre la légitimité du « principe d'*individualité* » et le caractère heureux de sa montée historique. La préoccupation de Leroux n'est pas d'en montrer les dangers et de vouloir y parer mais bien d'en déplorer l'insuffisante généralisation. Il refuse que le principe d'individualité demeure le privilège d'une classe. Contrairement aux idées et aux classements reçus, Pierre Leroux apparaîtrait en fait presque plus « libéral » que Tocqueville, c'est-à-dire en l'occurrence moins marqué par un arrière-fond « holiste » ou « communautarien ». Leroux peut apparaître à bon droit comme le tenant d'un libéralisme *démocratique* opposé à l'oligarchisme pseudo-libéral de la monarchie de Juillet. Il apparaissait pourtant hautement paradoxal de défendre la légitimité du principe d'individualité et de fustiger l'individualisme comme si ces mots issus de la même racine étaient dans deux camps opposés. Paradoxe d'autant plus intenable que tous les autres critiques contemporains de l'individualisme visaient en

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

quelque manière ce même principe d'individualité[16]. Pierre Leroux défendait la haute complémentarité de ce principe avec celui d'égalité en montrant leur commune opposition avec la société des castes [*cf.* Leroux, 1996, p. 329-344]. Soixante ans plus tard, Célestin Bouglé ne fera pas autre chose mais il parlera désormais des affinités électives entre… l'individualisme et l'égalitarisme. Là où les idées se sont précisées sans s'être dénaturées, les mots ont complètement changé de connotation. L'individualisme savant des années 1890 consiste bien à défendre la légitimité historique du principe d'individualité et la nécessité de son universalisation. Contrairement aux auteurs qui s'en sont tenus à la lettre des textes de Leroux et l'ont classé parmi les anti-individualistes (Henry Michel, Alain Laurent), je soutiendrai donc qu'il est un prédécesseur de l'individualisme social des années 1890. En 1834, Pierre Leroux se déclare à égale distance de l'individualisme et du socialisme[17] et les renvoie dos à dos. La génération démocrate des années 1890 se dira volontiers *et* individualiste *et* socialiste. L'évolution du vocabulaire ne laisse pas soupçonner la communauté d'esprit. Pour Alain Laurent, c'est Proudhon qui fait le lien entre les deux époques et qui permet de rendre compte du retournement de connotation. Entre-temps, la notion de socialisme a donc également évolué vers son sens moderne. Indifférents au vocabulaire nouveau de Proudhon, un Louis Blanc ou un Auguste Blanqui continueront pourtant de se réclamer du socialisme *contre* l'individualisme.

L'âge d'or (1890-1914) ou l'« individualisme classique »

Cette expression quelque peu triomphaliste d'« âge d'or » n'est pas beaucoup plus forte que celles retenues par Alain Laurent (« engouement quasi général », « floraison », « valeur consensuelle »). Il conviendrait

16. Un indice sûr de discrimination entre les uns et les autres est le discours sur la religion. Contre-révolutionnaires et saint-simoniens s'accordent à reconnaître le rôle historique de l'Église catholique et critiquent le caractère jugé dissolvant du protestantisme. Le désaccord commence avec l'actualité reconnue ou non à l'institution cléricale (le rôle historique de l'Église est épuisé pour les saint-simoniens et ils s'opposent donc à son activisme présent qu'ils jugent fâcheux). Chez la plupart des anti-individualistes autoproclamés de cette époque, individualisme rime avec protestantisme. La critique du libre-échange érigé en loi générale de la société chez Leroux n'enveloppe aucunement une critique du libre examen. Bien au contraire. Plus tard, il qualifiera la Réforme de « glorieuse insurrection » [*De l'égalité*, p. 122] et reconnaîtra un rôle positif à Luther comme à Descartes et à Rousseau (on reconnaît ici trois têtes de Turc de la rhétorique anti-individualiste d'inspiration contre-révolutionnaire).

17. Rappelons en effet que le baptême du mot « socialisme » sous la plume de Leroux n'est pas moins négatif : il désigne alors un holisme radical ou un communautarisme étouffant. Le « papisme » pour Leroux est un « socialisme ». Voir l'introduction de Bruno Viard à l'ouvrage cité. Je préfère toutefois mes propositions de « traduction » à celle proposée par cet auteur (le socialisme selon Leroux n'est pas tout à fait notre « totalitarisme »).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

toutefois de préciser qu'elle ne s'applique qu'à un microcosme savant. L'individualisme républicain et social commun aux auteurs marquants de cette époque déjà cités ne sera par exemple, entériné par aucun dictionnaire usuel susceptible de toucher le grand public (Littré, Larousse). J'ai déjà souligné l'importance de cette période riche et cruciale dont l'analyse déborde largement le cadre de cet article. Je me bornerai pour l'heure à en indiquer quelques grands repères.

La thèse de Henry Michel intitulée *L'idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution* est éditée à trois reprises dans ces années-là : en 1895, 1896 et 1898[18]. Cet ouvrage assez mal nommé est en fait consacré prioritairement à l'histoire des doctrines individualistes comme l'indique le titre des « livres » (parties) qui le composent : « La réaction politique contre le principe individualiste », « La réaction économique et sociale contre l'individualisme », « La thèse individualiste au XIXe siècle », etc. Henry Michel était un disciple de Charles Renouvier, reconnu par lui comme son légitime continuateur. Suite à la soutenance de sa thèse – qui sera longtemps considérée comme un classique –, une chaire d'« histoire des idées politiques » fut créée pour lui à la Sorbonne [*cf.* Blais, 2000, p. 391]. Il sera plus tard l'un des grands animateurs du mouvement des universités populaires et l'un des pères fondateurs du Parti radical. Le pape de l'anti-individualisme de la première moitié du XXe siècle, Charles Maurras, exprimera à sa manière l'importance qu'il attribuera à ces figures du camp adverse :

> « [La doctrine de Buisson sur la laïcité] résume tout ce qu'a dit la théologie révolutionnaire depuis Kant en Allemagne, jusqu'à son disciple français, M. Charles Renouvier, jusqu'aux disciples de ce disciple, M. Henry Michel par exemple. Ne croyez pas que les noms que je trace soient de petites gens. Ce sont vos maîtres. Vous êtes menés par eux. M. Henry Michel fait un cours en Sorbonne, il inspire *le Temps*. Le "spirituel" de la France républicaine est dirigé par le cénacle de M. Renouvier, absolument comme la France catholique est dirigée par le pape, par les congrégations romaines et par les évêques français. Nos kantistes sont les directeurs de l'enseignement[19]. »

En 1898, Brunetière dénonce l'individualisme comme « la grande maladie des temps présents » dans le cadre d'une diatribe contre le *J'accuse* de Zola. Parmi d'autres réactions, Alphonse Darlu et Émile Durkheim, dans un article célèbre déjà évoqué à plusieurs reprises, prennent la défense de ce même concept. Marie-Claude Blais souligne le fait que Durkheim revendiquait Renouvier comme son « éducateur » même s'il s'est séparé de lui sur la question de la *méthode*. Comme pour Henry Michel, c'est

18. Voir l'avant-propos biographique de Laurent Fédi dans la réédition bienvenue de cet ouvrage (Paris, Fayard, 2003).

19. Article de 1902-1903, cité par Marie-Claude Blais [2000, p. 413].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

bien de ce penseur que procèdent en partie ses valeurs « individualistes ». L'individualisme que Durkheim défend contre Brunetière tout en cherchant à lui assurer des assises sociologiques c'est, écrit-il, « celui de Kant et de Rousseau, celui des spiritualistes, celui que la Déclaration des droits de l'homme a tenté, plus ou moins heureusement, de traduire en formules, celui qu'on enseigne couramment dans nos écoles[20] […] ». Célestin Bouglé contribuera à la diffusion de cette définition tant par référence à Durkheim qu'à Michel. Quant à son utilisation par Jaurès, elle est liée à son engagement dans l'affaire Dreyfus et à son républicanisme.

L'individualisme dont il est ici question renvoie à la république morale et rationnelle des intellectuels dreyfusards, à la Ligue des droits de l'homme fondée cette même année 1898. C'est une pensée éthique et politique[21] qui s'inscrit dans la foulée du « libéralisme[22] » (philosophique) du XVIIIe siècle. Il me paraît légitime de parler d'« individualisme classique » dans la mesure où nous avons affaire pour la première fois à un véritable courant constitué par des personnalités qui se réclament explicitement de la notion et cherchent à en dessiner les contours.

Par-delà les rebondissements sémantiques de la notion, ses détracteurs des années 1830 (Leroux excepté) et ses défenseurs des années 1890 se retrouvent en somme pour affirmer que l'individualisme est l'âme – damnée ou sacrée – de la démocratie[23]. La suite des événements allait

20. Cité par Jean-Claude Filloux [1977, p. 140]. Sur l'implication de Durkheim dans le débat de 1898 et la signification de son « individualisme », se reporter tout spécialement à cet ouvrage page 139 à 150.

21. Cet individualisme correspond à la rubrique D du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande : « Théorie d'après laquelle la société n'est pas une fin en elle-même ni l'instrument d'une fin supérieure aux individus qui la composent, mais n'a pour objet que le bien de ceux-ci » [1996, p. 499-500]. L'individualisme savant se définit donc par ses *fins*. C'est alors, bien sûr, *à l'intérieur de celui-ci* que commence une bonne partie du débat possible : ces fins sont-elles fonction de l'état de la société, de ses valeurs, ou peuvent-elles s'appuyer au moins partiellement sur les individus eux-mêmes (soit les individus réels ou empiriques) ? Mon propos n'est pas de m'engager dans ce débat ici.

22. « [Le] libéralisme du XVIIIe siècle [est], au fond, tout l'objet du litige » [Durkheim, 1898, *in* Laurent, 1987, p. 276]. Cet âge d'or de l'individualisme correspond donc au « moment républicain » identifié par Jean-Fabien Spitz [2005]. Cet auteur s'emploie en effet à montrer la centralité de la thématique individualiste chez Henry Michel, Alfred Fouillée**,** Léon Bourgeois et surtout, Émile Durkheim et Célestin Bouglé. Jean-Fabien Spitz tend toutefois à distinguer ces différents auteurs du premier sur la question de l'« idéalisme » ou du « spiritualisme ». On sent que cette différence, de son point de vue, n'est pas seulement d'ordre méthodologique mais aussi d'ordre axiologique. Cette opposition me paraît exagérée et je doute qu'un Durkheim ou un Bouglé se serait reconnu dans la sorte d'utilitarisme égalitaire que décrit l'auteur. L'ouvrage décisif de J.-F. Spitz n'en appelle pas moins à une profonde méditation. Nul doute qu'il faudra y revenir avec plus de précision.

23. Certains penseront que si la connotation la plus favorable de l'individualisme est liée à la défense de la personne humaine toujours considérée comme une fin supérieure tant par exemple, au rendement économique qu'à la raison d'État, il conviendrait de la rebaptiser *personnalisme*. De fait, lorsque la notion d'*individu* est dialectisée avec celle de *personne*,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

montrer que la tradition contre-révolutionnaire, « anti-républicaine » en 1900 comme elle était « anti-libérale » en 1830, n'avait pas dit son dernier mot.

La mise en accusation (1914-1950) et le purgatoire (1950-1983)

J'ai choisi comme repère la date de 1914, non pas seulement parce que la Première Guerre mondiale est généralement considérée comme emblématique d'un nouvel embrigadement des individus et comme la matrice des totalitarismes, mais aussi parce qu'elle correspond à l'assassinat de Jean Jaurès, c'est-à-dire de l'un des témoins de la période antérieure. Le régime de Vichy aurait pu donner la date terminale de la période de mise en accusation dans la mesure où, recueillant l'héritage maurrassien, il s'est employé à faire de l'individualisme le responsable de tous les malheurs de la France. Mais ce serait sans compter avec le fait que la rhétorique stalinienne d'après-guerre reprend de manière quasi inchangée tous les clichés nés et développés avant-guerre à l'extrême droite. Les têtes de Turc du PCF considérées alors à tort ou à raison comme de dangereux « individualistes » sont Albert Camus, Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre.

Pour Alain Laurent, cet anti-individualisme virulent et dominant s'est prolongé jusqu'à la redécouverte des années quatre-vingt, de telle sorte que cette période de mise en accusation devrait, selon ses critères, désigner la majeure partie du XX^e^ siècle. Tel n'est pas mon sentiment. Il n'est pas inutile de distinguer entre une période où l'individualisme sert de repoussoir universel, c'est-à-dire apparaît comme omniprésent et menaçant – quand bien même rares sont ceux qui s'en réclament – et une période où l'individualisme ne suscite plus ni honneurs ni indignités. Un moment est venu où l'on n'a plus jugé moins *ringard* d'accabler les défenseurs supposés de l'individualisme que de s'en réclamer. On aurait du reste été bien en peine d'en citer un représentant à l'exception peut-être de ce brave Alain en qui l'on voyait le symbole des illusions du sujet. On ne se souvenait que vaguement de cette République vieillotte et de son idéologie bébête pleine de mots aussi creux que ceux de liberté ou de conscience. On est passé progressivement d'un anti-individualisme explicite et agressif à un anti-individualisme implicite

celle-ci jouit systématiquement d'une meilleure connotation. Le mot de personnalisme a été forgé par Renouvier dans son dernier livre (1903), donc postérieurement à la controverse ouverte par l'article de Brunetière. Ce livre marquait une inflexion religieuse qui a désorienté la plupart de ses disciples. Ensuite, le mot a été repris dans une acception différente, résolument communautarienne, par les groupes dits non conformistes des années trente. Reprendre ce mot pour sortir de la confusion n'est après tout pas impossible, mais cela obligerait à dire que les *individualistes* de 1898 étaient en fait des *personnalistes* et que les *personnalistes* des années trente étaient en fait des *communautariens.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

et condescendant. Il ne s'agissait plus de conjurer une menace pour prévenir la barbarie mais de hausser les épaules devant un cadavre.

J'ai choisi 1950 comme date charnière symbolique entre ces périodes de purgatoire et de mise en accusation parce qu'elle correspond à la mort d'Emmanuel Mounier. Nul autre que lui ne paraît en effet mieux symboliser, de part et d'autre de la guerre, le passage de la rhétorique anti-individualiste d'un contexte néomaurrassien à un contexte philostalinien[24]. Les années cinquante, marquées par le compagnonnage de route de Sartre avec le parti qui l'avait jusque-là copieusement insulté, par le processus de déstalinisation et son brutal démenti par le coup de Budapest, par les guerres coloniales et l'essor des « sciences humaines », correspondent à l'entrée de l'individualisme dans une période de confusion accrue et, surtout, de marginalisation.

À l'examen, la rhétorique anti-individualiste de Mounier et du groupe Esprit dans les années trente apparaît à la fois plus floue et portant moins à conséquence que celle des groupes dits non conformistes comme Ordre nouveau (Alexandre Marc, Denis de Rougemont, etc.) et Jeune Droite (Thierry Maulnier, etc.). Cet anti-individualisme savant, et conséquent, des années trente se voulait comme un approfondissement de celui de Maurras, jugé contradictoire.

Nous en revenons ainsi à la personnalité clef de cette mise en accusation, à l'auteur du XX^e^ siècle par excellence à étudier dans la perspective d'un « contre-éclairage[25] ». Maître d'une génération, Maurras s'est autant préoccupé de définir avec rigueur ce qu'il rejetait que d'éructer contre lui. Le caractère savant, érudit, argumenté, de son anti-individualisme est indéniable et a suscité une postérité souterraine non négligeable. Sa dimension *généalogique,* en particulier, est importante avec le thème des trois R considérés comme les trois moments clefs de la chute vers la catastrophe individualiste : la Réforme, la Révolution, le romantisme. La présence du romantisme, souvent présenté aujourd'hui comme une réaction communautaire aux Lumières, pourrait surprendre. Ce que les théoriciens de l'Action française dénoncent dans le « romantisme », c'est l'*exaltation du moi* liée aux poètes-prophètes français du XIX^e^ siècle. Jusqu'à présent l'individualisme savant que nous avions pu rencontrer était, dirais-je, un individualisme « sec », partagé entre un rationalisme éthique et une rationalité instrumentale. Avec l'anti-individualisme de l'Action française, on assiste à un déplacement de la question vers un terrain psychologique, sentimental et, surtout, *esthétique* qui va considérablement enrichir – et embrouiller ! – les connotations de notre mot. On retrouvera cette incrimination esthétique de l'individualisme

24. Mounier apparaît ainsi presque prisonnier d'un discours hérité qui le dépasse sans voir les contradictions dans lesquelles il s'empêtre. Face à l'événement, il n'a toutefois jamais transigé sur la question du droit des personnes.

25. Expression empruntée à Alain Laurent.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

chez les théoriciens du fameux « Rappel à l'ordre » dans les arts plastiques de l'après Première Guerre mondiale.

Ainsi, avant même d'avoir pu fêter son centenaire, la notion d'individualisme avait successivement servi à déplorer le repli sur la vie privée, à dénoncer ou à défendre « l'économie politique anglaise », à préciser les finalités du socialisme français, à donner un socle spirituel à la III^e^ République et à maudire les avant-gardes. Pour ne rien arranger, elle a été utilisée à propos des philosophies de Stirner et de Nietzsche dont la fortune critique se développe en France à partir de 1900. On comprend aisément que la notion ait pâti de cette cacophonie. Le plus curieux en somme est qu'elle ait surmonté ces obstacles et retrouvé une seconde jeunesse.

La résurgence (à partir de 1983)

J'ai déjà expliqué les raisons pour lesquelles je croyais opportun de distinguer une période de « purgatoire » de celle de la « mise en accusation ». Il reste à donner l'un ou l'autre repère en relation avec le dernier moment identifié, celui de la résurgence. En avril 1989, *Le Magazine littéraire* consacrait un numéro double à ce phénomène sous le titre : « Individualisme, le grand retour ». Le magazine énumérait aussitôt les domaines où cette notion paraissait trouver ou retrouver une application : « Philosophie. Politique. Droit. Économie. Anthropologie. Ethnologie. Sociologie. Psychanalyse. Littérature. Histoire. Biologie ». Dans son *Histoire de l'individualisme* publiée en 1993, Alain Laurent parle pour les années quatre-vingt de « consécration ». Ce discours triomphaliste ne me paraît pas avoir été confirmé par les années quatre-vingt-dix où l'on pourrait montrer une baisse significative des ouvrages, des articles et des dossiers consacrés à ce thème.

Si la notion d'individualisme est revenue en force dans les années quatre-vingt, c'est grevée de toutes les significations multiples et contradictoires de son histoire tumultueuse. Cette résurgence cacophonique ne saurait être confondue avec l'« âge d'or » des années 1890. Ce bémol n'enlève rien à l'intérêt du phénomène : comment expliquer une telle résurgence après presque un siècle de rejet d'abord, et puis de folklorisation ? Comme pour les autres périodes, je ne proposerai que quelques repères possibles.

Cette résurgence *des* individualismes a eu un caractère à la fois soudain et simultané. De manière symbolique, on pourrait presque la dater de 1983 qui voit la publication simultanée du recueil de Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme,* et l'essai de Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain.* Ces ouvrages très différents ont toutefois un grand auteur de référence en commun : Tocqueville. *Le renouveau des études tocquevilliennes* contribue à expliquer le retour de la réflexion sur l'individualisme : en ce sens, la résurgence évoquée ici s'est apparentée

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

quelque peu à un retour inconscient à la case départ. Nombre d'auteurs, peu instruits des vicissitudes de la notion, pêchent ainsi par une sorte d'illusion continuiste : j'ai tenté de déconstruire celle-ci en montrant que l'acception tocquevillienne de ce mot, fortement teintée par sa création récente dans le contexte contre-révolutionnaire, ne s'était nullement transmise jusqu'à nous en ligne droite[26]. Ce contexte de renaissance fut, on le voit, assez péjoratif : comment a-t-on pu croire à une heureuse résurgence ? Celle-ci s'explique notamment, à mon sens, par un quiproquo interprétatif à propos de l'œuvre de Louis Dumont. Nombre d'auteurs ont sous-estimé le caractère sombre du portrait de l'individualisme dressé par l'anthropologue. Dans l'affirmation que l'Occident relevait bien d'une voie singulière, ils ont surtout vu un moyen de dépassement du relativisme culturel radical en pleine crise à cette époque[27]. On a tiré, à mon avis bien paradoxalement, de cet ouvrage une sorte de récit d'émancipation.

1983 : c'est aussi la publication du livre de Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche*, livre à l'origine d'une vaste et interminable polémique : ce livre contribuait à montrer la centralité de la thématique de l'anti-individualisme dans les groupes radicaux des années trente, présentés comme les préparateurs directs de l'idéologie vichyste. C'est sur ce même thème de l'individualisme – plutôt que sur celui de l'égalitarisme – que le mouvement dit « de la Nouvelle Droite » allait se recentrer. Parallèlement à ces phénomènes plus typiquement idéologiques, il faut compter avec la multiplication des débats sociologiques à cette époque sur la notion d'individualisme méthodologique.

Ce contexte de résurgence permet sans doute de mieux comprendre l'aporie actuelle liée à cette notion, pour ne pas dire le sentiment de *double bind* qu'elle suscite. Si vous approuvez l'individualisme, c'est donc que vous êtes complice du processus de dépolitisation ; si vous le condamnez, c'est donc que vous cultivez d'odieuses nostalgies. Puisque le thème de l'individualisme est revenu à la mode, il faudra donc que vous vous arrangiez pour en parler mais, attention, sans paraître ni pour ni contre lui. *Le risque serait, dans un cas, de passer pour incivique, dans l'autre, pour*

26. Henry Michel n'avait pas craint d'enrégimenter Tocqueville dans le camp « individualiste ». Dans son ouvrage consacré à cette question, J.-C. Lamberti estime également que « Tocqueville est parfaitement individualiste en ce sens que, pour lui, la société a pour fin le bien des individus » [1970, p. 21]. Cette opinion est appuyée par Jean-Jacques Chevallier, préfacier de l'ouvrage, et citée par J.-C. Filloux qui estime que l'individualisme de Durkheim s'inscrit dans le sillage de celui de Tocqueville [1977, p. 146]. Ces auteurs estiment donc que Tocqueville ne critique l'anomie qu'au nom de valeurs correspondant à l'individualisme des années 1890. De fait, Tocqueville n'incrimine pas le droit des individus mais justement, la tentation qu'ils pourraient avoir d'en abandonner l'exercice à de nouvelles puissances tutélaires.

27. Dans la période précédente que j'ai qualifiée de « purgatoire », l'individualisme n'était au fond qu'un aspect de l'ethnocentrisme occidental qu'il convenait de mépriser.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

pétainiste. Cette période de résurgence n'est donc pas moins confuse que celle, antérieure, du purgatoire. Si l'individualisme voit désormais trente-six spécialistes s'intéresser à lui, il compte peu de partisans résolus et moins encore d'adversaires explicites. Dans le contexte des années quatre-vingt, l'individualiste autoproclamé peut être celui qui se félicite de la convergence apparente entre révolution « libertaire » et révolution « néolibérale ». Mais les deux dernières décennies sont aussi marquées par un renouveau d'intérêt pour la pensée démocratique : c'est dans ce contexte que peut s'inscrire la redécouverte de l'individualisme classique. Dans la très brève notice qu'elle consacre à l'individualisme, l'*Encyclopédie philosophique universelle* note ainsi : « Les catastrophes politiques du XX^e^ siècle ont remis en valeur les thèmes individualistes de liberté et d'égalité des droits, par exemple dans la résurgence du kantisme » [Sève, 1990, p. 1276]. De même, Marie-Claude Blais [2000, p. 425] écrit au terme de sa belle monographie sur Renouvier :

> « D'une certaine manière, en 1903, quand il meurt, il a gagné. La République est établie durablement et la synthèse républicaine des libertés individuelles et de l'État social commence à entrer dans les faits. Mais, en même temps, le pendule de l'histoire repart dans l'autre sens. […] Renouvier participe d'un courant de pensée qui a été largement négligé, parce qu'il était écrasé entre deux grandes idéologies rivales. […] On s'interroge davantage sur les origines du socialisme[28] et du fascisme que sur les développements de la pensée démocratique. Les illustres mensonges ont plus d'attrait que les vérités oubliées. Nous sommes au moment où ces illusions achèvent de quitter la scène à leur tour. […] Du même coup ces philosophies *individualistes* [je souligne] et humanistes, qui semblaient hier encore si désuètes et si naïves, retrouvent leurs couleurs. »

Du cadre historique au cadre conceptuel : la bataille des deux individualismes

Dans les cinq périodes que nous avons parcourues, jamais l'« individualisme » ne semble avoir correspondu de manière dominante à une revendication « libérale » (au sens économiciste). Dans la période émergente, il a pu certes être assimilé à l'« économie politique anglaise », mais il était alors presque toujours amalgamé à d'autres phénomènes historiques. Ce vocabulaire était au reste utilisé par les adversaires de l'économicisme libéral beaucoup plus qu'il n'était repris à leur compte par ses partisans. On retrouve cette incrimination d'« individualisme » dans le dernier quart

28. L'auteur fait sûrement référence ici aux formes autoritaires ou totalitaires du « socialisme » puisqu'elle développe par ailleurs l'idée que Renouvier peut être rattaché à la notion de « socialisme libéral ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

du XIXe siècle à propos de Herbert Spencer et de sa critique emblématique de toute forme de politique sociale. C'est cette assimilation que les théoriciens de l'individualisme classique souhaitent combattre en opposant celui-ci, écrit Durkheim, à l'« égoïsme utilitaire » et au « commercialisme mesquin ».

L'enjeu fondamental est alors de distinguer entre une modernité *philosophico-politique* positive et une modernité *économique* négative en interdisant au capitalisme tout supplément d'âme, toute filiation avec l'héritage le moins contesté des Lumières et du christianisme. L'individualisme classique enveloppe une philosophie du *progrès* centrée sur le perfectionnement *démocratiquement organisé* des personnes dans le respect de leurs différences. Il s'oppose bien sûr aux philosophies réactionnaires de la décadence et de la restauration de la société des castes. Mais il s'oppose encore à deux autres conceptions concurrentes du progrès : le progrès comme phénomène spontané, *automatique* par *sélection* des gagnants et des perdants, des aptes et des inaptes, et le progrès comme projet *autoritaire* et prétendument *scientifique* de perfectionnement de la *totalité sociale* (conceptions toutes deux indifférentes aux personnes et à leurs différences interindividuelles).

Il est important de signaler qu'à la même époque, l'« école libérale » française associée au *Journal des économistes* dirigé par G. de Molinari a tenté de répliquer à cette conception alors dominante de l'individualisme. L'article publié en 1899 par un certain Henry-Léon (pseudonyme de H. L. Follin) intitulé « Quelle est la véritable définition de l'individualisme ? » est ainsi une réponse à la mise en cause par Durkheim de Spencer et de Molinari. Il constitue un plaidoyer pour que les « libéraux » (au sens économiciste) reprennent à leur compte ce mot dont ils ont longtemps été affublés, qu'ils n'ont jusque-là guère revendiqué et, ajouterai-je, qui risque donc de leur « échapper » au moment même où il acquiert bonne presse. L'enjeu n'est pas que rhétorique. Assurer à l'économicisme libéral le monopole de la notion d'individualisme, c'est, *à l'époque*, lui assurer une aura d'humanisme. Mais surtout, priver l'école « républicaine » de son individualisme proclamé, c'est favoriser l'amalgame entre un étatisme non démocratique (par prétention scientifique) et indifférent aux personnes avec une conception démocratique de l'État socialement actif mis au service de l'épanouissement des individus.

L'ouvrage le plus significatif de ce courant minoritaire est celui d'Albert Schatz, intitulé *L'individualisme économique et social,* publié en 1907. Ce dernier écrit très clairement : « L'individualisme est une doctrine philosophique qui sert de substructure à une doctrine économique. » Cet individualisme autoproclamé se propose de « faciliter l'ordre économique naturel » en agissant non sur la société, présentée comme une abstraction, mais sur les individus. « L'individualisme, écrit Albert Schatz, croit à l'existence

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

d'un ordre nécessaire des sociétés » grâce au point de vue en surplomb que confère la science économique. Aux antipodes de la pensée individualiste républicaine, il s'agit de montrer l'antinomie de l'individualisme et de l'« idée égalitaire » [Schatz, 1907, p. 568]. Contre la « faillite irrémédiable de l'État-providence » [*ibid*., p. 574], Albert Schatz espère une diffusion maximale de la « bonne parole individualiste » [p. 576]. Son livre s'achève ainsi de manière assez distrayante par une leçon à un « cher petit » dont je reproduis quelques extraits significatifs :

> « C'est aux économistes qu'il appartient d'achever ton éducation et de te révéler l'enchaînement naturel des actions des hommes, pour que tu y trouves ta place et que tu en comprennes le mécanisme ingénieux et délicat. […] Que *le respect de cet ordre naturel* qui nous permet de paraître bons et parfois de le devenir, soit le premier de tes principes. […] Depuis que [la raison] est au monde, elle a passé son temps, comme les sorcières à chevaucher dans les nuages et elle confond volontiers ce qu'elle y a vu et ce qui se passe sur la terre. Elle te dira et l'on répétera autour de toi que, parce que tu es un homme, tu as des droits et que la société doit t'en assurer la jouissance, qu'il existe un droit à la vie, un droit au bonheur, et peut-être aussi un droit à l'amour. Ne t'étonne pas de ne pas comprendre : ce sont des mots sonores que nul n'a jamais compris, que nul ne comprendra jamais parce qu'ils sont en vérité dénués de toute espèce de sens. […] *Tu n'as pas à revendiquer des droits, mais à accomplir des devoirs.* […] Chassé d'un domaine qui était le sien, le miracle s'est réfugié en économie politique. Tu entendras dire, comme des choses toutes naturelles, qu'en travaillant moins on obtient davantage, qu'en produisant plus cher on peut vendre meilleur marché, qu'en paralysant les initiatives on fait des volontés fortes, des âmes bien trempées et des nations puissantes, qu'en confiant ses affaires à des mandataires incapables on assure leur bonne administration, qu'en promettant au peuple de lui donner la lune on témoigne pour lui d'un amour sincère, qu'avec des individus pauvres on fait une nation riche et qu'en désorganisant *le tout dont nous sommes les parties*[29], on travaille utilement à nous rendre heureux. Préserve-toi de ce mal » [p. 577-581].

On ne peut imaginer « individualisme » plus paradoxal et plus mal nommé que celui qui invite à renoncer à toute idée abstraite de droits et à ne reconnaître que des devoirs à l'égard d'un *tout*, d'un ordre prétendument naturel. Quittant le cadre strict de l'histoire des idées pour entrer plus directement dans le débat, je ne peux expliquer ce paradoxe à mon sens insurmontable que par le soupçon qu'il recouvre une stratégie rhétorique. Dès l'instant où la croyance dans le caractère autonome, naturel, nécessaire et fécond en liberté de l'ordre économique est saisie par le doute, il ne reste plus rien de ce soi-disant individualisme car il ne s'appuie en lui-même sur aucun principe ni aucune valeur. Ce prétendu « individualisme » n'apparaît en quelque sorte que comme l'habit du dimanche, la vitrine d'un natura-

29. Tous les passages soulignés de cette citation le sont par moi.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

lisme[30] implacable auquel l'individu, réduit à ses qualités de compétiteur économique, est sommé de se vouer et se dévouer. C'est un individualisme purement instrumental (appel aux initiatives privées) qui ne saurait se voir confirmer le statut d'individualisme axiologique auquel il prétend.

Ce paradoxe est lié à l'ancrage de ce prétendu individualisme « libéral » français dans la pensée de Herbert Spencer et sa sociologie « organiciste » et naturaliste mise au service de l'« ordre économique ». Cette contradiction a été vue avec une rare lucidité par José Ortega y Gasset.

> « Lorsqu'en suivant le siècle, nous en arrivons aux grands théoriciens du libéralisme – Stuart Mill ou Herbert Spencer – nous sommes surpris de voir que leur prétendue défense de l'individu ne consiste pas à démontrer que la liberté est bienfaisante ou intéressante pour l'individu, mais au contraire qu'elle est bienfaisante ou intéressante pour la société. L'éclat agressif que Spencer a choisi pour son livre – *L'individu contre l'État* – a causé l'incompréhension têtue de ceux qui ne lisent des livres que le titre. En effet, individu et État ne signifient, dans ce livre, que deux organes d'un même sujet : la société. Et l'objet de la discussion est de savoir si certaines nécessités sociales sont mieux servies par l'un ou l'autre organe. C'est tout. Le fameux "individualisme" de Spencer se débat constamment dans l'atmosphère collectiviste de sa sociologie. Et en fin de compte, il résulte que Spencer, comme Stuart Mill, traite les individus avec la même cruauté socialisante que celle des termites envers certains de leurs congénères, qu'ils engraissent pour sucer ensuite leur substance. La primauté du collectif était donc, pour Spencer et Mill, la base évidente sur laquelle dansaient ingénument leurs idées[31]. »

Cet étrange « individualisme » du courant « libéral » français est en revanche très pratique pour dessaisir le républicanisme de ses propres finalités individualistes et mieux l'amalgamer aux formes liberticides d'étatisme.

---

30. On reconnaît ainsi le sens de tous mes articles et interventions depuis cinq ans et la « stratégie » anti-économiciste dans laquelle ils s'inscrivent. Il s'agit de mettre en évidence *l'antinomie de l'« individualisme » et du « naturalisme »* comme source de l'opposition entre les « libéralismes » politique et économique et, au-delà, entre la démocratie et le capitalisme. L'enjeu n'est pas tant de rallier l'anticapitalisme à je ne sais quelle manière « individualiste » que de montrer à quel point il se trompe de cible, combien il sert la stratégie rhétorique du capitalisme lorsqu'il s'en prend à son prétendu individualisme. Par naturalisme, j'entends ici, dans un sens assez courant, une idéologie socio-politique qui entend soumettre les aspirations humaines à un ordre suprahumain prétendument naturel. On utilise, il est vrai, parfois aussi la notion de naturalisme en relation avec les arguments de type biologique qui entendent donner une consistance à la nature *humaine* voire aux différences interindividuelles. Aucune contradiction logique n'existe entre un tel « naturalisme » et l'individuo-universalisme dont il peut même être l'*une* des voies de légitimation. Il me paraît toutefois légitime de réserver prioritairement cette notion de naturalisme, au sens fort du terme, aux tentatives d'absolutisation d'un ordre supra-humain et supra-individuel.

31. José Ortega y Gasset, 1937, préface à l'édition française de *la Révolte des masses*, reprise dans Alain Laurent [1987, p. 396]. L'assimilation de Stuart Mill à Spencer apparaît toutefois injuste, en particulier pour ce qui concerne le dernier Stuart Mill.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Ce n'est pourtant pas, on l'a vu, ce type d'amalgame qui a précipité la crise de l'individualisme classique mais la résurgence d'une vaste contre-culture antimoderne. Les auteurs apparentés au *Journal des économistes* autour de 1900 constituent en somme un laboratoire précoce de la révolution dite « néolibérale » des années soixante-dix et quatre-vingt.

Ce n'est pas ici que je pourrai développer des considérations sur le médiateur décisif qu'a été Friedrich von Hayek en commentant son article « Individualism : true and false ». Le fait toutefois que celui-ci se réfère explicitement et de manière appuyée à l'ouvrage de Schatz invite à faire un lien entre les deux contextes[32]. La comparaison entre les deux textes est éclairante. L'individualisme, selon Hayek, est ce qui appelle l'individu à s'« adapter aux changements » et à se « *soumettre* à des conventions » même si elles lui apparaissent inintelligibles. Ce dernier verbe apparaît comme un leitmotiv : « La bonne volonté à se *soumettre* aux résultats d'un processus social que personne n'a conçu et dont personne ne comprendra peut-être les raisons est une condition indispensable si l'on veut éviter de recourir à la contrainte. » Ou encore : il y a une « nécessité pour toute société complexe […] d'une *soumission* individuelle aux forces anonymes et apparemment irrationnelles de la société ». Le véritable individualisme selon Hayek s'oppose donc aux tentations de l'« homme moderne » de se révolter. « L'attitude fondamentale du véritable individualisme est l'humilité face aux processus qui ont permis à l'humanité de réaliser certaines choses qui n'ont été conçues ni comprises par quelque individu que ce soit et qui dépassent les esprits individuels. La grande question est alors de savoir si l'esprit humain peut continuer à se développer en tant que partie de ce processus ou si la raison humaine s'enchaînera à son propre développement[33]. »

Quoi, à nouveau, de plus curieux que l'appellation d'individualisme véritable appliquée à cet anticonstructivisme et antirationalisme radical qui se réclame avec insistance du penseur contre-révolutionnaire Edmund Burke ?

Par-delà le cadre historique et le cadre géographique, on peut donc opposer deux grandes « écoles » « individualistes » *autoproclamées.* Chacune d'entre elles s'emploie à distinguer un individualisme véritable ou légitime d'un pseudo-individualisme. Il s'agit tantôt de faire de l'individualisme un adversaire privilégié de l'utilitarisme, tantôt… son supplément d'âme ! Par l'expression d'« individualisme classique », j'ai voulu marquer la plus grande légitimité de celui-ci. Elle s'explique à la fois par sa cohérence et par

32. « This book, *to which I am much indebted*, deserves to be much more widely known as a contribution not only on the subject indicated by its title but to the history of economic theory in general » [Hayek, 1949]. Cet article reprend une conférence de 1945 publiée une première fois en 1946.

33. Traduction d'Alain Laurent [1987, p. 428-433].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

son *antécédence.* Si l'on prend en considération en effet l'individualisme de revendication plutôt que l'individualisme d'imputation, autrement dit si l'on privilégie les individualismes autoproclamés, on s'aperçoit que l'individualisme « économiciste » est une *réaction* à l'individualisme social et républicain porté par la pensée française des années 1890. Gageons que la redécouverte et l'approfondissement de ce clivage ne seront pas indifférents aux sympathisants de l'anti-utilitarisme dans un contexte de crise de l'État démocratique.

Chronologie

– Années 1830 : apparition du mot sous la plume de doctrinaires contre-révolutionnaires et saint-simoniens. Il sert à stigmatiser l'esprit dissolvant de la Réforme et de la Révolution tout autant, sinon davantage, que l'« économie politique anglaise ».

– 1834 : Pierre Leroux consacre le mot dans le titre d'un article, mais en réserve l'acception au libre-échangisme érigé en système absolu. Il est, avec le « socialisme », le grand écueil dont il faut se garder.

– 1835-1840 : Tocqueville propose une définition sociologique de l'individualisme qui rendrait compte de ses relations avec la notion d'égoïsme.

– 1839 : le théoricien socialiste Louis Blanc publie « L'organisation du travail » dans *la Revue du progrès.* Selon lui, trois principes dominent l'histoire des sociétés : l'autorité, vaincue en 1789, l'individualisme qui lui a succédé et la fraternité à construire. Le texte est réédité dix fois entre 1841 et 1848 et inspirera la définition du Larousse – l'individualisme comme antonyme du socialisme.

– 1848 : la notion d'individualisme sert de repoussoir aux insurgés socialistes de la révolution de 1848.

– 1865 : publication posthume de *la Théorie de la propriété*, l'année même de la mort de Proudhon. On peut notamment y lire : « Combattre l'individualisme comme l'ennemi de la liberté et de l'égalité ainsi qu'on l'avait imaginé en 1848, ce n'est pas fonder la liberté qui est essentiellement pour ne pas dire exclusivement individualiste ; ce n'est pas créer l'association, qui se compose uniquement d'individus, c'est retourner au communisme barbare et au servage féodal, c'est tuer à la fois la société et les personnes. » L'individualisme n'en garde pas moins sa connotation péjorative chez des socialistes comme Blanc et Blanqui.

– 1895 : première publication de la thèse de Henry Michel qui consiste à identifier l'« individualisme bien compris » à la philosophie politique et morale de Charles Renouvier.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

– 1898 : la grande controverse sur l'individualisme tourne provisoirement à l'isolement de Brunetière. La connotation positive semble consacrée chez les partisans d'une synthèse entre socialisme et démocratie.

– 1907 : la publication simultanée de trois ouvrages (dont celui d'Albert Schatz) montre qu'un courant se dessine pour faire de l'individualisme la bannière de l'économicisme libéral. Cette initiative donne une seconde jeunesse à la définition de l'individualisme comme antonyme du socialisme.

– À partir de 1900 et jusque 1944, l'*Action française* de Maurras s'acharne contre l'individualisme, thème auquel est liée la croisade littéraire et psychologique contre le romantisme.

– Années trente : les groupes dits « non conformistes » font également de l'individualisme leur repoussoir, mais considèrent que le nationalisme de Maurras est à la fois contradictoire et périmé.

– 1940 : le régime de Vichy fait de l'individualisme le responsable de la défaite.

– À partir de 1940, Hayek, réfugié à Londres, multiplie les initiatives pour faire de l'« individualisme » la doctrine de référence des adversaires du socialisme sous toutes ses formes. Il s'inspire en partie du livre de Schatz.

– Après 1945 : les intellectuels staliniens reprennent à leur compte le procès de l'individualisme.

– À partir de1983 : la notion d'individualisme redevient progressivement à la mode, mais ne fait l'objet d'aucun consensus sur sa définition.

Bibliographie

Blais Marie-Claude, 2000, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Gallimard, Paris.

Bouglé Célestin, 1909, *La Démocratie devant la science*, Alcan, Paris.

– « Individualisme et sociologie », *Revue bleue,* 5e série, t. 4, n° 15.

Corcuff Philippe, 2003, *La Question individualiste,* Éditions du Bord de l'eau, Latresnes (Gironde).

De Singly François, 2005, *L'Individualisme est un humanisme*, Éditions de l'Aube, Paris.

Durkheim Émile, 1898, « L'individualisme et les intellectuels », *La Revue des deux mondes*, juillet, repris *in* Laurent Alain, 1987, *L'Individu et ses ennemis* (anthologie), Hachette, coll. Pluriel, Paris.

Filloux Jean-Claude, 1977, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève.

Lalande André, [1926] 1996, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris.

Lamberti Jean-Claude, 1970, *La Notion d'individualisme chez Tocqueville*, PUF, Paris.

Laurent Alain, 1987, *L'Individu et ses ennemis* (anthologie), Hachette, coll. Pluriel, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

– 1993, *Histoire de l'individualisme,* PUF, coll. Que sais-je ?, Paris.
Leroux Pierre, [1834] 1996, « De l'individualisme et du socialisme », *in De l'égalité*, Slatkine, Paris-Genève, p. 38-72.
Michel Henry, [1895] 2003, *L'Idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution,* Fayard, Paris.
Ortega y Gasset José, 1937, préface à l'édition française de *la Révolte des masses*, repris dans Laurent Alain, *L'Individu et ses ennemis, op. cit.*
Policar Alain, 2001, « Égalité et hiérarchie : Célestin Bouglé et Louis Dumont face au système des castes », *Esprit*, janvier, p. 43-62.
Roucloux Joël, 2004, « Comment peut-on ne pas être Indien ? À partir de Louis Dumont et de Célestin Bouglé », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 23, 1er semestre 2004, « De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi », p. 467-469.
Schatz Albert, 1907, *L'Individualisme économique et social*, Librairie Armand Colin.
Sève R., 1990, « Individualisme », *in Encyclopédie philosophique universelle II. Les Notions philosophiques,* tome 1, PUF, Paris.
Skinner Quentin, 1998, *La Liberté avant le libéralisme*, Le Seuil, Paris.
Spitz Jean-Fabien, 2005, *Le Moment républicain en France*, Gallimard, Paris.
Valade Bernard, 2005, « Individu et individualisme », *in Dictionnaire de la pensée sociologique,* PUF, Paris.
Von Hayek Friedrich, 1944, *La Route de la servitude*, PUF, Paris.
– 1949, « Individualisme : true and false », *Individualism and Economic Order*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1949, p. 1-32.
– 1970**,** *Droit, législation et liberté*, PUF, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

ANTI-UTILI TARISME ET ANTHROPOLOGIE GÉNÉRALE

François Flahault

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 212 à 216

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-212.htm

Pour citer cet article :

François Flahault, « Anti-utili tarisme et anthropologie générale », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 212-216.
DOI 10.3917/rdm.027.0212

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

CAIRN.INFO
Chercher, repérer, avancer.

Anti-utili tarisme et anthropologie générale

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2006/1 - no 27

pages 212 à 216

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-212.htm

Pour citer cet article :

"Anti-utili tarisme et anthropologie générale", *Revue du MAUSS*, 2006/1 no 27, p. 212-216.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

ANTI-UTILITARISME ET ANTHROPOLOGIE GÉNÉRALE

par François Flahault

Nous avons discuté à plusieurs reprises, Alain Caillé et moi, de son *Anthropologie du don* puis de *Dé-penser l'économique*, deux ouvrages que j'ai copieusement annotés en marge tant ils m'ont stimulé. À la suite de quoi Alain m'a suggéré de pondre ces quelques pages.

Il ne s'agit pas de discuter en détail les différents points qui jalonnent la recherche d'Alain, mais de prendre du recul. La question que je me pose est celle-ci : compte tenu de mes propres recherches (qui portent sur l'articulation entre philosophie et anthropologie générale), comment puis-je contribuer aux travaux du MAUSS et sur quel point ?

Si je me pose la question, c'est d'abord parce que mes deux derniers livres (*Le sentiment d'exister*[1] et *Le paradoxe de Robinson. Capitalisme et société*[2]) m'ont rapproché du MAUSS. J'y montre notamment que si l'on tient compte des connaissances dont on dispose aujourd'hui, il faut renoncer à la conception du sujet-substance (c'est-à-dire subsistant par lui-même). Et qu'il faut donc admettre que la vie sociale, les liens avec les autres, les biens matériels et immatériels qui circulent dans cette vie relationnelle jouent un rôle fondamental dans la construction de l'existence psychique. De sorte que la conception de la société qui va avec celle du sujet-substance – la société comme organisation fonctionnelle et utilitaire fondée sur l'économie – se trouve elle aussi périmée. *Le paradoxe de Robinson* ne fait donc que soutenir et développer un point soulevé par Alain dans son *Anthropologie du don* : « Avant d'avoir des intérêts économiques, instrumentaux ou de possession, il faut bien que des sujets, individuels ou collectifs, existent et soient constitués en tant que tels », « […] la nécessaire subordination (positive et normative) des *intérêts de l'avoir* aux *intérêts de l'être* ; car nul ou rien ne saurait développer des intérêts de possession ou de reproduction à moins que d'exister » (p. 64 et 101-102). À mes yeux, l'*Essai sur le don* touche directement à cette problématique. Les formes d'interaction et de circulation des biens décrites par Mauss pourraient être rapprochées de la fameuse déclaration de Marx : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports nécessaires, déterminés, indépendants de leur volonté. » Marx a en vue, bien sûr, l'existence matérielle et les rapports économiques. Mais si on s'empare de cette phrase et qu'on entend par « existence » l'existence psychique (le sentiment d'exister), alors elle peut s'inscrire dans le contexte de l'*Essai sur le*

1. Descartes & Cie, Paris, 2002.

2. Mille et une nuits, Paris, 2005 (ce livre est une nouvelle édition refondue et augmentée de *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme ?*, Descartes & Cie, 2003).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

don où le comportement des individus, tout en étant à certains égards spontané, s'exerce nécessairement dans un réseau déterminé d'obligations qui ont pour enjeu l'existence de chacun face aux autres et en lien avec eux.

À l'encontre de la propension récurrente qui tend à assimiler la socialité primaire à une relation morale, il faut rappeler que la morale ne crée pas la socialité primaire : elle la présuppose et la régule. Il faut donc distinguer d'une part, ce qui est en jeu dans la socialité primaire, et d'autre part, ce qui permet de gérer la socialité dans le sens du bien général et d'une coexistence pacifique. Dans la socialité primaire, il s'agit d'exister en relation avec les autres, que ce soit dans l'amour ou la haine, la paix ou la violence, conformément aux exigences morales ou en les transgressant. C'est pourquoi la régulation des relations humaines dans le sens de la coexistence tantôt s'opère spontanément (la vie sociale se traduisant alors par des « échanges de bons procédés »), tantôt nécessite des efforts volontaires et soutenus, et tantôt encore, échoue.

J'ai montré ailleurs que l'ère prométhéenne – aujourd'hui peut-être en train de se clore – implique une certaine idée de l'individu[3] : un sujet qui existe par lui-même et pour lequel, par conséquent, dans ses relations avec les autres et avec la société, il n'est pas question de son être. Le grand mouvement occidental d'émancipation de l'individu se fonde évidemment sur une certaine conception de l'individu, une certaine anthropologie. Les présupposés sur la base desquels celle-ci s'est constituée ont fini par passer pour des évidences et font l'objet d'un large consensus. Raison de plus pour les questionner. Je rejoins ici encore Alain lorsqu'il écrit, à propos de la valorisation occidentale de l'autonomie individuelle : « Avant même de parler de politique économique, possible ou impossible, c'est sur le statut de cette révolution individualiste qu'il importe de réfléchir. » Et il ajoute en note : « Toute la complexité du débat sur l'individualisme contemporain vient de ce que la figure de l'individu est en même temps, indissociablement, notre valeur morale la plus élevée […], celle au nom de laquelle nous aspirons à la démocratie et, sous son autre versant, l'incarnation la plus achevée de l'homme utilitariste, d'*Homo œconomicus*[4]. »

Face à cette difficulté, la tentation est grande de séparer le bon grain de l'ivraie en considérant que notre conception du sujet moral et autonome est bonne et celle de l'*Homo œconomicus* mauvaise (la première parce qu'elle encourage le don, la seconde parce qu'elle subordonne les rapports humains à l'économie).

J'aimerais dire ici pourquoi, à mon avis, il faut résister à cette tentation ; pourquoi y céder reviendrait à faire avorter la nouvelle conception de l'être humain qu'appellent l'*Essai sur le don*, mais aussi d'autres connaissances récentes.

3. « Entre émancipation et destruction. Les fondements de l'idéal prométhéen », *Commmunications*, n° 78, « L'idéal prométhéen », 2005.

4. *Dé-penser l'économique*, La Découverte/MAUSS, 2005, p. 270.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Le premier point à souligner, c'est qu'en jouant la morale contre l'utilitarisme, on fait passer le bien (du moins l'idée qu'on s'en fait) avant la recherche du vrai. On fait comme si, à la question « qu'est-ce que l'être humain ? », on avait déjà la bonne réponse et qu'il s'agissait donc, maintenant, d'agir en conséquence. Or cette bonne réponse, ou au moins une réponse plus adéquate que l'actuelle *doxa*, nous ne l'avons pas encore, il faut y travailler. Cela ne veut aucunement dire – précision importante – que le perfectionnement de soi et l'action militante sont moins importants que l'avancement des connaissances, bien au contraire. Cela veut seulement dire que l'exigence morale et l'engagement, en se mêlant à la recherche, risquent d'empêcher celle-ci de se poursuivre pour elle-même et selon ses propres règles. Rien n'empêche, bien sûr, qu'on soit militant et chercheur, à condition de ne pas faire les deux à la fois. Ce qui, l'expérience le montre, est difficile.

Deuxième point : se limiter à contester la conception utilitariste de l'individu tout en s'appuyant, pour cela, sur la conception morale de l'individu (qui, du coup, ne serait pas soumise à examen), ce serait faire le travail à moitié. Cela reviendrait à postuler que la conception occidentale de l'individu ne doit pas être réexaminée *dans son ensemble*, à partir de ses fondements, mais seulement dans certaines de ses conséquences. Un tel postulat conduit inévitablement à projeter une vision morale sur des faits anthropologiques alors que rien ne garantit que ce cadre moral soit adéquat pour en rendre compte. C'est précisément le problème qui se pose dans le cas des formes de don étudiées par Mauss. En tirant de son *Essai* une « morale du don » – ce qu'on est tenté de faire –, on risque fort de réduire les liens sociaux qu'elles nouent, qu'elles entretiennent ou qu'elles modifient à leur seule dimension morale. On tend aussi à projeter sur elles la conception chrétienne du don (une assimilation dont Alain prend toujours soin de se démarquer). On passerait ainsi à côté de la question fondamentale – question anthropologique et non pas morale – dans le cadre de laquelle ces faits doivent être placés si l'on veut en saisir la nature et la signification : comment les êtres humains entretiennent-ils leur existence psychique dans les relations qu'ils ont les uns avec les autres ? Des relations qui consistent aussi bien à nouer des liens de reconnaissance mutuelle (donc conformes à la morale) qu'à « aplatir la face » des autres en se faisant valoir à leurs dépens (ce que la morale réprouve).

La difficulté que nous avons à appréhender ces enjeux de la vie sociale et à leur donner la place scientifique qu'ils méritent – enjeux d'être ou de ne pas être, de plus-être ou de moins-être – ne tient pas seulement à la prégnance du modèle de l'*Homo œconomicus*. Elle provient aussi des deux autres facettes qui caractérisent notre représentation moderne de l'individu : le sujet moral et le sujet connaissant. Il faut donc étudier ensemble ces trois facettes, comprendre en quoi elles sont solidaires et faire émerger les partis pris qui les sous-tendent. Tout un programme, en somme, à propos duquel je me bornerai à quelques indications.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Il importe, pour commencer, de distinguer entre l'aspiration légitime à la réalisation de soi et la présomption narcissique confortée par notre conception de l'individu (deux choses que le grand mouvement occidental d'émancipation, étant intimement mêlé à l'idéal prométhéen, a tendu à confondre). Ce n'est pas parce qu'elles sont contaminées par l'idéologie occidentale que des femmes, partout dans le monde, voudraient s'émanciper de la domination masculine, c'est tout simplement parce qu'elles en souffrent. Critiquer la conception occidentale de l'individu ne va pas à l'encontre de l'universel désir de liberté, mais devrait permettre, au contraire, de mieux penser les conditions de sa réalisation.

Quelle est la base commune aux trois facettes de l'individu, utilitariste, connaissant et moral ? C'est, bien sûr, le sujet rationnel, autrement dit un sujet qui se perçoit en position d'extériorité par rapport aux autres. Un sujet qui, du coup, s'expose à une illusion : prendre la représentation qu'il se fait de lui-même en tant qu'il calcule, connaît ou agit pour l'assiette réelle sur la base de laquelle il existe ; comme si cette position d'extériorité n'était pas seulement une représentation de lui-même occupant avantageusement l'avant-scène de sa conscience, mais qu'elle témoignait de son statut ontologique véritable.

Cette illusion est confortée par l'idée que l'individu précède la société, l'une des croyances les plus fondamentales du monde occidental (croyance qui – je l'ai montré dans *le Paradoxe de Robinson* – est tout à fait incompatible avec les connaissances actuelles). L'idée selon laquelle l'individu précède la société est évidemment inséparable de la conviction que le rapport aux choses précède le rapport aux autres, où Louis Dumont voyait à juste titre un trait essentiel de l'idéologie moderne.

Certes, l'être humain qui évalue ses préférences, ajuste les moyens aux fins, calcule coûts et profits se place par là même dans une position d'extériorité par rapport aux objets sur lesquels s'exerce sa pensée. De même le sujet engagé dans une activité de connaissance. L'illusion présomptueuse se produit lorsque cet individu « oublie » que sa position de sujet rationnel est rendue possible grâce à la stabilité de son assiette existentielle et sociale. Car loin que le sujet connaissant soit en mesure de transcender cette assiette comme les Lumières le prétendent, le sujet connaissant est porté par le sujet existant, il est enchâssé, en quelque sorte, dans son assiette existentielle. L'illusion selon laquelle la position d'extériorité constitue la base même de notre être répond évidemment à notre complaisance narcissique. Mais elle est aussi considérablement encouragée par les partis pris fondamentaux de la pensée occidentale. Notamment ceux que, bien avant les Lumières, l'œuvre de Platon a contribué à enraciner : la marginalisation des liens entre générations et leur remplacement par une généalogie suprasociale de la *psukhê*, une conception de la vertu qui, du coup, prend ses distances par rapport au champ des relations avec les autres, une orientation individualiste de la réalisation de soi, une identification de la sagesse au savoir vrai, un fétichisme de la pensée conceptuelle considérée comme l'activité supérieure de l'âme.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Mais, dira-t-on, pourquoi mettre le sujet moral dans le même sac que le sujet connaissant et l'*Homo œconomicus* ? La morale n'implique-t-elle pas un souci de l'autre et un désintéressement qui contrastent avec la position d'extériorité et le calcul rationnel ? Certes, mais il ne faut cependant pas oublier que dans la tradition occidentale, la position morale se définit comme étant en rupture avec la spontanéité. Elle doit être méritante. Agir moralement n'implique pas, comme en Chine, de cultiver une spontanéité qui soit en adéquation avec la coexistence. La moralité occidentale se réfère toujours à des modèles héroïques : la mort de Socrate, l'ataraxie stoïcienne, le soldat du Christ, l'esprit rationnel qui se détermine par pur respect pour la loi morale. Le sujet moral n'est pas pris dans un tissu relationnel et social au sein duquel il s'est progressivement constitué ; les relations qu'il a avec les autres obéissent au contraire à sa volonté qui, elle-même, est régie par des principes. À cet égard, le sujet moral est contractualiste : loin de se construire dans un champ relationnel qui le précède, c'est lui qui construit sa relation avec les autres et qui se pose donc comme existant antérieurement et extérieurement à celle-ci.

L'existence du sujet maussien dépend au contraire de la place qu'il occupe dans le réseau des dons. Dans *le Paradoxe de Robinson*, j'ai insisté sur le fait que notre usage des biens marchands prend son sens sur le fond d'un bien fondamental qu'on ne saurait ni quantifier, ni répartir, ni posséder individuellement, pour la bonne raison que ce bien n'existe qu'à la condition qu'on soit plusieurs à en jouir (p. 132-133, 150-153, 165-166). Ce bien, c'est la vie sociale en tant qu'en y participant, elle soutient notre sentiment d'exister ; c'est la culture (au sens anthropologique du terme), un ensemble de pratiques, d'institutions et de représentations partagées ; le monde commun dans lequel il s'agit pour chacun d'entre nous d'avoir sa place ; le monde commun dans lequel nous sommes avec les autres et, bien souvent, aux prises avec eux.

La conversation en est un bon exemple, qu'elle soit aimable ou virulente. On peut parler d'un film qu'on a vu (pour lequel, par conséquent, on a payé sa place), on peut parler d'une chose matérielle ou immatérielle, achetée, donnée ou trouvée ; mais en tout cas, la conversation elle-même constitue un bien gratuit qui n'existe que si on est plusieurs à en jouir, que si on est plusieurs à donner, recevoir et rendre des paroles. Ce bien ou ce lien est, comme le langage, à la fois personnel et commun. Les marchandises et leur circulation contribuent à faire qu'il se passe quelque chose entre les gens et qu'ils se sentent exister en rapport avec les autres, mais elles le font dans la mesure où elles prennent place dans ce tissu de biens non marchands, indivisibles et généralement moins visibles que les biens marchands. Les échanges de dons décrits par Mauss relèvent évidemment de ce tissu : ce sont à la fois des biens et des liens (des « substances spirituelles », dit Mauss), qui, par leur circulation, contribuent à entretenir l'existence de ceux qui les échangent.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

POUR UNE CRITIQUE ANTI-UTILITARISTE DE L'ANTI-UTILITARISME

Onofrio Romano

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 217 à 228

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-217.htm

Pour citer cet article :

Onofrio Romano, « Pour une critique anti-utilitariste de l'anti-utilitarisme », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 217-228.
DOI 10.3917/rdm.027.0217

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

POUR UNE CRITIQUE ANTI-UTILITARISTE DE L'ANTI-UTILITARISME

par Onofrio Romano

Depuis presque vingt-cinq ans, les intellectuels – pour la plupart français – réunis autour de *la Revue du MAUSS* promeuvent une œuvre méritoire de réforme des sciences sociales[1]. Le Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales[2], puisant ses sources théoriques principalement dans l'œuvre de Marcel Mauss (que rappelle l'heureux acronyme) et de Karl Polanyi, a conduit un travail généreux de soustraction des pratiques de connaissance à l'emprise des postulats épistémologiques propres à l'économie politique sur la recherche en sciences sociales. Une œuvre de déconstruction au côté de laquelle s'est développée au fil du temps la proposition d'une nouvelle vision paradigmatique de la réalité sociale, appuyée sur les logiques du don et du lien social.

Dans le cadre de cet article, nous laisserons de côté les catégories interprétatives élaborées par le mouvement, pour nous occuper, de manière spécifique, du *projet sociopolitique* qui ressort, tantôt en filigrane, tantôt de façon explicite, de la réflexion anti-utilitariste : les caractéristiques qui en sont au fondement, ses implications dans la contemporanéité, ainsi que son statut par rapport au projet sociopolitique auquel elle entend s'opposer, c'est-à-dire le projet utilitariste.

Le paradigme utilitariste est souvent l'objet d'un réductionnisme interprétatif dérivant de la stigmatisation de ses effets sur le long cours, qui contribue à faire oublier l'humus originel dans lequel il prend forme, c'est-à-dire la logique moderne de ce que j'appelle « l'accessibilité sans limite » [Romano, 1993]. Dans cette perspective, l'utilitarisme ne correspond pas

1. La première publication du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (fondé par Alain Caillé et Gérald Berthoud en 1981) a paru en 1982 sous le nom de *Bulletin du MAUSS*. En 1988 le bulletin a été transformé en revue trimestrielle, *La Revue du MAUSS*, sous l'égide de la maison d'édition parisienne La Découverte. À partir de 1993, la publication de la revue est devenue semestrielle.

2. En juin 2003 s'est constituée en Italie l'Association anti-utilitariste de critique sociale qui s'inspire du mouvement français.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

tant à une simple réduction de l'homme à la chimie naturaliste des plaisirs et des douleurs (à laquelle personne ne souscrit, mis à part Bentham qui occupe une position très marginale) qu'à une stratégie bien plus ambitieuse d'édifier une citoyenneté tendanciellement illimitée grâce à tous les moyens possibles de créer du sens, des valeurs, de la culture, des projets de vie de la part de sujets « rendus conscients », tant de manière individuelle que collective. Le corollaire de ce dispositif consiste dans la valeur positive donnée à toutes les institutions qui s'occupent de favoriser, au bénéfice du plus grand nombre, l'expression maximale des manifestations de l'humain, et parallèlement, dans le caractère immoral de toute forme de limitation – quelle que soit l'entité dont elle procède – de la capacité poïétique humaine.

Il faut entendre la traduction utilitariste de ce projet uniquement comme une tentative parmi d'autres de fournir une stylisation conceptuelle abstraite aux contenus de vie qu'il est possible de choisir. Comme toute tentative de ce genre, elle s'expose évidemment à l'accusation de réductionnisme car son référent, du point de vue du sens, reste l'indétermination humaine. L'identification du « plus » avec le « mieux », bien que stigmatisée à juste titre par les auteurs anti-utilitaristes, doit toutefois être attribuée à une précaution légitime : éviter d'aborder la question des formes du bien car une telle tentative limiterait la possibilité de définir librement ce qui est bien. Pour cette raison, le code quantitatif constitue une stratégie de neutralité développée afin de maintenir ouvert l'éventail des chances de vie : l'accroissement des ressources équivaut potentiellement – bien que pas nécessairement – à un accroissement de la *puissance d'agir et de vivre*. Ce glissement logique permet au leader historique du mouvement anti-utilitariste, Alain Caillé, d'affirmer que « la modernité […] consiste […] à suspendre indéfiniment la question de la bonne société[3] ». Or, le fait qu'aucun projet de vie déterminé ne soit plus choisi ni poursuivi au niveau institutionnel est reconductible à l'objectif de garder une forme neutre qui permette aux individus en chair et en os de construire de manière autonome leur propre projet. Il s'agit d'une stratégie non suspensive et encore moins répressive, qui habilite au contraire à une plus ample recherche de la bonne société. Du reste, ce glissement est opéré par Caillé lui-même lorsqu'il propose un revenu de citoyenneté inconditionnel (sur lequel nous reviendrons plus loin), reliant implicitement la participation à la définition collective du bien à un mécanisme neutre de type économique et financier[4]. Ce à quoi les anti-utilitaristes ont donc affaire,

3. Caillé [1997, p. 5]. Ce texte dactylographié a paru dans *la Revue du MAUSS semestrielle*, n° 9, 1997, sous le titre *30 thèses… pour une gauche nouvelle et universalisable*, et en Italie dans l'ouvrage de C. Grassi (sous la direction de), *Trenta tesi sulla sinistra* [1997] (où l'on trouve également des interventions de S. Latouche, R. Esposito, F. Cassano). Dans le cadre de cet article, nous avons préféré la référence au texte original dactylographié.

4. Se reporter à *la Revue du MAUSS semestrielle*, n° 7, *Vers un revenu minimum inconditionnel ?* [1996].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

c'est au projet de reconnaître aux hommes leur plus ample capacité poïétique dans la construction de l'humain, et non pas au fantasme de l'hyper-égoïste accumulateur d'utilité.

En ce qui nous concerne, nous voudrions démontrer deux choses : 1) que le projet utilitariste – ainsi redéfini – se révèle insoutenable, condamné à être annihilé par sa propre logique (et c'est de cet événement qu'il faut repartir pour fonder un *non-projet* réellement anti-utilitariste) ; 2) que par maints aspects, l'anti-utilitarisme du MAUSS finit par s'inscrire à plein titre dans le projet d'« accessibilité sans limite » et que pour cette raison, il a du mal à produire ce dépassement du paradigme qu'il se propose lui-même de promouvoir.

Pour un dépassement utilitariste de l'utilitarisme

Dans la suite logique de la première hypothèse, il est possible d'opérer une critique de l'utilitarisme qui ne procède pas de catégories qui lui sont extérieures, mais qui se fonde sur l'utilisation cohérente de ses propres instruments conceptuels. En particulier de la loi de l'utilité marginale décroissante qui affirme, comme on le sait, la réduction progressive de l'aptitude de chaque dose supplémentaire d'un bien à satisfaire un besoin individuel, jusqu'à l'annulation tendancielle de l'utilité et la chute dans la dis-utilité.

En nous réservant la présomption d'une possible validité de ce principe, il est possible de réinterpréter l'histoire de l'ère moderne comme un desserrement progressif des difficultés d'accès aux facultés poïétiques de l'humain. Au niveau philosophique, l'origine première de ce décret réside dans l'effort d'humanisation de la vérité entrepris par le fondateur de la philosophie moderne, Descartes. L'*ego* apodictique, opérateur du doute méthodique, est l'unique entité indéniable, c'est-à-dire non susceptible de suspension par l'*epochè* sceptique : sur cette base se légitime la citoyenneté illimitée des valeurs, des formes symboliques, des significations, en tant que manifestations multiples (bien que l'on ne puisse jamais opter pour elles de façon définitive) à travers lesquelles il est remonté à une même et unique « essence humaine ». Tout peut être nié et rejeté dans une logique de positivisation infinie à part l'humain[5]. C'est ici que reprend vigueur l'universalisme philosophique déjà caractéristique de l'Antiquité grecque, qui exprime en soi l'idéal d'une union contemporaine et instantanée de toutes les manières possibles et infinies de créer du sens en tant qu'elles renvoient toutes à un *unicum* créateur coïncidant avec l'homme abstrait. En effet, pour se réaliser, le polythéisme des formes de vie nécessite un dispositif de réunification qui permette de reconduire la pluralité à une matrice poïétique commune :

5. L'interprétation du tournant cartésien évoquée ici reprend celle de Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1987].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

l'homme universel. Le moyen spécifique du saut dans l'universalisme est la raison, qui fournit une première déclinaison de la neutralité instrumentale à la plus grande capacité poïétique. La raison en effet autorise la mise à distance de toutes les valeurs et de toutes les formes de vie en même temps qu'elle en permet la citoyenneté illimitée[6].

Au niveau juridique, le décret de l'accessibilité sans limite se traduit dans le passage du gouvernement des hommes au gouvernement de la loi, donc dans la séparation entre justice et droit : celui-ci n'est plus le moyen de réaliser des valeurs ou des fins déterminées, mais il assume une pure fonction d'habilitation en réglant l'accès ordonné des formes de vie singulièrement choisies[7].

Sur le versant politique, l'histoire de l'accès regarde la progression du concept de citoyenneté – civile, politique, sociale [Marshall, 1976] – ainsi que le passage de la liberté négative (la liberté de désirer ce qu'il nous arrive de désirer) à la liberté positive (la liberté de désirer ce que nous devrions désirer). La première liberté se limite à ratifier les possibilités identifiables dans la contingence, en prenant l'existant comme une donnée ; la seconde liberté travaille au dépassement des conditions données afin de permettre aux individus d'accéder à des positions standard dans l'éventail des chances de vie disponibles [Veca, 1990].

Ainsi se consolide un système sans pareil d'afflux illimité de valeurs, de sens, de projets, etc. Plus que d'une réalité empiriquement décelable, il s'agit d'un mécanisme qui trouve son siège dans l'imaginaire. Et c'est là que le principe d'utilité marginale décroissante agit en soumettant la valeur des valeurs à une dynamique incessante de décroissance, due à la quantité illimitée de « doses » de sens qui sont introduites librement dans le système. La tension imaginaire propre à l'accessibilité sans limite annule les coordonnées de temps et d'espace nécessaires au déploiement du sens, produisant une détumescence instantanée et systématique de toute valeur prégnante. L'ossification de l'humain (la dérive naturaliste et impolitique) n'est donc pas la conséquence d'une négation de l'accès à ses formes possibles et infinies (comme le suppose la critique anti-utilitariste), mais paradoxalement le résultat d'une ouverture illimitée des accès. Se crée ainsi une situation que nous qualifions de « stagflation anthropologique[8] », c'est-à-dire qu'à une grande disponibilité de chances de vie correspond l'impossibilité d'en jouir à cause de la consomption structurelle du sens.

6. « Seule l'abstraction peut fonder l'ordre. Seul le sujet abstrait peut servir de médiateur entre l'individu empirique et l'ordre général et conventionnel. C'est précisément à travers la catégorie de l'homme rationnel, de la rationalité comme qualité formelle qu'est rendue possible l'abstraction constitutive de la subjectivité abstraite » [Barcellona, 1994, p. 65].

7. À ce sujet, se reporter à N. Bobbio [1985] et P. Barcellona [1985].

8. En économie, la stagflation correspond à un phénomène rare de présence simultanée de stagnation et d'inflation (qui sont habituellement des phénomènes opposés et alternatifs).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Les principes mêmes de l'utilitarisme nous montrent que le projet sociopolitique dont il est la traduction (l'accessibilité sans limite) n'a pas la possibilité de s'autosoutenir.

Ce diagnostic final révèle un vice d'origine du projet d'accessibilité sans limite : la croyance fondatrice en une consistance autonome de l'humain, de ses valeurs, de ses projets de vie, des « sens » auxquels il aspire. L'homme moderne se prend au sérieux et fait de même avec les créations de sa volonté, présumant que le bonheur correspond au jeu continu de la poursuite et de l'acquisition des objets désirés, ainsi qu'à un dévoilement illimité de son essence authentique présumée. Le paradoxe de l'utilitarisme consiste donc dans l'adoption simultanée du fétichisme de la chose en soi et du principe dégénératif de l'utilité marginale décroissante qui mine structurellement la logique du finalisme projectif.

Les ambiguïtés du projet anti-utilitariste

Aucun projet anti-utilitariste n'est pratiquable si ce n'est à partir de la contestation de la logique de l'accessibilité sans limite. Cette contestation, à son tour, n'est possible que si l'on admet l'absence ultime de substance du sens et de la valeur : autrement dit, elle ne peut être opérée si l'on continue à croire à une valeur autonome de l'humain ayant quelque consistance et méritant éthiquement de se dévoiler. Économisme, individualisme, utilitarisme, etc., n'œuvrent pas dans le sens de la suppression et de la réduction, mais plutôt dans celui de l'habilitation neutre à la production de sens. Ce ne sont pas de tels mécanismes, donc, qui sont responsables du dessèchement de l'humain. L'humain est la victime exclusive de sa propre inconsistance.

Or cette conscience semble éloignée de la sensibilité d'une grande partie des membres du mouvement anti-utilitariste. La teneur de sa critique de l'utilitarisme en est emblématique. Ce que les anti-utilitaristes reprochent à l'utilitarisme, c'est en effet d'avoir opéré une réduction de l'humain, par rapport à laquelle la bataille à mener consiste à faire reconnaître la complexité et la pluralité des formes de vie, et vise donc le desserrement ultérieur des accès. En ce sens, l'anti-utilitarisme ne se pose pas en discontinuité par rapport à la logique qui est à la base de la presque totalité des théories sociopolitiques modernes, de Popper à Habermas, des postmodernes aux multiculturalistes. L'objectif des anti-utilitaristes – comme l'expose le *Manifeste* [Caillé, 1991, p. 5] – est de rétablir l'esprit scientifique contre le scientisme, la raison contre le rationalisme, la démocratie contre la technocratie, autrement dit, la bonne modernité des origines contre la mauvaise modernité contemporaine, dans la conviction que ces deux dernières ne sont pas consubstantielles, mais que la seconde est le résultat du *putsch* réalisé par « l'utilitarisme » néfaste.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

À ce propos, il est très instructif de voir la manière dont le *Manifeste* a repris le classement brahmanique des fins de l'homme (*purusartha*), c'est-à-dire le plaisir (*kama*), l'intérêt (*artha*), le devoir (*dharma*), la libération dissipatrice de toute finalité (*moksa*) [*ibid*., p. 89 *sq*.]. Caillé ne reproche pas seulement à l'utilitarisme d'avoir réduit cette multiplicité finaliste au règne unique de l'*artha*, mais il stigmatise également toutes les écoles de pensée qui, tout en récupérant les dimensions anti-utilitaires (toutes celles qui ne sont pas *artha*), ont tenté d'une certaine façon de traduire cette multiplicité à partir d'un seul des trois autres mobiles sacrifiés : l'école freudienne dévouée au *kama*, l'école holiste au *dharma*, l'école sulfuro-existentielle (à la Bataille) au *moksa*. L'antidote proposé par Caillé consiste dans l'offre d'une citoyenneté contemporaine à tous les niveaux de l'existence évoqués dans le classement brahmanique, à tous les « états multiples du sujet » [*ibid*., p. 89]. Une accessibilité hyper-illimitée qui se décline tant sur le plan analytique (le pluri-finalisme humain comme connotation ontologique) que sur le plan sociopolitique, en particulier à travers le projet de *la démocratie pour la démocratie* (donc détachée du lien d'instrumentalité par rapport aux finalités égoïstes des individus).

La démocratie doit avoir pour but de « valoriser la diversité des modes de vie » [Caillé, 1997, p. 8], de permettre aux citoyens « d'expérimenter la pluralité irréductible des fins ultimes » [*ibid*.], d'offrir « au plus grand nombre l'occasion d'exposer et de manifester ce qu'ils sont ou veulent être » [*ibid*.], à travers la « multiplication des espaces publics » [*ibid*.] et donc à travers la « pluralisation des espaces de réalisation de soi » [*ibid*.].

Or il faut se demander si la recherche de la *manifestation illimitée de ce que l'on est et de ce que l'on veut être* n'est pas consubstantielle à l'accroissement illimité du vouloir avoir, c'est-à-dire à la logique du développement illimité, qui toutefois constitue, comme on le sait, l'un des fronts les plus intenses de la critique anti-utilitariste. Au fond, le développement n'est rien d'autre que la traduction prosaïque, neutre, historique et stylisée de la pulsion à la manifestation illimitée de soi. Avoir plus multiplie ma capacité à être ce que je veux être. En ce sens, l'économisme et l'individualisme peuvent être interprétés comme des inventions visant la même finalité d'habilitation que l'invention démocratique. L'autonomisation du développement, le fait qu'il devienne une fin en soi, n'est pas imputable à l'utilitarisme, mais à l'absence de substance de l'humain qui, sollicité à se manifester, s'évapore. Pour cette raison, la stratégie de récupération du sens originel du développement (la manifestation de soi) risque de reproduire le résultat prévisible de l'ossification de l'humain. C'est le mécanisme d'élargissement illimité qui porte la raison à se transformer en rationalisme, la science en scientisme et la démocratie en technocratie, et non pas l'action réductrice de l'utilitarisme.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Pour sa part, Caillé [1991, p. 104] soutient qu'« actuellement, le frein principal à l'invention démocratique et la raison principale du déclin du politique sont liés à la limitation extraordinaire du domaine du possible due à la prégnance de l'imaginaire utilitariste ». Il continue à parier sur une forme de *welfare* calquée sur les règles de l'humanisme abstrait : « Le pari d'une gauche renouvelée doit être que ce n'est pas d'un excès d'humanisme qu'il [le *welfare state*] est frappé, mais de son insuffisante radicalité » [Caillé, 1997, p. 3].

La « démocratie pour la démocratie » représente l'une des traductions les plus raffinées du principe de neutralité caractéristique de la modernité, c'est-à-dire de la tension vers une construction sociale anonyme, sans visage, désincarnée, sur laquelle tous les auteurs modernes se sont exercés. Leur impératif est d'évacuer le champ de toute détermination de sens. C'est paradoxalement au nom de cet impératif que l'utilitarisme est critiqué (l'utilité, en effet, commet l'erreur d'évoquer une et une seule morale possible, coïncidant avec l'accroissement du plaisir et la minimisation de la douleur) et non pas, comme l'on prétendrait, pour son effet destructeur sur le sens. Une stratégie de « neutralisation » qui arrive à son sommet lorsque Caillé [1991, p. 112-113] souhaite la substitution à chaque niveau possible du principe du tirage au sort à celui de l'élection : ici, l'exaltation de l'abstraction humaniste coïncide avec la méfiance radicale envers la réalité de l'humain.

Le revenu de citoyenneté « radicalement inconditionnel » [*ibid.*, p. 115] est une déclinaison ultérieure du neutre. Un mécanisme désincarné, selon lequel la possibilité de créer du sens est étroitement liée à une quantité de l'équivalent universel (l'argent). Le promouvoir signifie reconnaître implicitement une pleine légitimité historique à l'utilitarisme et à l'économisme qui fonctionnent de manière tout à fait homologue en posant le fétichisme quantitatif comme garantie de la neutralité qui habilite les projets existentiels subjectifs.

Accessibilité et neutralité appuient l'universalisme, autre fondement de la modernité réélaboré par les auteurs anti-utilitaristes. À propos de démocratie, Caillé soutient que « aucun autre régime n'est plus conforme à l'essence de l'homme et du rapport social » [1997, p. 8]. Il s'agit d'une subsomption dans la logique du substantialisme projectif de toutes les sociétés humaines, avec le résultat d'en cacher les singularités irréductibles et intraduisibles et d'y recourir instrumentalement pour légitimer de nouveau le modèle universaliste occidental.

L'exemple le plus flagrant de cette démarche se retrouve dans la construction du paradigme du don, appliqué à la théorie du lien social. Caillé [1998] entend montrer que le don constitue le performateur archétypique, la matrice symbolique universelle de l'alliance entre les individus et entre les groupes. Il agit au niveau microsociologique à travers le dispositif de la triple obligation de « donner, recevoir et rendre » analysée par Marcel Mauss dans

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

l'*Essai sur le don*, mais il est possible d'en étendre la portée à la dimension mésosociologique de l'« association » et, finalement, à la dimension macrosociologique du « politique ». « Chacun de ces trois termes, don, ad-sociation, politique, constitue la métaphore, le symbole et le moyen d'interprétation des autres » [*ibid*., p. 236]. Les modalités d'argumentation à travers lesquelles, en l'absence de références explicites, une telle translation se légitime semblent renvoyer à un critère spatio-quantitatif peu satisfaisant : on ne rend pas compte, en premier lieu, du *hiatus* temporel qui s'insinue parmi les pratiques évoquées, mais, surtout, de la perte du sens de la réversion, de la dissipation. L'association et le politique se situent dans la logique projective de l'infiniment positif-accumulatif, tandis que le don se fonde sur une activation de type hétéronome, hiérarchique**,** a-finaliste, dissipatif et – comme nous le dit Latouche [1997, p. 85] – il est continuellement rongé par le ver de l'inconscience. Caillé purifie le don de ses parts maudites, il le soustrait à l'*économie générale* de la dissipation de l'excédent de dérivation bataillenne [*cf.* Bataille, 2003] pour le recycler comme fondement de la logique édifiante et volontariste de l'association et du politique. Le don, ainsi coopté au service du projectivisme finaliste, est proposé comme le nouveau lubrifiant universel de la logique moderne de la positivisation infinie qui serait autrement épuisée.

Maffesoli [2004] nous a bien montré que la socialité projective politico-associationniste a peu de choses en commun avec la socialité tribale-communautaire. Ces deux paradigmes répondent à des logiques et à des exigences différentes, complètement inconciliables. Ils peuvent s'additionner (comme cela se produit dans les nouvelles réalités de l'entreprise) en respectant leurs spécificités réciproques, mais ils ne peuvent pas se fondre l'un dans l'autre.

Le miracle de la fusion de la *Gemeinschaft* (la relation communautaire) et de la *Gesellschaft* (la relation sociale) ne trouve pas de confirmations suffisantes dans la réalité empirique. On peut éviter de sacrifier la personnalisation sur l'autel de la tension fonctionnelle à la seule condition de l'anesthésier définitivement – comme cela se produit de fait dans le monde du tiers secteur.

C'est par cette voie que Caillé en vient à rétablir une forme d'universalisme, sur la base de la nouvelle et plus puissante abstraction du don comme *roc éternel* (pour reprendre l'expression de Mauss). Comme Lévi-Strauss, il détermine une structure universelle dont les histoires concrètes ne sont que des répétitions contingentes. Il partage avec Baechler l'idée que la démocratie représente « le régime politique naturel et spontané de l'humanité » [Caillé, 1991, p. 97] et que « c'est réellement dans le champ de la démocratie qu'il convient de réinsérer l'ensemble des sociétés paléolithiques, des diverses tribus ou des villes » [*ibid*., p. 98].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Les revers de cette perspective sont discutables tant du point de vue analytique que sur le plan sociopolitique. La domination de l'Occident est à nouveau proposée à travers un renversement stratégique : il n'y a plus imposition d'un modèle social aux réalités autres, mais phagocytose d'une logique archaïque dans la construction sociale moderne. Le lien de don est ainsi dépouillé de son originalité, purifié et restitué sous une forme méconnaissable aux périphéries du premier monde. Une opération qui tend à intégrer le don dans ce que Baudrillard dénonce comme la logique de l'équivalence universelle, qui n'admet pas l'émergence de singularités intraduisibles et qui est à la base de la réversion terroriste [*cf.* Baudrillard, 2002, 2003].

Dans cette perspective, les réflexions anti-utilitaristes se prêtent à de faciles instrumentalisations : la Banque mondiale, le FMI, les agences gouvernementales (et non gouvernementales) de la coopération internationale, etc., sont désormais alignés depuis des années sur le projet unique de promouvoir à outrance la société civile à travers la dissémination illimitée d'organismes associatifs comme piliers fondamentaux des institutions démocratiques et de marché. Si *ad-sociation* et démocratie sont proposées comme extensions contemporaines du don en tant qu'essence universelle du lien social, alors il devient possible, légitime et méritoire de les exporter universellement (avec toutes les conséquences néfastes de telles opérations que nous avons appris à connaître).

Toutes les grandes organisations internationales que nous stigmatisons quotidiennement, toutes les théories sociales au service du système-monde (capital social, confiance et compagnie), sponsorisées par les Putnam et les Fukuyama, partagent cette vision. Le politique abstrait est la réfraction d'une communauté concrète qui le précède. Pour fonctionner, l'État et le marché ont besoin d'un sens de la communauté qui est assuré par les associations.

Si c'était la panacée, les sociétés autres devraient être à l'aise dans la gestion des nouveaux articles de foi du colonialisme occidental. Mais il suffit de jeter un œil chez le voisin pour comprendre à quel point les sociétés réellement existantes éludent les injonctions associationnistes et démocratiques en les maniant dans le seul but de catalyser les flux de ressources annexes.

Malgré des prémisses théoriques insoupçonnables, la tendance à universaliser des valeurs, des attentes, des attitudes propres à une étroite portion de l'humanité, n'est donc pas conjurée. Une universalisation qui est à l'œuvre à l'intérieur de l'Occident même, pour lequel la stratégie politique anti-utilitariste est basée sur trois propositions clés : réduction du temps de travail, revenu de citoyenneté inconditionnel, promotion des organismes intermédiaires de la société civile [Caillé, 1998, p. 247]. Tout cela dans le but de rétablir la démocratie comme processus continu et non

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

instrumental. Or il n'est pas tout à fait certain qu'un citoyen pourvu d'un revenu et de temps s'immole spontanément sur l'autel de la participation sociopolitique (l'orgie des consommations et la dissipation festive sont des alternatives bien plus séduisantes et, d'ailleurs, bien plus proches des intuitions anti-utilitaristes).

Le rappel à la « mesure » exprimé dans le numéro de la revue consacré à « l'autre mondialisation » [*cf.* Caillé, Insel, 2002] se révèle – en vertu de ce qui précède – théoriquement faible. Caillé critique la tendance à l'accroissement illimité de la « puissance de vivre et d'agir », mais son objectif reste celui de garantir le maximum de puissance pour le plus grand nombre dans les conditions données. La limite consisterait dans le fait de reconnaître la *réversibilité* (les externalités négatives du progrès menacent notre puissance de vivre) et la *réciprocité* (notre puissance menace celle des autres demain et ailleurs). On en déduit que la mesure est employée à la seule fin de garantir à tous la plus grande dose de puissance possible : la puissance en elle-même n'est pas remise en cause. Ainsi, on revient au principe pivot de la modernité, c'est-à-dire la défense de la vie pour la vie, indépendamment du sens de la vie. On revient à la construction d'une arène neutre. La voie suivie par Caillé garantit mieux l'expression de puissance par rapport à la voie actuelle.

Pour un anti-utilitarisme réversif

Le projet anti-utilitariste réécrit jusqu'ici se révèle être la déclinaison la plus raffinée du dispositif politique de l'accessibilité sans limite. Il ne consiste pas dans la réalisation d'une vision donnée du monde, mais dans le fait d'habiliter les hommes (singulièrement ou en consortium) à concevoir et à réaliser le nombre et la variété la plus vaste possible de visions du monde. Toute la philosophie politique moderne s'est dédiée à la construction de ce projet, de Marx à Popper. L'utilitarisme même en constitue une première et rudimentaire traduction.

Pour cette raison, le combat de l'anti-utilitarisme institutionnel contre un projet qui n'a jamais nié la complexité de l'humain risque de devenir illusoire. Un anti-utilitarisme qui se veut tel doit impérativement se réorienter vers la construction d'une société du non-être qui interrompe la dynamique du dévoilement illimité. Il ne s'agit pas ici d'affronter une question qui demanderait bien d'autres capacités de réflexion. Toutefois, il est possible de faire quelques suggestions.

La modernité et le projet de l'accessibilité sans limite ne pourront jamais reconnaître la réversion, la négation de la vie, le chemin vers la mort et la dissipation. En ce sens, l'œuvre anti-utilitariste, bien qu'ayant le mérite de reconnaître ce qui est refoulé, se dissout dans la prétention de le regreffer

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

dans les codes de la vie civile : il s'agit d'une tentative velléitaire et infinie de rendre bonnes les parts maudites (Bataille) – l'inexplicable marginalisation, dans la réflexion anti-utilitariste, du concept de *dépense* et de l'œuvre entière de Bataille en dit long. Tout converge vers la voie de la positivisation infinie.

Au lieu de reprocher au paradigme de l'utilité d'être réducteur vis-à-vis des finalités humaines, il faudrait dénoncer l'inconsistance et le manque de fondement de la logique finaliste qui se définit comme moyen de poursuite d'une fin.

Si nous reconnaissions n'être rien, alors nous comprendrions que toutes les stratégies d'accessibilité ne mènent à rien d'autre qu'au dévoilement du rien. La sagesse des sociétés anciennes – jamais démocratiques – consiste au contraire dans le fait d'avoir toujours mis en œuvre des stratégies d'inhibition du dévoilement de l'humain, à travers la limitation de la liberté, la réitération béotienne des coutumes héritées, la perte dans le collectif, la *transe* et l'abandon de la conscience, la *dépense* dissipatrice de l'énergie en excédent et donc la destruction de toute accumulation de sens éclairé. C'est le seul anti-utilitarisme possible. L'anti-utilitarisme ne peut être que le mouvement de réversion du parcours de dévoilement infini en quoi consiste la modernité, et non pas un dévoilement ultérieur. S'il n'est pas cela, alors il n'est pas.

Il faut favoriser l'avènement d'une société qui s'institue au-delà des formes et de toute ontologie symbolique (serait-ce même celle du don), résolue dans le geste (comme dirait Latouche) ou dans l'acte (comme dirait Carmelo Bene), au-delà de la conscience ordonnatrice : une société indéchiffrable, dont l'informalité rompt le circuit coextensif du don et du symbole (en somme, tout geste, tout acte ne renvoie pas forcément à l'alliance-don, mais aussi à sa destruction[9]). Il faut favoriser l'avènement d'un *sujet de dé-pensée*[10].

Enfin, du point de vue scientifique, il est temps que l'anti-utilitarisme retourne faire de la recherche sur le terrain pour découvrir peut-être que les logiques anti-utilitaristes sont à l'œuvre dans les lieux les plus insoupçonnables, alors qu'elles sont entièrement absentes là où on voudrait qu'elles soient (dans l'économie solidaire, dans les associations volontaristes, etc.).

Bibliographie

Barcellona P., 1985, « Il giuridico nella costituzione del moderno », *in* AA. VV., *Sulla modernità*, Franco Angeli, Milan.

9. Se reporter à ce sujet à l'essai magistral de P. Montanari [2001].

10. Nous nous référons ici à l'intégrale poétique théâtrale du regretté Carmelo Bene [1995].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

– 1994, *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario. Critica della « ragione funzionalista »*, Bollati Boringhieri, Turin.

Bataille G., 2003, « La nozione di "dépense" », *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Turin.

Baudrillard J., 2002, *Lo spirito del terrorismo*, Raffaello Cortina Editore, Milan.

– 2003, *Power Inferno*, Raffaello Cortina Editore, Milan.

Bene C., 1995, *Opere*, Bompiani, Milan.

Bobbio N., 1985, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Turin.

Caillé A., 1991, *Critica della ragione utilitaria – Manifesto del Movimento anti-utilitarista nelle scienze sociali*, Bollati Boringhieri, Turin.

– 1997, *Trente thèses pour contribuer à l'émergence d'une gauche nouvelle*, texte dactylographié ; repris dans *la Revue du MAUSS*, n° 9, 1997, sous le titre *30 thèses… pour une gauche nouvelle et universalisable*, ainsi qu'en italien, dans Grassi C. (sous la dir. de), *Trenta tesi sulla sinistra*, Donzelli, Rome, 1997.

– 1998, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Turin.

Caillé A., Insel A., 2002, « Quelle autre mondialisation ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 20, 2e semestre, p. 148-170.

Husserl E., 1987, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milan.

La Revue du MAUSS semestrielle, 1996, n° 7, *Vers un revenu minimum inconditionnel ?*, 1er semestre.

Latouche S., 1997, *L'altra Africa. Tra dono e mercato,* Bollati Boringhieri, Turin. (*L'Autre Afrique. Entre don et marché*, Albin Michel, 1998.)

Maffesoli M., 2004, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini Studio, Milan.

Marshall A., 1976, *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Turin.

Mauss M., 1950, « Essai sur le don », *in Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

Montanari P., 2001, « Sul simbolismo del M.A.U.S.S. : "paradigma" della traduzione o "programma" di ricerca ? », *in* Latouche S., *L'invenzione dell'economia*, Arianna Editrice, Bologne.

Romano O., 1993, « Le illimitate accessibilità del codice tecnologico », *Democrazia e Diritto*, n° 1, p. 73-88.

Veca S., 1990, *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milan.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

CRITIQUE DE LA CRITIQUE ANTI-UTILITARISTE, CRITIQUE DE L'ANTI-UTILITARISME

En réponse à Onofrio Romano

Alain Caillé

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 229 à 239

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-229.htm

Pour citer cet article :

Alain Caillé, « Critique de la critique anti-utilitariste, critique de l'anti-utilitarisme. En réponse à Onofrio Romano », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 229-239. DOI 10.3917/rdm.027.0229

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

CRITIQUE DE LA CRITIQUE ANTI-UTILITARISTE CRITIQUE DE L'ANTI-UTILITARISME

En réponse à Onofrio Romano

par Alain Caillé

La critique anti-utilitariste de l'anti-utilitarisme présentée par Onofrio Romano est forte. Je dois avouer que cela ne m'est pas apparu tout de suite. Comme toute personne qui se retrouve en butte à la critique, mon premier réflexe a d'abord été de me focaliser sur des points secondaires, des erreurs factuelles ou des interprétations discutables de tel ou tel de mes propos. Toutes choses auxquelles il n'est pas trop difficile de répondre. Dans le désordre :

– l'idée même d'une critique anti-utilitariste du MAUSS est douteuse puisque le MAUSS se veut pluraliste, ouvert à tous les débats et n'ignore pas que les voies de l'anti-utilitarisme sont multiples, sinon impénétrables. À vrai dire, ce qu'Onofrio Romano nous propose, ce n'est donc pas tant une critique de l'anti-utilitarisme du MAUSS en général (et d'ailleurs, il est très proche des positions de Serge Latouche, anti-pape à vie du MAUSS) que des formulations spécifiques d'Alain Caillé. Autrement dit, de cette version humaniste et démocratique de l'anti-utilitarisme qui lui apparaît en définitive trop bien-pensante et politiquement correcte[1].

– quel sens, par ailleurs, y a-t-il à se revendiquer de l'anti-utilitarisme pour le critiquer, dès lors que par ailleurs, on affirme que l'utilitarisme est sans importance véritable, simple avatar parmi d'autres d'une réalité beaucoup plus fondamentale, le paradigme de l'accessibilité illimitée ? La critique, dès lors, n'est pas anti-utilitariste, mais anti-illimitiste si l'on peut dire. Ce qu'elle vise, ce n'est pas tant l'économicisme inhérent à la modernité que sa propension immanente à l'*hubris*, à la démesure.

– de même, l'affirmation que le projet politique du MAUSS, qui pose la démocratie comme devant être poursuivie pour elle-même, aussi comme une fin et pas seulement comme un moyen, serait la traduction paroxystique du vide axiologique de la modernité, qui se refuse à arbitrer entre les valeurs et laisse chacun arbitrer en fonction de la taille de son porte-monnaie, est au minimum bien discutable. Et plus encore lorsqu'on croit l'étayer en notant que la proposition d'instaurer un revenu « radicalement inconditionnel » – proposition que, par ailleurs, je n'ai jamais défendue – traduirait bien une vision purement financière de l'être au monde. C'est ne pas voir ou ne pas vouloir voir qu'il ne s'agit nullement d'instaurer une démocratie abstraite,

1. Il est vrai que si les positions défendues par mon ami Serge Latouche sont minoritaires au sein du MAUSS français, elles sont sans doute beaucoup mieux connues et plus appréciées que les miennes de la part des sympathisants italiens du MAUSS.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

faisant fi de l'histoire et de la géographie, mais au contraire de l'inscrire dans des communautés politiques déterminées et assumant la part d'arbitraire inhérente à leur tradition culturelle fondatrice. Qui pourrait soutenir que le choix athénien en faveur de la démocratie résultait d'un refus de se prononcer sur le bon régime, d'une neutralité axiologique ? Je ne comprends pas.

– et, pour en terminer avec cette première liste de points discutables, il me semble que le fait que la référence au don, à l'association, à l'économie solidaire ou à la démocratie soit souvent utilisée, en effet, comme cache-sexe des intérêts d'argent ou de puissance par les grandes organisations internationales ou par des États impérialistes ne la rend pas pour autant fautive ou intrinsèquement perverse. Ce n'est pas parce que Chirac proclame que « la maison brûle et que nous regardons ailleurs », ou qu'il faut réduire « la fracture sociale », que nous devons en prendre le contre-pied et affirmer que la maison ne brûle pas ou qu'il n'y a pas de fracture sociale. Il y a là une manière de faire l'esprit fort qui reste théoriquement et politiquement faible. Oui, la société civile, les associations, le tiers secteur sont souvent instrumentalisés. Faut-il pour autant concourir à leur suppression et à leur délégitimation, ou au contraire, réfléchir aux moyens de leur permettre d'échapper à cette instrumentalisation ? Oui, l'idéal démocratique est lui aussi de plus en plus manipulé, vidé de sens, dévoyé. Devons-nous pour cela y renoncer une fois pour toutes ? C'est en fait à cet abandon résolu que nous exhorte O. Romano, de façon implicite mais malgré tout suffisamment claire. Et c'est là où je ne peux pas le suivre.

Une argumentation anti-anti-utilitariste

Entrons donc maintenant dans le vif de son argumentation et du défi effectif qu'elle lance à un anti-utilitarisme humaniste et démocratique.

L'acte constitutif de la modernité démocratique, à en croire O. Romano, est l'ouverture, avec Descartes et Hobbes, de la perspective d'un accès illimité offert au plus grand nombre à l'accroissement indéfini de la « puissance de vivre et d'agir » – Romano reprend ici, pour la critiquer et l'inverser, la formulation que j'emprunte à Spinoza. Loin que l'accroissement de la puissance de vivre et d'agir soit un objectif louable, elle est pour lui à la source même du mal de la modernité. Individualisme, économisme, utilitarisme ne sont qu'autant de modalités de cette promesse d'accès illimité. Critiquer l'utilitarisme pour son réductionnisme – au calcul, à l'intérêt plus ou moins matériel, à la fermeture du sujet sur lui-même, à l'égoïsme –, c'est donc s'en prendre à une ombre ou à un ennemi de pacotille. Ce contre quoi il faut lutter, c'est contre la promesse de l'accès illimité. Elle est en effet nécessairement mensongère. La loi même de l'utilité marginale décroissante implique qu'un tel projet est autoréfutant. Plus l'utilité est satisfaite et moins

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

elle apporte de satisfaction. Ou encore, comme disait Durkheim (qui n'est ni cité ni utilisé par Romano) dans sa critique de Saint-Simon fondée sur l'évocation du risque d'anomie, ce que la perspective saint-simonienne et économique ne voit pas, c'est que la condition de la satisfaction des désirs, c'est leur limitation. Selon Romano, la force de l'utilitarisme c'est, au-delà du calcul benthamien des plaisirs et des peines, de tirer les conséquences de l'indétermination inhérente à l'illimitation même du désir, de renoncer du même coup à se prononcer sur le bien ou le mal, pour ne plus communier que dans la célébration abstraite du désirable en soi, de la vie pour la vie, du plus pour le plus (égalé au mieux) et de l'illimitation.

On pourrait à ce stade ouvrir une discussion sur la définition même de l'utilitarisme, et reprocher à Romano de confondre peut-être utilitarisme et marginalisme, de ne pas prendre toute la mesure ni de l'ancienneté de l'utilitarisme ni de l'importance du basculement opéré à la fin du XIX[e] siècle par le glissement d'un utilitarisme objectiviste dans l'utilitarisme subjectiviste moderne[2], etc. Mais peu importe ici. Restons-en aux critiques du projet politique du MAUSS (version Caillé) que O. Romano croit pouvoir développer sur cette base. En proposant de concourir à l'accroissement de la puissance de vivre et d'agir du plus grand nombre, *via* la redynamisation de la démocratie, l'encouragement à la société civile associationniste et l'instauration, notamment, d'un revenu de citoyenneté, ce qu'un tel projet ne voit pas – selon lui –, c'est qu'il fait justement le jeu de l'ennemi, que sous couvert de critiquer l'utilitarisme, il en porte à son paroxysme le véritable projet, le projet commun à l'utilitarisme, à l'individualisme, à l'économisme ou au rationalisme : non pas multiplier les hommes calculateurs, mais offrir à tous l'accès à la satisfaction illimitée[3]. L'anti-utilitarisme croit nécessaire de reconnaître la pluralité des fins ultimes légitimes et de favoriser l'éclosion de multiples formes de vie et de valorisation de soi, bridées selon lui, par l'utilitarisme. Mais c'est justement cet appel à la multiplication des formes de vie, à la vie tout court, qui fait problème dans l'utilitarisme. « L'ossification de l'humain (la dérive naturaliste et impolitique) n'est donc pas la conséquence d'une négation d'accès à ses formes possibles et infinies (comme le suppose la critique anti-utilitariste), mais paradoxalement le résultat d'une

2. On ne peut sur ce point que renvoyer aux lumineuses analyses de Jean-Joseph Goux (*cf.* par exemple, ses articles publiés dans *la Revue du MAUSS*).

3. « Ce à quoi les anti-utilitaristes ont donc affaire, c'est au projet de reconnaître aux hommes leur plus ample capacité poïétique dans la construction de l'humain, et non pas au fantasme de l'hyper-égoïste accumulateur d'utilité. En ce qui nous concerne, nous voudrions démontrer deux choses : 1) que le projet utilitariste – ainsi redéfini – se révèle insoutenable, condamné à être annihilé par sa propre logique (et c'est de cet événement qu'il faut repartir pour fonder un *non-projet* réellement anti-utilitariste) ; 2) que par maints aspects, l'anti-utilitarisme du MAUSS finit par s'inscrire à plein titre dans le projet d'« accessibilité sans limite » et que pour cette raison, il a du mal à produire ce dépassement du paradigme qu'il se propose lui-même de promouvoir. »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

ouverture illimitée des accès. Se crée ainsi une situation que nous qualifions de "stagflation anthropologique" […], c'est-à-dire qu'à une grande disponibilité de chances de vie correspond l'impossibilité d'en jouir à cause de la consomption structurelle du sens. » Ce n'est pas contre la limitation des possibles qu'il convient de lutter, c'est au contraire contre leur illimitation. L'anti-utilitarisme se fourvoie donc en faisant de cette illimitation, ou au moins de cette multiplication son mot d'ordre.

Et ce fourvoiement est lié à l'ontologie douteuse sur laquelle s'appuie le MAUSS et sur une conception gentillette du don qui se signale notamment par l'oubli systématique de Bataille, de la consumation et de la part maudite. Il existe, selon O. Romano, un lien étroit entre l'universalisme du MAUSS – manifeste dans la reprise de la thématique baechlérienne d'une certaine naturalité de la démocratie et dans la croyance proprement maussienne, moralisatrice, en l'existence d'un « roc de la morale éternelle » –, la reprise par le MAUSS d'une croyance en l'autoconsistance des sujets humains et une vision idyllique du don, uniquement vu comme vecteur de l'alliance et non comme moment de la dépense. C'est cette positivation systématique du don qui rend les thématiques MAUSSiennes si facilement récupérables selon O. Romano par ceux qui veulent à tout prix exporter la démocratie pour édifier l'empire du Bien. Or, il faut bien se convaincre que tous les problèmes de l'homme résultent du fait qu'il n'est rien, et que son désir (ne) doit donc porter sur rien. La démocratie, intrinsèquement liée au paradigme de l'accessibilité illimitée, à l'économisme et à l'utilitarisme, débouche nécessairement sur le fétichisme du développement et sur l'illimitation. Le projet maussien de lutter contre la démesure, sans sortir du paradigme démocratique et d'une ontologie positive et pleine, est donc nécessairement voué à l'échec. Il n'est possible d'attendre aucun retour à la mesure d'une dynamique démocratique de la modernité dont le moteur caché n'est autre que l'accessibilité illimitée.

Je crois, j'espère, avoir résumé assez fidèlement l'essentiel de la critique du MAUSS par O. Romano. Elle est d'autant plus forte qu'il est difficile de ne pas constater que le monde contemporain a en effet basculé, au nom de la démocratie, dans une logique démesurée d'accumulation de la puissance que plus rien ne semble pouvoir arrêter. Devons-nous pour autant renoncer à l'idéal démocratique ? Oui, répond sans hésiter notre critique dans une conclusion qui ne laisse planer aucun doute sur ses perspectives : « Si nous reconnaissions n'être rien, alors nous comprendrions que toutes les stratégies d'accessibilité ne mènent à rien d'autre qu'au dévoilement du rien. La sagesse des sociétés anciennes – jamais démocratiques – consiste au contraire dans le fait d'avoir toujours mis en œuvre des stratégies d'inhibition du dévoilement de l'humain, à travers la limitation de la liberté, la réitération béotienne des coutumes héritées, la perte dans le collectif, la *transe* et l'abandon de la conscience, la *dépense* dissipatrice de l'énergie en excédent et donc la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

destruction de toute accumulation de sens éclairé. C'est le seul anti-utilitarisme possible. L'anti-utilitarisme ne peut être que le mouvement de réversion du parcours de dévoilement infini en quoi consiste la modernité, et non pas un dévoilement ultérieur. S'il n'est pas cela, alors il n'est pas. »

J'avoue avoir du mal à savoir quoi faire de ce genre de conclusion. Il y a évidemment une certaine beauté à évoquer les fastes ou les routines d'un ordre du monde révolu et un plaisir indubitable, que je peux partager par moment, à adresser au monde moderne une fin absolue de non-recevoir au nom d'un tout autre être au monde, d'autant plus suggestif que nous ne le connaissons guère et ne le vivons pas. Utopie à rebours, utopie du passé et non de l'avenir. C'est elle qui alimente toutes les critiques rétrogrades de la modernité, de Heidegger à Latouche en passant par Bataille ou Baudrillard. Il est difficile de ne pas leur accorder un certain bien-fondé, mais plus difficile encore, selon moi, de passer outre le diagnostic et la conclusion de Tocqueville : l'aspiration à l'égalité des conditions (fondement de l'accessibilité illimité déplorée par Romano) revêt tous les traits d'une force providentielle, irrésistible. Personne ne peut raisonnablement s'y opposer, prétendre en somme faire faire demi-tour à l'histoire. Pour le meilleur ou pour le pire, qu'on le désire ou non, nous ne pouvons pas avoir d'autre idéal que l'idéal démocratique. Tout ce que nous pouvons faire, c'est tenter de le canaliser pour le faire aller dans la bonne direction en le protégeant de lui-même et éviter qu'il ne déborde et ne se transforme en despotisme. Cela implique d'opérer des distinctions et de cultiver un sens de la mesure. Ce à quoi O. Romano se refuse énergiquement. C'est pour lui tout d'un bloc que le monde moderne doit être condamné et rejeté, car tout s'y tient, tout y est cohérent, si bien que prétendre démêler et séparer le positif et le négatif témoigne d'une joyeuse naïveté. Il n'y a pas lieu de distinguer entre démocratie, illimitation, économisme et utilitarisme. Tout cela est lié. Indissociable. Tout ce qui naît sur ce terrain commun, sur ce terreau doit nécessairement être rejeté au profit du non-être, de la dissipation, de l'extase et de l'avant-hier qui chantait.

Premiers éléments de réponse

Arrivé à ce stade, je m'aperçois qu'il me faudrait beaucoup de place, trop de place pour répondre à toutes les critiques de O. Romano, toutes inspirées me semble-t-il par ce postulat de l'homogénéité à elle-même de la démocratie illimitatrice. C'est lui qui inspire au fond sa critique du pluralisme maussien. Lui qui lui interdit par exemple, d'opérer la moindre distinction entre vrai et faux pluralisme, entre un pluralisme qui accepte effectivement la diversité des fins humaines (y compris la dissipation ou la pauvreté choisie) et le pluralisme utilitariste de façade, unidimensionnel en fait.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Arrêtons-nous un instant sur ce point, car il illustre à merveille la divergence entre un anti-utilitarisme rétrograde et un anti-utilitarisme démocratique et pluraliste. Pour ce dernier, celui que je défends, il convient de favoriser le plus possible la diversité des choix de vie, des modalités de l'être au monde, et de reconnaître, donc, une légitimité partielle à des types d'existence très opposés, au choix du travail et de l'enrichissement comme à celui de la pauvreté volontaire, de la dissipation ou de l'extase. Les valeurs défendues par O. Romano y ont donc toute leur place, mais à condition qu'elles ne prétendent pas supplanter ou supprimer les autres. Nul irénisme ici. Je ne doute pas pour ma part que la coexistence entre ces choix divergents n'a aucune raison d'être pacifique et de se faire toute seule. L'art du politique, l'art démocratique par excellence, c'est celui non pas de la suppression mais de l'aménagement du conflit entre des fins ultimes opposées. Au plan normatif, la réalisation d'un choix d'être au monde particulier n'est légitime qu'aussi longtemps qu'elle ne met pas en péril l'existence de la communauté politique démocratique qui permet la pluralité des fins. Où l'on retrouve la question du sens de la mesure et de la voie du milieu. Dans la version rétrograde de l'anti-utilitarisme défendue par O. Romano, aucun choix d'être au monde n'est acceptable qui accepte de se situer sur le terrain de la démocratie et du pluralisme. En un mot, et pour faire court : la solution Caillé reconnaît à la solution Romano le droit de vivre. La solution Romano dénie toute légitimité à la solution Caillé. Eh bien, je persiste à préférer la solution Caillé.

C'est pour ces mêmes raisons que la référence à Bataille tient peu de place dans *la Revue du MAUSS*. Non, contrairement à ce qu'affirme O. Romano, que nous y défendions une conception idyllique du don. Le don maussien, faut-il le rappeler, est un don agonistique. Il donne des coups, des blessures, des vengeances, des ensorcellements, autant que des bienfaits. *Gift/gift*. Le don est aussi poison. Il fait vivre, mais il tue aussi. Le donner-recevoir-rendre est étroitement intriqué avec le prendre-refuser-retenir. Tout cela est bien entendu, mais ne produit pas nécessairement une sympathie forcenée pour le culte bataillen de la transgression systématique (déjà stigmatisé par Marcel Mauss), cette aspiration mêlée à la sainteté et au sadisme dont il est bien difficile de voir comment elle nous protégerait de la dynamique de l'illimitation, puisqu'elle est elle-même illimitation permanente.

Démocratie, mesure et illimitation

Mais venons-en à l'essentiel : la démocratie n'est-elle pas par essence le vecteur de l'illimitation, son responsable premier comme l'affirme O. Romano pour qui « l'economicismo e l'individualismo sono interpretabili come invenzioni mirate alla medesima finalità abilitante dell'invenzione demo-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

cratica » ? Il est facile de voir, dans le sillage de Tocqueville, nous venons de le suggérer, en quoi les réponses non démocratiques à l'illimitation sont intenables. Comment pourrions-nous retrouver un ordre social traditionnel, « limitateur », sachant qu'il ne pourrait se reformer qu'en se fondant sur des croyances auxquelles nous ne croyons plus, sur une sacralité hors de saison et sur des hiérarchies dont nous ne voulons pas ? Pour autant, et c'est là où les réflexions de O. Romano portent, en dépit de leur biais réactionnaire évident, ce n'est pas parce que le retour en arrière, en deçà de l'horizon démocratique, nous est interdit que nous devons en conclure que la fuite en avant est souhaitable et qu'il est en effet possible de séparer démocratie et illimitation. Ce point mérite un très sérieux examen pour lui-même.

Sur le statut de l'idéal démocratique aujourd'hui, trois grands types de position sont possibles. La première, la position libérale ou néolibérale, affirme que la démocratie et à la fois désirable et effective dans les pays occidentaux dont le devoir est de la répandre à l'échelle mondiale, par la force au besoin. La deuxième, la position extrémiste (ou radicale, si l'on préfère), de droite ou de gauche, soutient que l'idéal démocratique est un leurre, que la démocratie n'a jamais existé, et pas en tout cas en liaison avec le marché et la modernité, et que la vraie démocratie ne pourra en tout état de cause se réaliser qu'en deçà ou au-delà de la modernité. Une troisième position, beaucoup moins répandue, est celle qui considère que la démocratie a été, à des degrés très divers, effective en Occident, et peut-être même ailleurs, qu'il en subsiste quelque chose, que de toutes les manières, il n'y a pas d'autre idéal défendable, mais qu'elle cède le pas aujourd'hui à une tout autre réalité, qui n'est plus démocratique[4].

Pour ma part, dans l'avant-dernier numéro de *la Revue du MAUSS* (le n° 25, *Malaise dans la démocratie*), je soutiens que nous avons vu se former depuis une trentaine d'années un régime politique, social et symbolique inédit, que je qualifie de *parcellitarisme* et qui constitue une perversion de la démocratie comparable aux déviations totalitaires d'hier. Là où les totalitarismes voulaient tout conjoindre, rassembler dans des totalités organiques fantasmatiquement cohérentes, le parcellitarisme veut tout disjoindre, séparer en parcelles, hommes, idées ou institutions. Le point commun entre totalitarisme et parcellitarisme, ces réalités à la fois fort proches et diamétralement opposées, c'est qu'ils sortent tous deux de l'orbe de la démocratie précisément en cela qu'ils basculent dans l'illimitation. Dans cette optique, ce n'est pas la démocratie qui est coextensive à la démesure, c'est au contraire sa négation. Tentons de préciser ce point[5].

4. Lire sur ce point le n° 26 de *la Revue du MAUSS*, « Alter-démocratie et alter-économie », et notamment l'article de David Graeber.

5. Je reprends ici, en les citant textuellement, quelques éléments de mon article paru dans le n° 25 de la revue, qui semblent, à les relire, avoir été écrits pour répondre par avance à O. Romano *cf.* Caillé, 2005, p. 109-111.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Le geste démocratique premier peut être décrit comme une réaction contre l'illimitation de la puissance, de la richesse ou de l'autorité. À ceux qui veulent s'approprier toute la puissance, tous les désirables, tout le savoir, la démocratie impose un devoir de réciprocité et de réversibilité, l'obligation de restituer au collectif ce qui en procède. L'hostilité démocratique au despotisme, à la monarchie tyrannique, à l'aristocratie, à l'oligarchie ou à la ploutocratie n'a pas d'autre source. Disons-le dans le vocabulaire de Spinoza et de Hannah Arendt. Tout sujet humain désire accroître sa puissance de vivre et d'agir, source des passions joyeuses, et la manifester en apparaissant dans un monde pluriel. La démocratie est d'abord un mouvement de lutte contre la captation et la monopolisation par un petit nombre de la puissance d'agir et de la manifestation de soi. Lutte contre la domination et l'exploitation. En positif, elle est mouvement d'universalisation, d'extension au plus grand nombre de cette puissance d'agir et de se manifester. À la différence des despotismes et du totalitarisme, elle ne vise pas à supprimer le conflit entre les hommes ou à dénier sa légitimité. Considérant au contraire qu'aménagé et placé au principe de l'ordre social, il est la condition de la pluralité enviable des formes de la manifestation de soi, et la démocratie s'en nourrit.

Rassemblant ces quelques traits, on pourrait proposer la définition suivante de la démocratie : elle est ce type de régime politique et social dans lequel l'aspiration à la manifestation de soi et le conflit entre les humains ne sont pas déniés, supprimés ou confisqués par une autorité spirituelle, par un groupe de guerriers ou de possédants, mais reconnus comme légitimes et posés au contraire comme constitutifs de la communauté politique, et aménagés de manière à permettre à tous de participer à la détermination de l'histoire collective dans le plus grand respect possible de la singularité des histoires individuelles en empêchant les plus puissants de basculer dans l'illimitation.

Le danger qui guette les démocraties ainsi définies est double (ou triple). D'une part, l'issue de la lutte contre la démesure des puissants n'est jamais acquise. Dès que la lutte cesse ou faiblit, le monopole de la puissance d'agir se reforme et en prive, économiquement, politiquement, militairement ou symboliquement, les moins puissants. Ou ne leur en laisse que l'apparence, des miettes, ou des simulacres, par le biais de leur identification imaginaire aux puissants. Tel est le danger réactionnaire.

Mais le second danger est plus insidieux. En interdisant la monopolisation de la puissance d'agir par quelques-uns, en se proposant de l'étendre au plus grand nombre, le mouvement démocratique court le risque d'étendre non seulement la puissance d'agir, mais le basculement même dans l'illimitation, l'empiètement croissant de la puissance d'agir de chacun sur celle de tous les autres. Le monopole ou l'oligopole de l'action maintenait le plus grand nombre dans les limites de la *common decency*, d'une solidarité face à la finitude qui créait un sentiment et une réalité de commune humanité.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

La suppression du monopole de l'agir et de la manifestation de soi ouvre à tous la perspective d'un accroissement indéfini de la puissance de vivre, mais il déclenche également l'exacerbation de la concurrence de tous contre tous pour y accéder et l'accroître indéfiniment. Et cette concurrence est le moteur même de l'illimitation. Qui peut se jouer sur le mode de l'illimitation des hommes fondus dans la masse, de l'illimitation du collectif, ou bien sur celui de l'illimitation individuelle[6].

Personne n'a mieux exprimé cette propension à l'illimitation que Hobbes, véritable prophète des Temps modernes, écrivant dans *le Léviathan* que le bonheur ne peut consister que dans « une perpétuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second » [1971, p. 95]. Ainsi, ajoute-t-il, « je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort » [p. 96]. Désir qui, à la limite, n'aspire qu'à la mort. Surtout quand il se présente comme désir d'immortalité. Or, plus la concurrence pour accéder à l'accroissement de la puissance de vie se fait grande, plus se perd le sentiment de commune humanité au nom duquel s'organisait la lutte contre le monopole des plus puissants et plus se perd, en même temps, le pluralisme démocratique, dissous dans la multiplication des singularités, affirmées comme telles faute de trouver encore un commun dénominateur.

Ces réflexions nous amènent à la conclusion que la démocratie ne peut perdurer que sous la forme d'un double équilibre, précaire, perpétuellement menacé, entre unité de la communauté et pluralisme d'une part, entre universalisation de la puissance d'agir et lutte contre l'illimitation de l'autre. Le premier critère pose que l'extension la plus grande du pluralisme et du conflit est souhaitable aussi loin et aussi longtemps qu'elle ne débouche pas sur la décomposition et la perte de l'unité de la communauté fondée sur la reconnaissance de la légitimité du conflit et de la pluralité humaine. Le second énonce que l'extension de la puissance d'agir du plus grand nombre doit être recherchée aussi loin et aussi longtemps qu'elle ne bascule pas dans l'illimitation générale.

En fonction de ce double critère, il est possible de distinguer quatre grands types de régimes politiques et sociaux. Quatre types de réponses à la question croisée de l'illimitation et de l'unité de la communauté démocratique.

La solution démocratique maintient un double équilibre entre unité-homogénéité et éclatement-hétérogénéité d'une part, et d'autre part, entre

6. Les deux pouvant d'ailleurs se mélanger. Une certaine dérive américaine contemporaine peut sans doute être analysée comme le résultat de la conjonction de ces deux *ubris*, holiste et individualiste. Holiste parce que c'est la nation américaine qui est vue comme une *nation under God*. Une nation élue, ivre de sa puissance infinie, mais une nation d'autant plus puissante en collectif qu'elle se voit comme moyen de la maximisation de la puissance d'agir individuelle.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

inaction-stérilité et ivresse de l'illimitation. Le premier équilibre assure le pluralisme, le second l'accroissement de la puissance d'agir de tous, autrement dit l'égal accès à la liberté.

La solution réactionnaire limite la démesure en accordant le monopole de la puissance d'agir ou d'apparaître au petit nombre, lui-même subordonné à une loi plus ou moins transcendante. Elle dissout la pluralité dans l'homogène, l'égalité dans la hiérarchie et la liberté dans l'inaction et l'incapacité du plus grand nombre[7].

La solution totalitaire, elle, bascule dans l'illimitation de l'homogène, de l'unité hypostasiée en un corps collectif fantasmatique. Elle exalte la liberté mais ne veut connaître que la liberté collective, la liberté de l'homogène, la puissance de la masse, au déni et au sacrifice de toute liberté individuelle.

La quatrième solution, *la solution parcellitaire,* à l'inverse bascule dans l'illimitation par le biais de l'exaltation de l'hétérogène et par le sacrifice de la liberté collective à une liberté individuelle, elle aussi hypostasiée et fantasmée.

Tentons maintenant d'évaluer la situation des sociétés occidentales, notre situation au regard de ces quatre possibilités. Notre hypothèse est qu'elles conservent la forme des régimes démocratiques mais que leur contenu l'est de moins en moins. Qu'à l'intérieur de cette forme se glisse, tel un bernard-l'ermite, une nouvelle réalité politique, symbolique et sociale, le *parcellitarisme*, qui se trouve à la fois aux antipodes des totalitarismes classiques et, à d'autres égards, au plus proche. Voilà qui explique que, de plus en plus, nous ayons encore des démocraties, mais plus guère de démocrates. Et que se décompose peu à peu l'*ethos* démocratique – la culture politique démocratique si l'on préfère.

Conclusion

On le voit : si ces réflexions sont fondées, l'objectif à poursuivre ne peut pas être de se débarrasser une fois pour toutes de la démocratie, comme nous y invite O. Romano, il est de la retrouver et de la reconstruire. Est-ce envisageable ? plausible ? L'idéal démocratique est-il encore suffisamment vivace pour renaître de ses cendres ? Voilà qui mériterait, à nouveau, une vaste discussion. Mais une chose est sûre. Il ne pourra renaître que d'une lutte planétaire contre l'illimitation. Et sur ce point, nous serons sans doute d'accord. Ou alors, il faudra que O. Romano m'explique, dès lors qu'il ne s'agit pas seulement de bâtir des solutions imaginaires mais de chercher des issues concrètes, ce qu'il a à objecter au mini-programme suivant[8].

7. C'est de toute évidence la solution défendue par O. Romano.

8. Je reprends ici la conclusion d'un article, « L'utopie de l'abolition du marché », paru dans le hors-série du *Nouvel Observateur* de juillet 2005, *Les utopies d'aujourd'hui*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

Les relations entre marché et démocratie sont complexes, ondoyantes et ambivalentes, mais elles se sont montrées dans l'ensemble plutôt positives sur le long terme et jusqu'à présent. Ou, plus exactement jusqu'à ces trente dernières années. Le fait majeur de l'époque actuelle n'est en effet pas trop difficile à identifier : un capitalisme spéculatif, rentier et prédateur s'est superposé au capitalisme industriel, l'assujettissant à ses fins et induisant à l'échelle du monde une explosion ahurissante des inégalités et une perte de foi générale dans l'idéal démocratique. La quasi-totalité des maux dont nous souffrons peuvent être rattachés plus ou moins immédiatement à cette mainmise : corruption croissante des élites, affairisme sans principe, montée en puissance du crime organisé, saccage de régions entières, guerres civiles, perte d'autonomie de la culture, du sport ou de la science, etc. Il est possible de se donner une mesure de l'emprise de la spéculation sur l'économie de marché en observant qu'en trente ans, l'écart de revenu entre les cent patrons américains les mieux payés et leurs salariés de base a été multiplié par 25 (passant de 29/1 à 1000/1). Voilà qui permet de replacer dans une plus juste perspective l'utopie de l'abolition du marché. Pour l'essentiel, ce n'est pas au marché qu'elle en a toujours eu, mais aux virtualités qu'il ouvre à la pure spéculation et à l'enrichissement sans cause, surtout lorsque ce dernier tend vers l'infini. C'est à cette dynamique folle de l'enrichissement infini et sans cause qu'il est maintenant nécessaire de s'attaquer en priorité.

Deux mots d'ordre, étroitement interdépendants et aisément universalisables parce que compréhensibles par tous, pourraient symboliser la volonté de s'attaquer aux racines du mal :

– personne, aucun être humain ne doit être privé du minimum de ressources nécessaire à sa survie matérielle et sociale ;

– personne, aucun être humain ne doit être autorisé à un enrichissement infini.

Ou encore, et si l'on préfère : la pauvreté n'est tolérable que lorsqu'elle ne sombre pas dans la misère. La richesse n'est désirable que lorsqu'elle ne bascule pas dans la démesure.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h20. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

ANTI-UTILITARISME ET DÉTERMINISME IDENTITAIRE

Le cas de l'extrême droite contemporaine

Sylvain Crépon

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 240 à 251

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-240.htm

Pour citer cet article :

Sylvain Crépon, « Anti-utilitarisme et déterminisme identitaire. Le cas de l'extrême droite contemporaine », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 240-251.
DOI 10.3917/rdm.027.0240

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

ANTI-UTILITARISME ET DÉTERMINISME IDENTITAIRE
Le cas de l'extrême droite contemporaine

par Sylvain Crépon

Dans le courant des années quatre-vingt-dix, le Front national entame un renouveau de son discours qui tranche avec la ligne idéologique qui était la sienne depuis sa création en 1972. Affichant un souci pour les questions sociales, fustigeant les excès du libéralisme économique et se montrant de plus en plus critique vis-à-vis de la politique extérieure des États-Unis, il semble se détourner du soutien inconditionnel à la libre entreprise, au cantonnement de l'État à ses seules fonctions régaliennes et à la défense de l'alliance Atlantique qui le caractérisait jusqu'alors. Et ce dans un contexte politique qui voit son électorat s'accroître chez les populations défavorisées, devenant notamment le premier parti chez les ouvriers. Ce renouveau idéologique l'amène à condamner l'utilitarisme de la société de consommation dont l'égoïsme matérialiste constituerait l'une des principales causes de la « décadence » en détournant les individus de toute solidarité traditionnelle (fraternelle, familiale, ethnique) au bénéfice de solidarités « abstraites », les classes sociales ou les appartenances politiques. C'est ainsi que le FN critique de plus en plus fermement la dérégulation internationale des marchés, où le brassage des hommes et des biens dont elle est le vecteur, tout en menaçant l'économie du pays, affaiblirait l'homogénéité du corps national.

Curieux revirement pour un parti dont le président prétendait incarner jusqu'à la fin des années quatre-vingt la vraie droite, notamment dans le domaine économique, en se déclarant un partisan inconditionnel du « laisser-faire », et pour qui la droite « classique » avait renié depuis longtemps ses propres valeurs. Ce n'est donc pas par hasard que se développe durant la même période la fameuse thématique du « ni droite ni gauche… Français ». Lancée par le Front national de la jeunesse en 1994 – où elle rencontre rapidement un large succès –, elle est reprise par plusieurs dirigeants frontistes de premier plan dès la seconde moitié de la décennie[1] ; et cela, bien qu'elle ait pu provoquer (et provoque encore) des remous internes et demeure l'enjeu de stratégies électoralistes. Ce repositionnement sur l'échiquier politique est néanmoins conforme à l'obsession identitaire du parti d'extrême droite : en provoquant un affrontement entre des catégories jugées artificielles, ces clivages menaceraient la cohésion de la nation.

1. Bruno Gollnisch la reprend dès décembre 1995 dans un discours adressé aux jeunes militants FN. Jean-Marie Le Pen avance quant à lui lors de la campagne présidentielle de 2002 qu'il est « socialement de gauche » et « économiquement de droite ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Autant d'arguments – critique de l'individualisme anonyme de la société marchande et de la fragmentation de la nation en intérêts opposés – qui montrent que l'extrême droite contemporaine renoue avec les fondements de sa doctrine des années trente[2]. En refusant d'être englobé dans un échiquier politique dont il conteste les principales catégories de la pluralité – la gauche et la droite – mais également de s'inscrire dans toute pluralité, nécessairement synonyme de division, le Front national s'inscrit en dehors de toute perspective démocratique. Pour évident qu'il puisse paraître, ce point mérite d'être rappelé avec force à l'heure où certaines mouvances issues de l'extrême droite – et qui ont par ailleurs influencé le Front national dans ses nouvelles orientations idéologiques, comme nous allons le voir – montrent une certaine bienveillance vis-à-vis de la contestation de l'utilitarisme de la société marchande par des groupes issus de la gauche. Et ce à la faveur d'un contexte qui voit les clivages politiques et sociaux devenir toujours plus abstraits dans les représentations, principalement chez les jeunes générations. À vouloir dépasser ce point de clivage entre gauche et droite – voire entre gauche et extrême droite – au nom de la lutte contre un « ennemi » commun, et ce bien que cette lutte soit établie à partir de valeurs distinctes, cette bienveillance ne risque-t-elle pas d'aboutir à une indifférenciation entre les positions des uns et des autres, indifférenciation qui s'inscrit précisément dans la perspective d'abolition de la pluralité politique chère à l'extrême droite ? Telle est la problématique que je voudrais explorer ici en évoquant les raisons de cette réémergence de l'anti-utilitarisme au sein de l'extrême droite dans le contexte actuel.

Le renouveau idéologique du GRECE

À la fin des années soixante, passé la contestation poujadiste et la lutte contre la décolonisation et engluée dans son passé collaborationniste, l'extrême droite française est devenue marginale. Elle n'existe plus qu'à travers des groupuscules ou des partis minoritaires qui ne possèdent ni l'infrastructure ni une influence suffisantes pour se donner une visibilité à l'échelle nationale. Prenant la mesure d'un tel délabrement idéologique et politique, un mouvement atypique va entreprendre une refonte des idées de la mouvance.

Fondé en mars 1968 par l'intellectuel Alain de Benoist, le GRECE (Groupement de recherche et d'étude pour la civilisation européenne) se veut un groupe de pensée et non un parti politique. Prenant la mesure de l'impasse tant idéologique que politique dans laquelle se trouve l'extrême droite depuis la découverte des camps nazis, puis la fin de la guerre d'Algérie, les « grécistes » prétendent donner une nouvelle légitimité à la vieille

2. Ce renouveau n'est en effet pas sans rappeler la doctrine du « ni droite ni gauche » du Parti populaire français de Jacques Doriot qui condamnait en son temps le matérialisme marchand du capitalisme, destructeur de l'« âme des peuples ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

antienne anti-égalitariste de l'extrême droite. Ce travail est tout d'abord axé sur la thématique identitaire. Dans les premières années de son existence, le GRECE tente de remettre au goût du jour le racialisme à l'aide de disciplines telles que la sociobiologie et l'éthologie. L'objectif consiste à rasseoir dans les consciences la supériorité de la race blanche. Mais devant l'échec de cette tentative, il change d'orientation. La critique de l'égalitarisme s'appuie ainsi de plus en plus sur des concepts empruntés à l'anthropologie, comme le relativisme culturel. Désormais, le terme de culture se substitue à celui de race et la supériorité s'efface au profit de la préservation des particularismes des sociétés. Il s'agit moins de proclamer la supériorité d'une espèce que de revendiquer une égalité, mais dans le même temps une étanchéité entre les cultures, seul moyen pour les peuples de préserver leur identité.

Cette revendication du droit à la différence culturelle – le « différentialisme » – permet au GRECE de se présenter, comme l'analyse de P.-A. Taguieff [1994], comme le « parti de la diversité et de la tolérance contre celui de l'uniformité impériale et de la déculturation des peuples ». Ce qui amène le groupe d'Alain de Benoist à prendre de plus en plus ses distances avec le nationalisme expansionniste du temps de la colonisation et donc à se couper des membres du FN, constitué d'anciens de l'Algérie française et de la guerre d'Indochine. Il reste que la tolérance affichée est uniquement envisagée sur un mode holiste, au sens que L. Dumont [1983] donne à ce terme : une idéologie qui « néglige ou subordonne l'individu humain ». Les grécistes critiquent dans cette perspective l'« hypermoralisme des droits de l'homme » – dont l'« universalisme homogénéisant » est considéré comme un « ethnocentrisme » en ce qu'il ne respecterait pas le primat des « identités collectives héritées » [de Benoist, Champetier, 1999]. D'où le rejet du principe de l'intégration ou même des processus d'acculturation, qu'ils soient individuels ou collectifs. Troublante transposition de principes issus des droits de l'homme (égalitarisme, universalisme) appelant au respect de la personne humaine, l'individu, à celles d'entités holistes déclinées sur un mode ethnique (comme Herder l'avait déjà fait en son temps – *cf.* Dumont, 1983) et provenant d'une récupération de la littérature anthropologique.

Afin de contrer les « dangers » du métissage et du cosmopolitisme résultant des flux migratoires, est développé l'idée d'un « tiers-mondisme différentialiste » [Taguieff, 1994], qui stipule comme remède à l'immigration une aide au développement des pays du tiers monde. L'objectif consiste en ce que les pays du Sud comme ceux du Nord puissent sauvegarder leurs spécificités culturelles en évitant tout mélange de populations « incompatibles » et trouvent par ailleurs un modèle de développement économique en harmonie avec leurs fondements culturels. Car bien qu'anticommuniste, le GRECE critique de plus en plus violemment le libéralisme économique, allant même jusqu'à le désigner comme son « ennemi principal » [de Benoist, Champetier, 1999]. L'utilitarisme de la société de consommation, devenu un modèle unique de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

développement économique, constituerait selon les grécistes une menace pour l'identité culturelle des peuples, en faisant de la « valeur marchande l'instance souveraine de toute vie commune » [*ibid.*]. Désormais affranchies de toute contrainte, les « pulsions individualistes et économicistes » déboucheraient sur une « concurrence généralisée » [*ibid.*], avec pour conséquence la désagrégation du lien social. Or, pour les tenants du GRECE, seules les communautés traditionnelles « enracinées » sont à même de réinstaurer une socialisation efficace en regroupant des individus issus d'une même origine culturelle, pour ne pas dire ethnique. Principe qui n'est finalement pas très éloigné des fondements de la loi d'un ordre naturel cher à l'extrême droite depuis ses origines[3].

Rejetant aussi bien le capitalisme que le socialisme, le GRECE prétend établir les fondements d'une troisième voie. Cette quête amène les grécistes à remettre en cause les clivages politiques, devenus selon eux « obsolètes » au regard des « aspirations populaires », le politique devant désormais s'adapter « aux structures de base » [de Benoist, Champetier, 1999], les communautés déclinées sur le mode traditionaliste précédemment décrit. C'est également au nom de l'anticapitalisme qu'ils condamnent l'OTAN, selon eux le bras armé des États-Unis en Europe, ces derniers constituant le symbole d'un nouvel impérialisme et d'un capitalisme apatride. Il reste que si ce renouveau idéologique rend de plus en plus problématiques les liens du GRECE avec le FN jusqu'à la fin des années quatre-vingt, c'est à partir du début des années quatre-vingt-dix que leurs visions vont se rapprocher.

Le GRECE, principale source d'influence du FN

Créé le 5 octobre 1972, le Front national illustre à ses débuts la nostalgie du combat contre la décolonisation, son comité de direction regroupant d'anciens partisans de l'Algérie française, issus notamment de l'OAS. La première ligne politique de ce nouveau parti se situe contre l'« égalitarisme utopique » et le « cléricalisme marxiste », en un mot, contre « toutes les doctrines supposées contraires aux lois d'un ordre naturel » [Chebel d'Appollonia, 1988]. Cette ligne l'amène à axer son combat sur la défense de l'identité de la France – l'opposition à l'immigration devient centrale dès la création du mouvement – ainsi que – pour le thème qui nous intéresse – sur la libre entreprise et la libre concurrence. La lutte contre le communisme et le ralliement atlantiste

3. Fort de sa critique de l'utilitarisme marchand, A. de Benoist – qui a repris à son compte la sémantique maussienne du don – a tenté, il y a une dizaine d'années, un rapprochement avec des structures progressistes, réfléchissant aux évolutions des processus économiques contemporains et à l'éventuelle constitution d'une alternative. Or, comme on a pu le voir, si l'« ennemi » est commun, les valeurs motivant sa condamnation et les alternatives avancées restent pour le moins irréductibles. À commencer par la manière d'envisager le principe de l'égalité, qui reste pour le GRECE fondamentalement holiste en évacuant l'égalité entre les individus. Je renvoie ici à l'éclairante analyse critique faite par A. Caillé [1991].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

qui la sous-tend devient son autre grand axe idéologique. C'est ainsi que Jean-Marie Le Pen fait de Ronald Reagan, dans le courant des années quatre-vingt, son modèle politique (ils se rencontrent en 1987 aux États-Unis) en louant son conservatisme politique et l'ultralibéralisme de sa politique économique.

Jusqu'à la fin des années quatre-vingt, si des passerelles existent malgré tout entre le GRECE et le FN[4], leurs prises de position respectives (sur l'économie, la période coloniale, l'affrontement Est-Ouest, ou même la religion[5]) les empêchent de mener une lutte commune. Or, l'effondrement du communisme soviétique va bouleverser cette irréductibilité idéologique. Si l'influence du GRECE décline dans les champs politique et intellectuel à partir de la fin des années quatre-vingt, dès le début des années quatre-vingt-dix, le Front national s'inspire de plus en plus ouvertement de ses idées (sans pour autant que les deux mouvements en viennent à se rapprocher). Celles-ci lui permettent en effet de s'adapter à la nouvelle donne internationale et à ses répercussions dans le débat politique français. Cela va se manifester notamment au niveau des thématiques identitaire, économique et politique.

Le différentialisme apporte tout d'abord une nouvelle sémantique du traitement de l'immigration. Celle-ci était uniquement condamnée jusqu'alors pour la soi-disant menace qu'elle faisait peser sur les emplois des Français ainsi que sur leur sécurité. S'ajoute désormais à cet argumentaire le fait qu'elle constituerait une menace pour l'intégrité culturelle de la nation, mais également qu'elle couperait les immigrés de leurs origines culturelles, faisant d'eux des « déracinés ». Ce qui permet au FN de se faire l'apôtre d'une certaine forme d'altérité et de contourner ainsi la législation condamnant les propos racistes, tout en entretenant naturellement une ambiguïté bienveillante avec son traditionnel discours raciste et xénophobe. Mais c'est surtout à travers l'opposition du Front national aux deux guerres qui ont impliqué l'Irak que ce discours va prendre toute son importance.

La position du FN face à la guerre en Irak

La récupération du discours différencialiste a motivé en effet une critique toujours plus cinglante des États-Unis, dont Le Pen n'a cessé depuis la première guerre du Golf en 1991 de condamner les visées impérialistes, au nom précisément du respect de l'intégrité des nations et des cultures. Cette

4. Dans les années soixante-dix/quatre-vingt, certains membres du club de l'Horloge, structure à l'origine complémentaire du GRECE dont l'objectif était de pénétrer les grands partis de droite, rejoignent le Front national. Parmi eux Jean-Yves Le Gallou et Bruno Mégret. Plus proches des thèses droitières du FN – ce qui entraînera une scission avec le GRECE dans les années quatre-vingt –, les « horlogers » apportent néanmoins avec eux toute la sémantique différentialiste.

5. Le GRECE prône un néopaganisme tandis que le FN s'en tient au catholicisme traditionaliste.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

guerre, puis l'invasion de l'Irak par les troupes américano-britanniques ont renforcé l'anti-américanisme de l'ensemble de l'extrême droite française pour laquelle impérialisme et capitalisme vont désormais de pair. Pour Le Pen [2003a] en effet, l'invasion de l'Irak a eu pour but d'enrôler « les masses musulmanes […] sous les bannières du Veau d'or et du grand prêtre Dollar », les États-Unis se comportant « au Moyen-Orient comme Cortès vis-à-vis des Incas : hier comme aujourd'hui on s'empare de l'or et on veut convertir les infidèles[6] ». On mesure ici tout le chemin parcouru par la vieille garde du FN, vétéran des guerres coloniales, défenseur en d'autres temps du libéralisme économique le plus strict et atlantiste convaincu. La polarité du monde ne se fait désormais plus entre capitalisme et communisme mais entre l'hégémonie de l'« impérialisme américain » et la défense des identités nationales.

Cette réappropriation du différentialisme a eu par ailleurs pour effet de modifier l'expression de la xénophobie envers les populations arabes. Car, si Jean-Marie Le Pen continue de stigmatiser très violemment les populations d'origine maghrébine vivant sur le sol français, paradoxalement, il s'est voulu, au cours de ces deux campagnes irakiennes, le défenseur le plus intransigeant du monde arabo-musulman face aux poussées « impérialistes » des États-Unis. Ce qui l'a amené à défendre la dictature de Saddam Hussein – pourvoyeur selon lui d'« une grande *politique sociale* », ce qui fait que les Irakiens « lui gardent toute leur confiance » [2003a] – et à entretenir, au début de l'invasion de l'Irak, une ambiguïté avec le terrorisme islamiste dans des discours aux relents quasi djihadistes : « C'est *kamikaze*, le vent divin, qui mit jadis en déroute les ennemis des Japonais, c'est peut-être le souffle d'Allah qui soulève les dunes du désert et les jette sur les convois d'assaillants » [*ibid.*].

Cette condamnation de l'intervention américaine en Irak au nom du différentialisme – qui stipule que si l'on veut « être respecté dans les termes et les formes de notre civilisation chrétienne », cela implique que l'on respecte « le droit qu'ont les autres de vivre à leur guise chez eux » [*ibid.*] – se fait au nom de valeurs qui s'affranchissent allègrement de toute éthique démocratique. En effet, en légitimant l'une des pires dictatures en place à l'époque ou en montrant une certaine mansuétude vis-à-vis du terrorisme, le leader frontiste sous-entend qu'un régime ou un groupe politique n'a pas à être jugé en fonction de sa propension à respecter les valeurs universelles des droits de l'homme. De sorte que le différentialisme de Le Pen en vient à légitimer un régime de terreur, assimilé à une culture authentique, et donc légitime, qui a toute sa place dans l'ordre différentiel du monde. Cette réappropriation du différentialisme montre ainsi que le Front national s'est adapté très adroitement au contexte politique de son époque en bénéficiant pour ce faire du travail intellectuel développé par le GRECE depuis trente ans.

6. J.-M. Le Pen, discours prononcé le 2 février 2003 à Paris lors de la manifestation de soutien à l'association SOS enfants d'Irak (association créée par sa femme Janie et dont le but consistait à apporter une aide humanitaire à l'Irak pendant l'embargo décrété par l'ONU).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

L'antimatérialisme économique

Le Front national a également puisé au sein du GRECE la thématique de l'anti-utilitarisme marchand. Celui-ci ne renvoie évidemment pas à un discours égalitariste. Tout comme pour le GRECE, le matérialisme est condamné en ce qu'il détourne les individus des valeurs spirituelles de la nation – l'enracinement dans la terre et les traditions – qui constituent pour l'extrême droite le fondement de l'humain. Le programme du FN en cours dans les années quatre-vingt-dix le résume en ces termes : « Comment ne pas voir que cette conception de la vie économique [celle du « libre-échangisme », selon la terminologie lepéniste] menace de disparition un univers où les hommes se réunissaient au sein de communautés historiques, y bénéficiaient d'un héritage, d'un patrimoine et de qualités propres, pour lui substituer un monde organisé selon des concepts et des mécanismes abstraits, détachés des réalités physiques, culturelles, sociales, nationales ? C'est l'idée même de nation que cette entreprise d'uniformisation met en péril » [Front national, 1993].

Désormais, l'antimatérialisme économique du Front national se conjugue avec la condamnation du processus de la mondialisation économique. Pour le président du Front national, le « mondialisme » correspond en effet à une « doctrine » qui « subordonne la terre entière aux dogmes mercantiles et finalement à une idéologie totalitaire sous des dehors libéraux », celle-ci semblant de surcroît « vouer la terre à une uniformité réductrice » [Le Pen, 2003b]. Un discours que ne renierait pas A. de Benoist, qui condamne tout aussi fermement et dans des termes très proches ce processus de globalisation. De par les flux migratoires, la concurrence interplanétaire et le modèle unique de développement économico-politique – lié au consumérisme effréné qu'elle génère –, la globalisation est perçue comme le vecteur d'un matérialisme menaçant à terme l'intégrité culturelle des nations. L'imposition d'une concurrence économique effrénée, à laquelle s'ajoutent des limites sans cesse croissantes à l'action régulatrice des institutions politiques, est donc moins synonyme de paupérisation et d'inégalités sociales que d'une remise en cause des communautés organiques traditionnelles. L'ultralibéralisme n'est en ce sens pas critiqué au nom de valeurs égalitaristes, le programme économique du Front national étant pour l'essentiel d'essence libérale avec une forte propension protectionniste.

Le rejet des clivages politiques et sociaux

Autre emprunt fait au GRECE, le rejet des clivages politiques et sociaux. Selon les tenants frontistes du « Ni droite ni gauche… Français », ces clivages sont devenus obsolètes, la droite et la gauche appliquant des politiques

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

rigoureusement similaires. Dans le même temps, ils diviseraient la nation dans un contexte où il serait plus urgent de se regrouper afin de faire face efficacement à l'état de « décadence » qui touche le pays. Samuel Maréchal [1994] – président du Front national de la jeunesse dans le courant des années quatre-vingt-dix et par ailleurs gendre de Jean-Marie Le Pen – écrit dans cette optique : « Il va sans dire que lorsque nous prônons la fin de ce clivage […] il ne s'agit pas d'une quelconque redistribution de cartes ou d'un nouveau mistigri électoral, mais d'un changement radical du paysage politique et de la fin de cette guerre civile larvée qui fait s'opposer artificiellement une partie du peuple français contre l'autre au seul profit des politiciens. »

À l'instar du GRECE, ce rejet des clivages s'inscrit dans l'obsession identitaire de l'extrême droite. Plutôt que de se diviser sur des questions politiques et sociales, les Français – nécessairement « de souche » ou d'origine européenne – doivent serrer les rangs autour de ce qu'ils ont en commun : leur identité déclinée sur un mode ethnique et culturel. Le corps national doit rester pur de toute contamination extérieure – les étrangers non européens – et de toute idéologie « de rupture » remettant en cause son homogénéité, tel l'égalitarisme, qu'il soit lié au sens tocquevillien d'égalité des conditions ou au sens socialiste de lutte contre les inégalités de classe.

Cette thématique a été empruntée par le parti frontiste à la faveur d'un contexte politique dans lequel le brouillage entre la droite et la gauche n'a effectivement cessé de s'accentuer depuis une vingtaine d'années dans les représentations des individus. En France, ce phénomène a émergé avec le « retournement » idéologique de la gauche qui, après son arrivée au pouvoir en 1981, est passée d'un socialisme présenté comme une alternative au capitalisme à un socialisme acquis au « principe de réalité » de l'économie de marché. Ce changement n'a pas été sans incidences sur la manière dont les électeurs se sont représentés le conflit gauche/droite. Désormais, la gauche n'a plus de grand projet alternatif à proposer et la droite n'est plus seule sur le terrain de la gestion libérale et ne peut plus, depuis 1989, se présenter comme l'ultime rempart face à la menace soviétique [Schweisguth, 1994]. Alors que la gauche concurrence la droite sur la capacité à gérer l'économie de marché, la droite tient un discours social-démocrate en affichant son souci des questions sociales. Elle évite donc toute référence à l'ultralibéralisme économique, cela lui ayant été fatal lors de l'élection présidentielle de 1988. La campagne chiraquienne de 1995, axée sur la nécessité de résorber la fameuse « fracture sociale », en a constitué l'illustration la plus probante. Nul doute que dans un tel contexte les repères idéologiques de droite et de gauche parlent de plus en plus imparfaitement à une partie de l'électorat prompte à se détourner de la politique. Ainsi, de 1995 à 2002, la part de l'électorat qui se déclare *ni de droite ni de gauche* oscille entre 20 % et 25 % [Grunberg, Schweisguth, 2003].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

En proposant de substituer la problématique identitaire à la problématique de classes, le FN n'a pas été sans attraits pour une partie de la classe ouvrière marginalisée économiquement et s'estimant trahie ou mal défendue par les partis de la gauche traditionnelle et qui ne pouvait pas pour autant se résoudre à voter pour la droite [Mayer, 1999]. Le discours fortement protestataire du leader frontiste contre les « élites » et les « nantis » a ainsi constitué un des rares moyens d'exprimer cette déshérence sociale et politique souvent vécue comme un abandon [Perrineau, 1997]. Ce qui peut expliquer ses scores élevés auprès de cette catégorie d'électeurs. Dans le courant des années quatre-vingt-dix, le vote Front national ne cesse en effet de progresser chez les ouvriers pour atteindre 30 % à la présidentielle de 1995, puis 24 % aux législatives de 1997, faisant à l'époque du parti frontiste le principal « représentant » de l'électorat ouvrier[7]. Il était dès lors logique que le président du FN flatte cette manne électorale en « gauchisant » quelque peu son discours sans que cela lui demande beaucoup de concessions, étant de toute façon exclu de toute participation à un quelconque gouvernement[8]. Dans le même temps, la mise en avant de la thématique du « ni droite ni gauche » lui permettait de ne pas s'aliéner le monde de la boutique – commerçants et artisans –, son électorat traditionnel.

La démocratie évincée

Il s'agit donc pour le Front national de lutter autant contre le clivage de classes que contre le libéralisme économique. Le premier en tant qu'il divise la nation, le second en tant qu'il pervertit ses valeurs spirituelles. Pour autant, ces deux phénomènes ne sont pas déduits l'un de l'autre. Il n'est évidemment pas question pour Jean-Marie Le Pen de combattre le capitalisme dans le but d'en finir avec les inégalités sociales. L'économique et le politique sont ici inextricablement liés à la thématique identitaire. C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter la revendication d'une politique protectionniste et souverainiste débouchant sur la condamnation du traité de Maastricht, de

7. Source : sondages post-électoraux SOFRES, cité par P. Perrineau [1997]. Lors de la présidentielle de 2002, 24 % des ouvriers ont voté pour J.-M. Le Pen au 1er tour et 25 % au second, le chiffre tombant à 13 % lors du 1er tour des législatives qui ont suivi [source : panel électoral français, cité par P. Perrineau, 2003].

8. Ainsi, le 1er mai 1997, lors d'une allocution clôturant la traditionnelle célébration frontiste de Jeanne d'Arc, Jean-Marie Le Pen rendait hommage à la lutte pour les acquis sociaux : « Certes, et Dieu merci chez nous au moins, même s'il existe encore des métiers dangereux et pénibles, et qui tels, ne reçoivent pas la rémunération et la considération qui seraient justes, reconnaissons que des progrès ont été réalisés et qui doivent, il faut le dire, plus aux luttes des travailleurs qu'à la mansuétude des possédants. » Et d'ajouter aussitôt un élément de nuance : « Même si, en particulier à droite, des esprits généreux et lucides tentèrent d'arracher ceux-ci à la servitude prolétarienne. »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

la future constitution européenne, de l'euro, des accords du GATT ou de l'OMC[9]. Avant d'être perçus comme une menace pour les acquis sociaux ou les principes démocratiques, ils sont présentés comme une menace pour l'intégrité de l'identité nationale. Ce nouveau Front national n'est donc pas assimilable à une « droite extrême qui serait une caricature de la droite » comme le résume Pascal Perrineau [1997]. De fait, il se rapproche davantage sur ce point de l'extrême droite en s'inscrivant en dehors du jeu politique et donc de toute perspective démocratique concrète.

Si l'extrême droite s'est réappropriée le vocable démocratique – par exemple, en voyant dans la mondialisation une dimension « totalitaire » –, sa vision différentialiste du monde demeure cependant incompatible avec les fondements de la pluralité. L'universalisme et l'égalitarisme ne concernent ici que des entités supra-individuelles impliquant un déterminisme de la collectivité sur les individus. Si à l'échelle de la planète, il est question de postuler une égalité entre les cultures, d'un point de vue interne à la nation, ne peuvent devenir citoyens – et donc participer à l'articulation des droits et devoirs régissant l'entité nationale – que ceux qui partagent une même communauté d'origine[10]. Dans cette optique, la citoyenneté ne peut être accordée qu'en vertu d'une filiation ethnique. Ce qui implique une stricte inégalité au sein de l'espace d'action des démocraties. La pluralité tant mise en avant n'est dès lors plus politique – au sens arendtien du terme, c'est-à-dire en tant qu'elle repose sur la variété des représentations et opinions qui composent une communauté et leur libre expression dans l'espace public – mais substantialiste, impliquant une assignation des individus à leur communauté d'origine.

Désormais, la seule polarité politique envisagée par le Front national ne se fait pas entre la droite et la gauche, mais entre les nationalistes, attachés à la préservation des identités nationales, et ceux qu'il définit comme les « cosmopolites », terme qui englobe les « mondialistes », les « euro-fédérastes » (symbolisant de potentiels violeurs de la pureté identitaire) ou même le *lobby* « pro-immigration », à qui il imputerait l'objectif commun de vouloir anéantir les particularismes nationaux – voire même civilisationnels – à travers la mise en place d'un brassage ethno-culturel. Ces « idéologies » sont donc situées dans une problématique également identitaire, mais à rebours de celle du FN puisqu'elles chercheraient à détruire sciemment l'identité des peuples. Ce qui revient à tenter de faire du parti de Jean-Marie Le Pen l'épicentre du système politique français en ce qu'il dicterait sa problématique idéologique à l'ensemble des autres tendances politiques.

9. Il faut indiquer que le GRECE s'est écarté quant à lui, dans le courant des années quatre-vingt, de la référence à la nation en prônant un régionalisme intégré dans le cadre de l'Union européenne. Ce qui a poussé Alain de Benoist à soutenir l'adoption de la monnaie unique.

10. Il est significatif que les syndicats que le FN a tenté de mettre en place dans le courant des années quatre-vingt-dix se soient revendiqués, pour l'essentiel, de la « défense des travailleurs français », inscrivant ainsi leurs revendications sociales dans le débat identitaire.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Conclusion

On conviendra que le processus de la mondialisation peut susciter des inquiétudes légitimes de par son modèle unique de développement économique et social faisant fi des particularismes culturels. Mais c'est oublier un peu vite, comme le rappelle B. Barber [1996, p. 122], qu'il est avant tout susceptible d'avoir des incidences sur les principes démocratiques en « abandonnant le bien commun aux mains du secteur privé », en « subordonnant l'intérêt public aux intérêts particuliers » et en s'émancipant de l'espace d'action des démocraties – les États-nations ou les entités supranationales telles que l'Union européenne. Autant de thématiques qui n'intéressent pas Jean-Marie Le Pen. Seule compte à ses yeux la préservation des caractères spirituels de la nation, son homogénéité ethnique. Principes en vertu desquels doit se structurer la vie politique de la nation, impliquant, implicitement ou pas, l'éradication des valeurs démocratiques. De surcroît, le rejet des clivages politiques et sociaux articulés autour de la gauche et de la droite – au travers desquels s'est structuré le pluralisme républicain – illustre cette tentative de marginalisation de la pluralité politique.

Il faut néanmoins convenir que le Front national s'est adapté très intelligemment aux bouleversements de son époque, ce qui lui a permis de rester omniprésent sur la scène politique. Ainsi, son discours identitaire est apparu dans un contexte où la question du rapport à l'Autre a constitué un des enjeux politiques les plus importants depuis la dernière décennie. En témoignent les questions liées à l'immigration – sans-papiers, multiples réformes du Code de la nationalité, double peine, modèles d'intégration –, à l'identité de la France au sein de l'Union européenne, au port du voile islamique à l'école publique, etc., qui depuis vingt ans ne cessent d'émailler le débat politique français et que le FN amplifie en retour. De plus, son rejet des clivages politiques et sociaux a correspondu avec un contexte politique dans lequel ceux-ci ont tendance à devenir effectivement flous dans les représentations des individus.

Si peu de doutes peuvent être émis sur le fait que le Front national est effectivement un parti d'extrême droite dont l'idéologie s'applique à saper les fondements démocratiques, son adaptation aux problématiques économiques et politiques actuelles contribue sans aucun doute à rendre légitime une partie de son discours auprès d'un électorat précarisé qui, ne se reconnaissant plus dans l'offre politique traditionnelle, est susceptible de se sentir abandonné par les instances tant politiques que publiques. Ne se voyant manifestement pas proposer des outils susceptibles de se situer politiquement par rapport aux nouveaux enjeux utilitaristes de la mondialisation, cet électorat peut dès lors être tenté de se tourner vers les identités communautaristes les plus grégaires. Avec le risque qu'elles soient perçues comme l'ultime alternative efficace face à un monde où le règne d'une dérégulation toujours plus grande, en plus

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

d'accentuer la paupérisation, déstructure effectivement les liens sociaux, qu'ils soient culturels ou politiques. C'est donc de leur capacité à mobiliser cet électorat déshérité, principal perdant des nouvelles formes de l'utilitarisme marchand, que dépendront les succès ou les échecs des mouvements progressistes attachés aux valeurs démocratiques, face à la double menace de la globalisation effrénée et de l'irrédentisme identitaire.

Bibliographie

Barber B., 1996, *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Desclée de Brouwer, Paris.

Caillé A., 1991, « Questions à A. de Benoist », *La Revue du MAUSS*, n° 13, 3e trimestre.

Chebel d'Appollonia A., 1988, *L'extrême droite en France, de Maurras à Le Pen*, éditions Complexe, Bruxelles.

De Benoist A., Champetier C., 1999, « Manifeste : la nouvelle droite de l'an 2000 », *Éléments*, n° 94, février.

Dumont L., 1983, *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, Paris.

Front national, 1993, *300 Mesures pour la renaissance de la France, Programme de gouvernement*, Éditions nationales, Paris.

Grunberg G., Schweisguth E., 2003, « La tripartition de l'espace politique » *in* Perrineau P., Ysmal C. (sous la dir. de), *Le Vote de tous les refus*, FNSP, Paris.

Le Pen J.-M., 2003a, « Vive l'Irak ! », *National Hebdo*, n° 976, 3-9 avril.

– 2003b, discours de clôture du congrès du FN à Nice, lundi 21 avril 2003, *National Hebdo*, n° 979, 24-30 avril.

Maréchal S., 1994, *Ni droite ni gauche… Français. Contre la pensée unique, l'autre politique*, Première Ligne, Paris.

Mayer N., 1999, *Ces Français qui votent FN*, Flammarion, Paris.

Perrineau P., 1997, *Le Symptôme Le Pen*, Fayard, Paris.

– 2003, « La surprise lepéniste et sa suite législative », *in* Perrineau P., Ysmal C. (sous la dir. de), *Le Vote de tous les refus*, *op. cit*.

Schweisguth E., 1994,, « L'affaiblissement du clivage gauche-droite », *in* Perrineau P. (sous la dir. de), *L'Engagement politique. Déclin ou mutation ?*, FNSP, Paris.

Taguieff P. A., 1994, *Sur la nouvelle droite*, Descartes & Cie, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

DON, SCIENCE , MORALE ET POLITIQUE

Contribution pour une gauche nouvelle

Sylvain Dzimira

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 252 à 268

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-252.htm

Pour citer cet article :

Sylvain Dzimira, « Don, science , morale et politique. Contribution pour une gauche nouvelle », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 252-268.
DOI 10.3917/rdm.027.0252

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

DON, SCIENCE, MORALE ET POLITIQUE
Contribution pour une gauche nouvelle

par Sylvain Dzimira

Les premières lignes de la déclaration d'intentions du MAUSS (1981) dressent succinctement le constat de la croyance massive en la naturalité de l'économie et du marché dans les sciences sociales (économie, sociologie, histoire notamment) qui semblent alors en passe de réaliser leur synthèse sous le signe de l'« axiomatique de l'intérêt », *i.e.* de l'idée que tous nos comportements peuvent recevoir un éclairage les réduisant à un calcul individuel intéressé[1]. En raison de cette axiomatique qui redouble en quelque sorte la croyance en la naturalité de l'économie – ou l'illustre –, les sciences sociales n'apparaissent plus en mesure aux yeux des MAUSSiens de s'interroger sur l'historicité du marché et de la rationalité calculatrice et utilitaire et sur la légitimité de leur extension dans les sociétés occidentales modernes (interrogations pourtant fondatrices de la sociologie). « Que propose le MAUSS ? Avant tout, de relancer ou de lancer la question des dimensions non marchandes et non monétaires de l'échange. Il ne s'agit pas, on l'a dit, d'opposer l'axiomatique de l'intérêt à une manière de spiritualisme du désintéressement, de la gratuité ou de l'action non finalisée, mais de lui poser la question de ses limites précises de légitimité, tant actuelles que passées, méthodologiques qu'anthropologiques. » À cette fin, l'héritage de Mauss, notamment, est revendiqué : « Pour cela, poursuit la déclaration, il importe, semble-t-il, de rouvrir le débat qu'avaient ouvert notamment Mauss, Malinowski et Polanyi […]. L'objectif, ambitieux [est] de rechercher les bases possibles d'une anthropologie qui, pour le moins, ne prendrait pas un appui exclusif sur l'axiomatique de l'intérêt. Du coup, si le débat se veut d'abord scientifique, il est clair qu'il ne saurait pour autant esquiver ses composantes éthiques, idéologiques et politiques » [*Déclaration d'intentions*, 1981]. Car les enjeux sont bien indissociablement scientifiques et éthico-politiques. Explicitons cela rapidement. Quand on dit que les hommes sont par nature des marchands – et surtout qu'ils ne sont que cela, comme le soutiennent la plupart des économistes, que peut-on vouloir d'autre qu'un monde conforme à cette nature, un monde gouverné par les seules lois, prétendument naturelles, du marché ? Surtout quand on soutient – comme Adam Smith et un bon nombre d'économistes dans son sillage – que la poursuite par chacun de son intérêt particulier satisfait sans qu'on le veuille l'intérêt général, et qu'il vaudrait même mieux pour ce dernier qu'on ne le recherche pas. Quand

1. La thèse de doctorat d'État de A. Caillé développe ces idées. Elle sera publiée en 1986 (*Splendeurs et misères des sciences sociales*, Droz, Genève, 1986).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

on dit que les hommes tissent des relations durables par le don, par la triple obligation de donner, recevoir et rendre, à tout le moins doit-on trouver souhaitable d'entretenir l'esprit du don et de ne pas laisser le marché seul tout régenter.

Depuis cette déclaration d'intentions, bien du chemin a été parcouru : avec son « paradigme du don », le MAUSS revisite en fait les fondements théoriques de la gauche. C'est du moins ce que nous souhaiterions suggérer en montrant que les positions politiques de Mauss en faveur d'un socialisme démocratique et associationniste tel que pouvait le défendre Jaurès, dont il était l'ami, peuvent s'étayer sur le don et sa morale[2].

Mais avant même d'entrer dans le vif du sujet, sans doute convient-il de désamorcer un malentendu possible. Nous mesurons l'effroi qui peut saisir spontanément certains, et plus particulièrement des hommes et des femmes de gauche, à l'idée qu'on puisse étayer un projet politique sur le don et sa prétendue morale. Car à nous autres modernes, le don inspire bien souvent la plus grande méfiance. Tâchons d'en comprendre les raisons pour mieux surmonter nos appréhensions.

De quelques raisons du rejet du don par les modernes

Nous autres modernes, nous dissocions les phénomènes – les choses, les êtres ; les vivants, les morts ; les différents domaines de l'existence : l'économique, la politique, le social, etc. ; les savoirs les appréhendant, eux-mêmes de plus en plus cloisonnés d'ailleurs ; les différents motifs de l'action, etc. –, puis cherchons à comprendre l'un de ces aspects dissociés des autres, quand nous ne réduisons pas l'ensemble à l'une des dimensions. Disons que notre pensée est (massivement) une pensée de la dissociation. Cela tranche avec les manières archaïques d'appréhender le monde qui se placent davantage sous le signe de l'association : chez les sauvages, tout se mélange (de notre point de vue…) : les choses, les esprits, les vivants, les morts, les différents domaines de l'existence qui ne forment qu'un tout, etc.

Notre pensée placée sous le signe de la dissociation n'est pas sans incidence sur notre compréhension du don, et sur les implications morales qu'on lui prête ou qu'on lui dénie, ni sur notre réception des conceptions sauvages du don.

2. A. Caillé et Ph. Chanial ont déjà suggéré cette refondation théorique de la gauche. Le premier en rédigeant en 1997 « Trente thèses pour contribuer à l'émergence d'un gauche nouvelle et universalisable », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 9, « Comment peut-on être anticapitaliste ? » (notre sous-titre est un clin d'œil à ces trente thèses et à leur auteur), le second en 2001 dans son ouvrage *Don, justice et association* qui étaye sur le don un courant de pensée jusqu'alors oublié : l'associationnisme civique.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

Pensée moderne du don

Nous concevons généralement les motifs de l'action comme radicalement dissociés et incompénétrables. Et cela vaut pour le don, que nous pensons tantôt motivé par l'intérêt – on retrouve ici toutes les théories économicistes du don, qu'il s'agisse par exemple, de celle de Boas, cité par Mauss, qui voit dans le don un prêt à intérêt, ou encore celle, plus sophistiquée, de Bourdieu pour qui l'accumulation du capital économique qu'il permet demeure cachée au donateur comme au donataire en passant par le détour d'une accumulation de capital symbolique –, tantôt au contraire par le désintéressement (les conceptions du don placées sous la figure de l'*agapè*, du pur amour, comme celle que défend Boltanski ; tantôt par la gratuité, la pure spontanéité – qu'incarnent les conceptions du don de Derrida ou de Marion, seule la pure spontanéité permettant de faire en sorte que le don n'apparaisse pas comme un don, *i.e.* comme étant susceptible de générer un retour –, tantôt au contraire par l'obligation (*cf.* les théories structuralistes – Lévi-Strauss – ou fonctionnalistes – Piddocke, Barnet). Par ailleurs, nous le voyons tantôt comme un moment de communion entre égaux (théorie anarcho-communiste de Barbrook), tantôt comme un moment d'affrontements exacerbés (Bataille) au cours desquels se démarquent les plus valeureux, ceux qui sont capables de relever les défis de générosité (Boilleau).

Le don ainsi pensé, comment l'appréhendons-nous ? Quand il est rabattu sur les pôles de l'obligation, de l'intérêt, du conflit ou du défi, le don nous apparaît comme un phénomène immoral, précisément parce qu'il est obligé (hypocrite), intéressé (cupide), inamical (belliqueux) ou encore hautain et écrasant (aristocratique). Quand le don est rabattu sur les pôles non moins purs de la gratuité, du désintéressement, de la communion, ou encore de l'égalité (fusionnelle), il nous apparaît comme un phénomène pour certains plus souhaitable, mais hors de portée de ce qui est véritablement humain. « Trop ou trop peu humain » : ainsi compris, le don est soit moralement soit pratiquement inconcevable. Constatant l'existence de ces approches diamétralement opposées du don et de sa morale, d'autres en concluent que le don est a-moral, qu'il ne contient pas de morale intrinsèque (Rospabé).

Pensée sauvage du don

La pensée sauvage est une pensée de l'association, disions-nous. Tout se mélange, dans le don notamment. La chose donnée a une dimension à la fois matérielle et spirituelle ; c'est un cadeau, mais aussi un poison (*pharmakon* en grec signifie à la fois remède et poison ; *venenum* en latin désigne à la fois le philtre d'amour et le venin) ; le don tel qu'il est théorisé par les brahmanes du *Rig Veda* mêle plusieurs motifs : le devoir, la spontanéité, l'intérêt, l'amour, mais aussi des sentiments comme la crainte et la pitié. Ce

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

refus de dissocier notamment les motifs du don n'est peut-être pas étranger au meilleur accueil qu'ont pu lui réserver les sociétés archaïques. Dans son *Essai sur le don*, Mauss témoigne que bon nombre de ces sociétés en ont fait le roc de leurs sagesses.

Mais, outre – ou parce – que nous avons du mal à le saisir, le don de ces pensées sauvages, ces pensées du mélange, nous apparaît aussi moralement inconcevable : passé par le filtre de la figure de la dissociation, son caractère intéressé (en même temps que désintéressé), obligatoire (en même temps que libre) et teinté de rivalité (en même temps qu'amical) lui confère à nos yeux un caractère immoral. D'ailleurs, pour bien des commentateurs, les sauvages que nous décrit Mauss sont âpres au gain, ou encore sanguinaires (Arnsperger).

Le don ainsi pensé, nous comprenons qu'il puisse susciter la plus grande des méfiances. Mais il n'est pas sûr que ces approches du don rendent bien compte de ce qu'il est réellement. Du moins de ce à quoi pense Mauss quand il parle de don (on sait qu'il se demandait si c'était là le meilleur des signifiants pour désigner ce dont il est question dans son *Essai*). Se laissant saisir par les observations de nombres d'anthropologues et d'ethnologues, Mauss suggère que les termes du don opposés par nous autres modernes bien souvent de manière dichotomique sont à envisager dans leurs relations dialectiques.

La pensée maussienne du don : une voie du milieu théorique et morale

Autrement dit, la pensée maussienne (et MAUSSienne) appréhende les termes dissociés du don dans leur association. Disons que c'est une pensée de l'association et de la dissociation. Cette voie théorique du milieu comme l'appelle A. Caillé [2004] se prolonge dans une morale qui est elle-même une sorte de voie du milieu, ni trop ni trop peu humaine. Le don maussien ouvre sur une morale à hauteur d'homme, dirions-nous. Abordons quelques-uns de ces termes à la fois dissociés et associés, et pointons les traits de la morale qu'ils ouvrent[3].

De la vie, de la paix, de la mort et de la guerre

Le don est entre la paix et la guerre, entre la vie et la mort. En effet, donner, c'est transformer ses ennemis en amis, *i.e.* simultanément écarter dans nos rapports avec autrui la guerre et la mort, et nous orienter vers la paix et la vie. Mauss rapporte un chant rituel qui accompagne le *kula* dans

3. Ce qui suit sur le don peut se lire comme une synthèse de bien des propos de MAUSSiens, trop nombreux pour que nous puissions tous les citer.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

les îles Trobriands du Pacifique sud : « Il a pour but d'énumérer tout ce que le *kula* proscrit, écrit-il, toutes les choses de haine et de guerre, qu'il faut conjurer pour commercer entre amis » [Mauss, 1995, p. 183]. Mais la paix et la vie se gagnent paradoxalement en jouant guerre contre guerre : c'est en rivalisant de générosité qu'ils évitent de se massacrer ; en s'opposant sur le mode du donner qu'ils conjurent la guerre sur le mode du prendre. Les dons par lesquels les ennemis d'hier s'allient sont des « luttes de générosité » comme les appelle Mauss, au cours desquelles on tue les richesses, comme disent les Kwakiutl, qui témoignent du fait qu'en ces occasions donatistes, les hommes accordent plus de valeur à la paix et à la vie qu'à la mort et à la guerre. Mais pas à tout prix : Mauss souligne que lorsque la liberté des perdants ou la dignité placée dans la capacité à se montrer généreux sont bafouées, les choses peuvent glisser du côté de la vengeance. Néanmoins, c'est le sens même de la vengeance que de rendre aux siens, et notamment aux ancêtres, leur vie honorable, sous peine d'ailleurs de leur vengeance et du déshonneur, *i.e.* de sa propre mort sociale. Comme dans le sacrifice, qui vise à solliciter des ancêtres un surcroît de vie en leur donnant parfois de la vie [Caillé, 1995], la mort est le canal paradoxal que peut prendre la vie. Les sauvages que présente Mauss ne sont pas les sanguinaires mortifères que veulent y voir certains commentateurs. Leurs pratiques donatistes témoignent que *la paix et la vie valent plus que la guerre et la mort*, et dans le cas de la vengeance, *qu'il vaut mieux être un vivant parmi les morts qu'un mort parmi les vivants*.

De la générosité (générative de générosité)

Quand ils donnent, les hommes des sociétés archaïques se montrent, nous dit Mauss, généreux, grands, nobles, etc. Souvent d'ailleurs, ils donnent plus qu'ils ont reçu : le don apparaît ainsi comme une manifestation de générosité générative de générosité. C'est qu'*il faut savoir se faire grand, donner plus qu'on a reçu*. C'est bien à la tribu qui se montrera la plus généreuse, la plus grande, la plus noble, mais d'une grandeur qui ne se réalise pleinement que dans l'attente que celui que l'on a défié se montre à la hauteur, relève le défi, en se montrant à son tour généreux. Le défi relevé s'institue une relation de parité. Ni aristocratique, écrasante, puisque le sens est dans le lien, ni égalitariste puisque le donateur se pose bien comme un homme de (plus) grande valeur, et qu'il met le donataire au défi de l'égaler ; disons que la relation instituée par le don est une relation entre pairs grandis par leur générosité.

Donner plus…, dans quelle mesure ? En fait, il faut donner ce qu'il convient, à qui il convient, comme il convient, dans les circonstances qui conviennent. Autrement dit, il faut savoir être magnifique et magnanime comme le dit Aristote auquel renvoie Mauss pour comprendre la morale du don. Il faut donner plus que l'on a reçu, et *savoir donner ni trop ni*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

trop peu. L'alliance serait compromise à donner par défaut ou par excès de générosité.

Étrange générosité néanmoins puisqu'elle est obligatoire, sous peine de déclencher une guerre, au moins symboliquement. C'est que cette même obligation est paradoxale : elle demeure libre. On peut toujours refuser de donner, recevoir ou rendre. Et c'est cette liberté qui fait de l'obligation de donner un acte généreux : « Même dans ces sociétés, l'individu et le groupe, ou plutôt le sous-groupe, écrit Mauss, se sont toujours senti le droit souverain de refuser le [quasi[4]] contrat : c'est ce qui donne un aspect de générosité à cette circulation des biens. […] mais d'autre part, poursuit Mauss, ils n'avaient à ce refus, normalement, ni droit ni intérêt » [Mauss, 1995, p. 268]. Étrange générosité, encore, que cette générosité intéressée ! C'est que la générosité qui se manifeste dans le don ne ressemble en rien à la générosité purement désintéressée telle qu'on la pense spontanément. Sincèrement désintéressée, procédant du refus de subordonner la relation à l'intérêt qu'on pourrait y avoir, la générosité ne se manifeste pas moins dans l'attente d'un retour, non pour l'avantage qu'il procure, mais pour ce qu'il signifie : l'acceptation de l'alliance ou sa confirmation.

Mais il reste qu'un retour est attendu, et que l'intérêt matériel peut être satisfait. D'ailleurs, au fond, comment le donateur pourrait-il ne pas se soucier des « choses matérielles » ? Pour les donner, ne faut-il pas les avoir accumulées ? On compromettrait le don lui-même à donner par défaut, à ne pas dépenser généreusement ses richesses, et à donner par excès, à les donner en les sacrifiant. *Bref, il faut savoir thésauriser pour dépenser*, comme le dit Mauss lui-même. Les sauvages qu'il nous dépeint ne sont ni des accumulateurs ni des gaspilleurs. Disons que ce sont des dépensiers.

En fait, les relations qu'entretiennent les hommes premiers avec les choses matérielles en ces occasions donatistes sont paradoxales à bien des égards : d'une part, comme on l'a vu, ils les accumulent pour les dépenser ; d'autre part, ils ne se considèrent pas quittes, même après avoir rendu, souvent davantage qu'ils n'ont reçu ; et enfin, ils peuvent ne pas s'en considérer les propriétaires une fois qu'ils les ont reçues. Dans certaines sociétés mélanésiennes, rapporte Mauss, ceux qui travaillent à la fabrication de canots reçoivent ce qu'il appelle des « salaire-dons », qui sont des gages de reconnaissance pour les canots reçus, et des promesses de dons futurs en retour encore plus grands. Le salaire-don ne peut pas venir compenser les biens reçus, parce qu'il entre dans le contrat un élément non contractualisé car non contractualisable[5] : une partie de la vie des personnes qui ont passé du temps à les fabriquer. C'est pourquoi *il ne faut pas toujours se croire quitte, même une fois le contrat réalisé*. Celui qui reçoit les canots menacerait le cycle du don s'il se pensait quitte avec le versement d'un salaire. Par ailleurs,

4. Nous donnons plus loin la raison de l'ajout de ce « quasi ».

5. C'est ce qui en fait à nos yeux un « quasi-contrat ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

Mauss rapporte encore que dans les sociétés archaïques, il existe des biens qui, tout en étant la propriété de certains, et ne pouvant pas être cédés, ont vocation à circuler – chez les Kwakiutl, « le cuivre parle, grogne ; il demande à être donné », précise Mauss – parce qu'ils symbolisent tout le clan, parce qu'ils *sont* tout le clan. Leurs propriétaires sont à la fois libres et obligés de les donner. On pourrait appeler ces biens inaliénables qui appellent à être donnés, rendus accessibles à tous, des « biens communs ». Leur existence exprime le fait qu'*on ne doit pas se croire toujours seul propriétaire d'un bien, même si on le possède personnellement*.

*De l'*agôn

Enfin, le don est à la fois discorde et concorde. On l'a vu, Mauss nous montre des sociétés et des personnes qui s'allient en rivalisant de générosité. Le don témoigne donc d'un esprit de concorde qui opère plus ou moins sur le mode de la discorde (et réciproquement), qui sait éviter tout autant le danger de la fusion (l'implosion) que celui de la division (l'explosion). Ce que montre le don, c'est qu'*il faut savoir s'opposer sans se massacrer* pour transformer ses ennemis en amis, convertir la guerre et la mort en paix et en vie. Cet esprit de concorde se double d'un esprit civique. Le don est en effet intéressé et désintéressé d'une autre manière que celle que nous avons déjà vue. Le don est désintéressé : il manifeste un souci de l'autre, un *intérêt pour l'autre* selon Caillé [2000] qui l'appelle joliment « aimance ». Donner, c'est « sortir de soi », comme le dit Mauss. Mais le don est désintéressé d'une tout autre manière que nous pensons l'être. Ce désintéressement est intéressé au sens où il se manifeste dans l'attente d'un retour, mais non pas pour avoir plus (de richesses et/ou de pouvoir et/ou de prestige), mais pour ce qu'il signifie : l'acceptation de l'alliance proposée ou sa confirmation. Le don est encore intéressé, mais d'une autre manière, encore, que nous pensons l'être. Cet intérêt est désintéressé. C'est un *intérêt pour soi* qui se manifeste dans le don, comme le dit encore A. Caillé. Quand on donne, on sollicite l'amitié de celui à qui l'on donne, et ce faisant, on lui dit autant « je t'apprécie » que « je suis appréciable ». Le don est égotiste comme le dit Mauss. Il manifeste un souci de soi. Bref, pour s'allier durablement par le don, *il faut avoir un sens aigu des autres et de soi-même*. Une nouvelle fois, on risquerait de rompre le cycle du don à donner par défaut ou par excès, ici dans l'oubli de l'autre ou de soi. Enfin, comme il faut que les hommes sachent s'opposer sans se massacrer, il faut qu'ils sachent faire s'opposer les différentes morales sans en sacrifier une sur l'autel de l'autre : la morale du don n'enseigne pas que le don seul est souhaitable, mais qu'*il est souhaitable que toutes les morales baignent dans l'atmosphère du don*.

Résumons : il faut savoir ni trop ni trop peu chérir la paix et la vie : considérer que la paix et la vie valent mieux que la guerre et la mort, mais

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

pas à tout prix, et notamment pas au prix de la liberté consubstantielle au don et de la dignité placée dans sa capacité propre à se montrer généreux, qu'il vaut mieux être un vivant parmi les morts qu'un mort parmi les vivants. Pour entretenir le don, il faut encore savoir donner, ni trop ni trop peu : savoir se faire grand, magnifique et magnanime, donner plus qu'on a reçu, mais aussi savoir thésauriser pour dépenser ; ne pas se croire toujours quitte, même une fois le contrat réalisé et seul propriétaire d'un bien, même possédé personnellement. Il faut encore savoir ni trop ni trop peu s'opposer – s'opposer sans se massacrer –, se donner – avoir un sens aigu des autres, mais aussi de soi-même ; et il ne faut pas non plus trop ni trop peu chérir le don lui-même, car, encore une fois, la morale du don n'enseigne pas que le don seul est souhaitable, mais qu'il est souhaitable que toutes les morales baignent dans l'atmosphère du don. Cette morale est universelle, « éternelle » nous dit Mauss : elle est associée à notre condition d'animal politique ; c'est celle qui est inscrite dans le rapport social par lequel nous transformons nos ennemis en amis, et qui nous humanise véritablement.

Mais à en rester là, nous manquerions la face sombre du don ou plutôt son ambivalence. Une ambivalence qui invite à la prudence.

Ambivalence et prudence

L'ambivalence constitutive du don, qui joue sur les deux faces de la paix et de la guerre, qui fait la paix en jouant guerre contre guerre, « guerre de richesses » contre « guerre de sang », selon la distinction des Kwakiutl eux-mêmes, peut rendre la paix instable si le jeu n'est pas fait dans les règles. Mauss rend ainsi compte d'un cas où deux tribus mélanésiennes qui scellaient leur alliance par des dons de tout genre se sont soudainement mises à se massacrer en raison d'une simple « observation » de l'un des chefs à son homologue, adversaire et pourtant ami. C'est qu'il s'en faut de peu pour que les choses dégénèrent ainsi… Il suffit que le don ait été mal fait ou mal reçu ; que l'étiquette n'ait pas été respectée, comme le dit Mauss ; que le don n'ait pas été à la hauteur de celui à qui il était destiné, ou qu'il ait été jugé comme tel par le donataire ; ou au contraire qu'il ait été trop grand, mettant le donataire dans l'incapacité de donner à son tour ; qu'il ait été contraint, ou perçu comme tel ; ou au contraire trop spontané et sans égards ; que le retour ait été trop rapide, ou au contraire trop lent. Tout cela peut conduire à ce que la relation se dégrade.

En matière de générosité, du juste milieu générateur de générosité – qui permet la manifestation de sa propre grandeur et la reconnaissance de celle du donataire et qui fabrique les alliances durables – au manquement par défaut ou par excès qui rompt le cycle du don, fait choir le donateur ou écrase le donataire, et dans les deux cas offense ce dernier et porte à la guerre, il n'y a parfois pas grand-chose.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

De la rivalité génératrice de concorde à celle qui accentue les divisions et conduit à l'éclatement ; de l'amitié qui s'entretient dans la discorde à celle qui fond les singularités dans la communion et conduit à l'implosion, il n'y a qu'une différence de degré dans le don, qu'il ait péché par excès ou par défaut de rivalité ou d'amitié. De l'ouverture à l'autre qui participe à la construction de sa personne à celle qui la nie ou la détruit ; de l'intérêt pour soi qui ouvre à l'autre à celui qui referme sur soi, il n'y a pas grand-chose non plus, qu'une différence de degré dans le don, qu'il ait péché par excès ou par défaut d'égotisme ou « d'aimance ». Enfin, entre l'entretien des diverses morales dans l'atmosphère du don, leur étouffement ou au contraire leur autonomisation au moins progressive selon une logique propre, il n'y a aussi que la différence entre le juste milieu, l'excès ou le défaut dans le don. Tout cela invite à la prudence.

Finalement, la morale du don telle qu'elle se dégage de l'*Essai* nous apparaît comme une morale de type aristotélicien, qui rappelle l'extrait suivant de l'un des écrits politiques de Mauss, très probablement rédigé alors que l'*Essai* était lui-même en cours d'élaboration, au moins au stade d'ébauche : « Là [dans la détermination des prix des produits par les coopératives] écrit Mauss, comme en tout, la vérité est dans la prudence et le juste milieu[6] » [Fournier, 1997, p. 424].

Les positions politiques de Mauss sous le signe du don

Posons maintenant la question des implications politiques possibles de ces considérations sur le don et sa morale intrinsèque. Tel que le conçoivent les modernes, il est clair que le don ne peut venir à l'appui d'aucun projet politique, la morale qu'il porte (quand il est censé en porter une) étant bien trop humaine (le don est cupide, hypocrite, belliqueux, méprisant) ou au contraire hors de portée de l'humanité (le don est purement désintéressé, gratuit, communiel, fusionnel). L'idée d'étayer un projet politique sur le don apparaît déjà plus plausible si l'on veut bien emprunter avec Mauss sa voie théorique du milieu, entre association et dissociation, qui élève à hauteur d'homme la morale du don, qui se présente alors comme une morale du juste milieu et de la prudence. D'ailleurs, nous allons maintenant suggérer que les positions politiques de Mauss font sens au regard du don et de sa morale[7].

6. Mauss, « La crise commerciale et les coopératives », *L'Action coopérative*, 25 juin 1921, p. 1.

7. Précisons que nous n'avons précédemment retenu du don et de sa morale que ce qui nous permet d'éclairer les positions politiques de Mauss que Fournier a portées à notre connaissance [Fournier, 1994, 1997]. Bien d'autres aspects du don et de sa morale pourraient être relevés qui seraient peut-être plus utiles aujourd'hui pour l'élaboration d'un projet politique maussien.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

Mauss est un pacifiste, un socialiste, et son socialisme est démocratique et associationniste. Et chacune de ces positions peut s'étayer sur le don et sa morale[8].

Le pacifisme de Mauss

Avant que la Grande Guerre n'éclate, Mauss se rallie à la position de son ami Jaurès : il défend la paix. Son pacifisme est conforme au principe donatiste selon lequel la vie et la paix valent mieux que la mort et la guerre. Son pacifisme ne s'adosse néanmoins pas à un antimilitarisme : la vie et la paix valent mieux que la guerre et la mort, mais pas à tout prix, et notamment pas au prix de la liberté consubstantielle au don. En même temps qu'il signe des pétitions pour la paix, Mauss déplore la désorganisation de l'armée française, et quand le conflit éclate, il s'engage non sans états d'âme dans la guerre, prêt à donner sa vie pour sauver celle des siens, suivant d'ailleurs en cela la position de bien des pacifistes de l'époque. Ce même combat pour la paix l'anime dans les années trente quand il voit monter les régimes liberticides fasciste et nazi. C'est aussi cette même détermination à ne pas sacrifier la liberté sur l'autel de la paix qui le conduit à vouloir s'engager dans l'armée française à 67 ans ! Pour Mauss, manifestement, mieux vaut être un vivant parmi les morts qu'un mort parmi les vivants.

Le socialisme de Mauss

Il faut savoir se faire grand, donner plus qu'on a reçu, écrit Mauss dans son *Essai sur le don*. Sont grands pour Mauss les divers gouvernements anglais qui ont conduit et conduisent des politiques redistributives, savent se faire généreux. « La bourgeoisie radicale française n'a presque rien fait pour le peuple, ni au point de vue intérieur ni au point de vue extérieur, écrit-il en 1914. [Depuis 1906] en Grande-Bretagne, ce sont, au contraire, des hommes d'État, des hommes d'envergure, et souvent de grande générosité, qui ont gouverné et qui gouvernent[9]. » Les Anglais mènent une « grande politique » selon ses propres termes. La liste des mesures que prennent les gouvernements anglais successifs et que loue Mauss est longue. Citons à titre d'exemple, dans le domaine de la législation sociale : l'octroi de pensions de vieillesse, versées sans capitalisation ou cotisation préalables, à

8. À défaut de convaincre les hommes et les femmes de gauche qu'ils peuvent avec Mauss et son *Essai sur le don* – et le MAUSS et son paradigme du don – revisiter les fondements théoriques du socialisme, peut-être conforterons-nous nos adversaires dans leur conviction que tous ces socialistes sont bien des sauvages…

9. Toutes les citations de Mauss sont tirées de l'ouvrage qu'a consacré Fournier aux écrits politiques de Mauss : Marcel Fournier, 1997, *Marcel Mauss, Écrits politiques*, Fayard. Nous n'avons pas précisé les références pour ne pas encombrer la lecture de notes de bas de page nombreuses. Nous les préciserons ailleurs, en une autre occasion.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

toute personne de 70 ans dénuée de ressources ; la création d'une assurance contre l'invalidité et la maladie (1911) – plus de deux millions de travailleurs concernés ; la fixation d'un salaire minimum pour les ouvriers des mines et ceux des chemins de fer, pour les travailleurs à domicile et les ouvrières de l'industrie de la lingerie et de la bonneterie pour hommes (en projet à l'époque pour les repasseuses et blanchisseuses) – plus de 500 000 salariés concernés. Toutes mesures que nous placerions volontiers sous la bannière du socialisme…

Il faut savoir thésauriser pour dépenser, écrit-il encore dans son *Essai*. Sur ce principe peut s'étayer sa position ambiguë vis-à-vis du capitalisme. Les positions de Mauss à l'égard du marxisme seraient ici à préciser davantage. Contentons-nous de dire que très tôt, dès 1900, il condamne les lectures marxistes de Marx qu'il juge réductrices en raison de leur économicisme, de leur utilitarisme. Très tôt, dès 1899, il attribue un sens à la révolution qui n'est pas celui de Marx ou des marxistes : pour lui, la révolution qu'opère le socialisme est d'abord morale. Il définit d'ailleurs le socialisme comme « une nouvelle manière de voir, de penser et d'agir [qui] créera une nouvelle attitude mentale, et par suite pratique, des hommes », nouvelle manière de voir les choses « sous un certain angle » dit-il encore, qu'il a du mal à expliciter et qu'il met en œuvre sans le crier sur les toits dans son *Essai sur le don* (et le MAUSS dans son « paradigme du don »). Pourtant jusque très tard, il fera usage d'une terminologie marxiste (il se dit encore révolutionnaire dans les années trente), et s'il ne plaide plus après-guerre pour l'abolition du salariat, il « abolit » bien dans son *Essai* les pensées dominantes du rapport salarial comme rapport « donnant-donnant » ou de « dominant à dominé ». C'est que la terminologie marxiste s'imposera longtemps à gauche à quiconque ne veut pas se couper de son auditoire.

Après-guerre, on retrouve au fond de son plaidoyer pour le socialisme la même morale, celle qui consiste à savoir thésauriser pour dépenser. Simplement, censée se déployer avant-guerre au sein des coopératives, au sein du « régime coopératif », il souhaite la voir maintenant se déployer au sein même du « régime compétitif » – du capitalisme – pour le réguler. Comme il fallait accroître le capital des coopératives, savoir thésauriser, pour mieux le dépenser pour les ouvriers, pour le socialisme, et donc aussi pour tous, il considère maintenant qu'il faut s'appuyer aussi sur le capital accumulé par le « régime compétitif » pour le socialiser, *i.e.* pour le dépenser généreusement. Ce projet, en apparence moins virulent parce qu'il n'est désormais plus soutenu par une rhétorique nihiliste, est bien plus cohérent, de plus grande ampleur et plus radical que celui d'avant-guerre. Plus cohérent car il ne fait plus le jeu du capitalisme en ne mettant plus en compétition le régime coopératif et le régime compétitif. De plus grande ampleur parce qu'il concerne d'emblée toute l'économie et non plus seulement l'économie coopérative. Plus radical parce qu'il trouve dans le don et sa morale le point

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

de vue à partir duquel on peut voir les choses et agir pour freiner la tendance du capitalisme à la démesure. Favorable à l'accumulation du capital pour mieux lutter contre son illimitation, à la thésaurisation en vue de la dépense, disons que Mauss est à la fois capitaliste et anticapitaliste. Ainsi comprises, il n'est pas sûr que les positions d'avant et d'après-guerre de Mauss vis-à-vis du capitalisme soient marquées par une rupture profonde. D'ailleurs, le projet, au fond, reste le même, exprimé dans les mêmes termes : celui d'une socialisation de l'économie et du droit, d'une imprégnation de tous les ordres de la pratique (notamment économique et juridique) d'une morale proprement socialiste dont il devient clair dans son *Essai* qu'elle est celle du don.

Par ailleurs, son plaidoyer pour la protection sociale repose sur le principe donatiste selon lequel il ne faut pas toujours se croire quitte même une fois le contrat réalisé. Dans les conclusions de son *Essai*, il apparaît en effet explicitement que Mauss conçoit la participation des employeurs au financement de la protection sociale comme le signe obligé (et libre) de leur reconnaissance que tout n'est pas contractuel dans le contrat de travail, *i.e.* du don que font les salariés d'une partie de leur vie à leur entreprise et à son (ses) propriétaire(s). Aux yeux de Mauss, le refus par les patrons de participer au financement de cette « protection sociale » compromettrait le cycle du don en incitant les salariés à ne plus se donner autant dans leur travail : comme l'éducation, la protection sociale est « chose rentable », suggère-t-il. Quant à son plaidoyer en faveur de la nationalisation, de la municipalisation ou de la coopération (la « socialisation de la production » à l'échelle de la nation, de la commune ou de la coopérative), il peut être lu comme une traduction de ce principe de la morale du don, qui oblige à considérer que certains « biens », fussent-ils la propriété de quelques-uns, appellent à être donnés ou du moins rendus accessibles à tous, parce qu'il y entre une collectivité (la nation, la municipalité, la coopérative) qui s'est donnée, qui a donné une partie d'elle-même dans leur production.

Un socialisme démocratique et associationniste

En s'alliant durablement par le don, les hommes témoignent qu'ils savent s'opposer sans se massacrer, qu'il faut savoir s'opposer sans se massacrer pour transformer ses ennemis en amis. Autrement dit, le don contient un *ethos* proprement démocratique. C'est sur cet *éthos* que vient s'étayer son socialisme démocratique. Il ne s'exprime jamais mieux que dans sa critique du bolchevisme formulée dès 1920. En effet, Mauss le condamne avec la plus grande virulence, dénonce son recours à la violence et son déni des règles élémentaires de la démocratie. Mais dans le même temps, il considère les bolcheviks non pas comme des ennemis à abattre, mais comme des adversaires à combattre, des adversaires « dignes de respect » qui se « trompent généreusement », dont il s'efforce d'identifier les « motifs honorables ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

Socialisme et démocratie, ces deux signifiants renvoient d'ailleurs l'un à l'autre pour Mauss.

Son socialisme est aussi associationniste : il ne s'appuie pas que sur l'État, mais aussi sur les associations autonomes, en particulier sur le mouvement coopératif. Mauss dit en 1936 avoir abandonné « très tôt » l'idée que le régime coopératif puisse se substituer au régime compétitif, que l'économie sociale et solidaire puisse constituer une alternative à l'économie capitaliste dirions-nous aujourd'hui. Après la guerre, la coopérative est envisagée dans son association avec les entreprises de type capitaliste, en vue de contenir la logique d'accumulation qui leur est propre par un principe d'autolimitation caractéristique de l'esprit du don. Les coopératives revêtent certes une dimension économique, et l'un des enjeux de leur réussite est économique. Mais leur dimension principale et l'enjeu de leur réussite sont en même temps et sans doute d'abord d'ordre moral pour le jeune Mauss, comme pour le Mauss d'âge mûr. La coopérative est d'abord un lieu d'éducation pratique à la morale socialiste. Le sens de cette éducation se précisera bien évidemment avec les vues de plus en plus claires que Mauss aura sur cette morale. École de la solidarité pour le jeune Mauss, permettant de contrer la morale utilitariste du capitalisme, la coopérative de consommation deviendra surtout pour le Mauss mature une école du civisme, nécessaire à toute société démocratique. L'oncle Durkheim et sa défense des organisations professionnelles ne sont pas loin. Pour Mauss, Durkheim prête aux « corps intermédiaires » la capacité d'éduquer à une morale du juste milieu, qui modère l'individu dans sa tendance à se replier sur lui-même en même temps qu'elle modère la tendance de l'État à vouloir qu'il se consacre à l'intérêt général, dans l'oubli de ses propres intérêts ; une morale, on le voit, bien proche de la morale du don, qui enseigne un sens aigu de soi-même et des autres.

Enfin, nous avons relevé que la morale du don n'enseigne pas que seul le don est souhaitable, mais qu'il est souhaitable que toutes les morales baignent dans l'atmosphère du don. Ce principe éthique donatiste trouve son prolongement politique d'une part, dans la critique par Mauss du bolchevisme et de son rêve d'abolition du marché – dans son *Appréciation sociologique du bolchevisme* rédigée en même temps que son *Essai sur le don*, il dit ne pas concevoir de société sans marché –, et d'autre part, dans son plaidoyer pour ce que certains appellent aujourd'hui une économie plurielle. « Non, écrit-il encore dans son *Appréciation*, il n'y a pas de sociétés exclusivement capitalistes, et il n'y en aura sans doute pas de purement socialistes. Il n'y a pas eu de sociétés qui n'aient été que féodales, ou que monarchiques, ou que républicaines. Il n'y a que des sociétés qui ont un régime ou plutôt – ce qui est encore plus compliqué – des systèmes de régimes, plus ou moins caractérisés, régimes et systèmes de régimes d'économie, d'organisation politique ; elles ont des mœurs et des mentalités qu'on peut plus ou moins arbitrairement définir par la prédominance de tel ou tel de ces systèmes ou

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

de ces institutions. C'est tout. » Pour Mauss, la norme économique socialiste, c'est une « mixture » de capitalisme, d'étatisme et d'associationnisme, une mixture de marché, d'État et d'associations autonomes.

Pratique politique maussienne

On peut donc bâtir un projet politique sur le don et sa morale du juste milieu et de la prudence. Il reste à ceux qui aujourd'hui souhaiteraient s'en inspirer de l'écrire. Terminons en leur suggérant comment un tel projet pourrait être élaboré et porté.

Sens du concret et sens pratique

Précisons d'abord aux prétendants que pour être politiquement maussien, il faut avoir le sens du concret. Mauss considère en effet que bien œuvrer pour le socialisme, c'est d'abord savoir le reconnaître là où il se réalise et l'encourager, et non pas imaginer depuis nulle part une société idéalement socialiste. Le socialisme procède d'une révolution morale, d'une révolution dans notre manière de voir, de penser et d'agir, que Mauss voit déjà à l'œuvre dans le mouvement coopératif et le syndicalisme notamment, que l'on retrouve aujourd'hui dans les « nouveaux mouvements sociaux » – et l'économie sociale et solidaire en particulier. En silence, le MAUSS contribue aussi à sa façon à cette nouvelle manière de voir, de penser et d'agir, en en proposant une traduction avec son « paradigme du don ».

Par ailleurs, il faut avoir en vue le possible, rien que le possible, mais tout le possible en direction du souhaitable, à l'image des socialistes anglais fabiens dont Mauss était proche. Mauss avait trop le sens de l'histoire et de la culture, était trop sensible aux couleurs et aux saveurs locales que pouvait prendre le don pour vouloir édifier une société plus donatiste en détruisant celle du présent. Il condamne d'ailleurs avec force le nihilisme des bolcheviks. En bref : les rédacteurs d'un projet politique maussien devront savoir trouver le juste milieu entre l'efficacité de l'action et les principes éthiques. Et avancer prudemment, mais avec l'enthousiasme de celui qui sait qu'il faut donner comme il convient.

Pour un socialisme joyeux

Nous faisons ici encore écho à Mauss lui-même pour qui rien ne se fera dans la tristesse. Il critique vertement l'attitude de certains nihilistes, qui consiste à se réjouir du malheur des autres, de ce que les choses aillent mal et même de mal en pis pour les « travailleurs » par exemple, y voyant l'occasion d'accélérer le « cours de l'histoire », de faire advenir plus vite la dictature

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

du prolétariat. Il oppose ce « pessimisme sadique » au « robuste optimiste du maître », Jaurès, dont Mauss nous dit qu'il avait lui-même « en horreur la jérémiade du prophète annonçant la ruine – qui ne vient pas ». Mauss considère sans doute que ce n'est pas en adoptant ce type de comportement que l'on peut espérer susciter cette nouvelle manière de voir, de penser et d'agir conforme à l'esprit socialiste. Quant à lui, alors même qu'il condamne de manière virulente le bolchevisme et la révolution bolchevique en Russie, il refuse de se réjouir de son échec et s'efforce même de leur trouver des « motifs honorables ».

Le socialisme maussien ne peut s'étayer que sur l'enthousiasme qu'il doit susciter. « Faisons appel à l'esprit d'entreprise en même temps qu'à celui de sacrifice. Suscitons l'enthousiasme. Des efforts, grands, longs, durs, tenaces, sont les seuls dignes de la classe ouvrière et paysanne et de notre parti. Le devoir morne est accompli mollement », écrit-il à son compère Morel en 1923, l'année de la publication de son *Essai sur le don*. De manière plus explicite encore : condamnant la révolution bolchevique, notamment sa violence, son institution d'un ordre autoritaire finalement liberticide, Mauss dit cette même année espérer néanmoins que son échec pourra laisser place à « une période de reconstruction, de renaissance, qui sera sans doute pleine de gloire et de joie ». Le socialisme de Mauss est un socialisme joyeux.

Vertus théologales dé-théologisées

Comme Mauss considère que le socialisme qu'il appelle de ses vœux ne peut s'instaurer que sur la base de l'enthousiasme qu'il doit susciter, on comprend mieux que tous ses écrits politiques soient marqués par un optimisme parfois déroutant. Même, ou plutôt surtout dans l'adversité, Mauss semble s'efforcer de se tenir publiquement à une ligne de conduite animée par l'esprit du don et la foi dans l'homme tel qu'il le voit et le conçoit, dans la morale dont il pense qu'elle l'anime au fond : foi dans la paix, dans le socialisme, dans la démocratie, qui le nourrit d'espoirs pour la paix jusqu'aux abords de la guerre, pour le socialisme même dans la Russie soviétique exsangue, pour la démocratie en Europe, même confrontée à la montée des extrémismes. Ici comme ailleurs, l'attitude de Mauss semble se situer dans une voie du milieu. « Que craindre ? Qu'espérer ? Que faire ? » se demande-t-il en 1913 constatant les relations tendues entre les nations d'Europe. C'est tout Mauss : ni fatalisme plaintif ni optimisme naïf, sa voie est celle d'un « optimisme raisonné[10] ».

Don, foi, espoir. Curieusement, on retrouve dans le socialisme de Mauss des « vertus » qui ont un air de famille avec les vertus théologales que sont

10. Nous reprenons l'expression de Fournier [1994, p. 234] qui qualifie en ces termes l'attitude de Mauss à l'égard des affaires de La Boulangerie, la coopérative qu'il a contribué à fonder.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

la charité, la foi et l'espérance. Quand on sait que Mauss ne rechigne pas à parler de *caritas* pour désigner ce qu'il entend par don, la ressemblance se fait encore plus grande. Bien sûr, leurs sens diffèrent et elles ne servent pas le même projet. Chez Mauss, on est en présence de vertus théologales « déthéologisées », si l'on nous permet ce barbarisme. Mais ce rapprochement ne nous paraît pas fortuit, car le socialisme que Mauss défend a bien une certaine dimension religieuse. Pas d'action socialiste sans foi dans la solidarité, écrit-il. Le socialisme démocratique que ce spécialiste des religions promeut est, comme il l'appelle, une sorte de « religion de l'homme pour l'homme »… par l'homme, ajouterions-nous[11]. Ce qui n'est, bien sûr, pas sans rappeler les positions de Jaurès et d'un socialiste trop longtemps oublié peut-être – et que réhabilite le MAUSSien Bruno Viard : Pierre Leroux. Une religion d'un genre particulier donc, d'autant plus qu'elle ne vise pas le monopole du croire, mais au contraire l'interdit.

Qui pourrait encore penser qu'un projet politique susceptible de s'étayer sur le don et sa morale ne vise au mieux qu'à mettre de l'huile dans les rouages grippés de la (méga)machine capitaliste planétaire ?

Bibliographie

Anspach M., 1995, « Le sacrifice qui engendre le don qui l'englobe », *La Revue du MAUSS semestrielle,* n° 5, 1er semestre.

– 2002, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Le Seuil, Paris.

Aristote, 1992, *Éthique à Nicomaque*, Le Livre de Poche, Paris.

Arnsperger C., 2001, « Que le don n'est pas source suffisante de normativité », *Diogène*, n° 195.

Bataille G., 2003, *La Part maudite*, précédé de *La Notion de dépense*, Éditions de Minuit, Paris.

Boilleau J.-L., 1995, *Conflit et lien social*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Boltanski L., 1990, *L'Amour et la justice comme compétence*, Métailié, Paris.

Bourdieu P., 1980, *Le Sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.

– 1997, *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, Paris.

Caillé A., 1994, *Don, intérêt et désintéressement, Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/MAUSS (réédition augmentée en 2005).

– 1995, « Sacrifice, don et utilitarisme. Note sur la théorie du sacrifice », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 5, « À quoi bon (se) sacrifier ? Sacrifice, don et intérêt », 1er semestre.

11. Cette vision du socialisme est à nos yeux d'hommes du début du xxie siècle suffisamment surprenante pour qu'on en précise la source : Fournier la tire d'un texte dactylographié, sans date, intitulé « Les faits », présenté comme le chapitre III du livre projeté sur la nation [Fournier, 1994, p. 673].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

– 1998, « Don et symbolisme », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 12, « Plus réel que le réel, le symbolisme », 2e semestre (repris dans *Anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000).
– 2000, *Anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, Paris.
– 2004, « Éclectisme ou voie du milieu ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 23, « De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi », 1er semestre.
Chanial Ph., 2001, *Don, justice et association*, La Découverte/MAUSS, Paris.
Derrida J., 1991, *Donner le temps*, Galilée, Paris.
– 1992, « Donner la mort », *in L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié, Paris.
Durkheim É., 1996, *De la division du travail social*, PUF, Paris.
Fournier M., 1994, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris.
– 1997, *Marcel Mauss. Écrits politiques*, Fayard, Paris.
Girard R., 1972, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris.
Godbout J.-T. (en collaboration avec A. Caillé), 1992, *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris.
Leroux P., 1997, *À la source perdue du socialisme français*, anthologie établie et présentée par Bruno Viard, Desclée de Brouwer, Paris.
Lévi-Strauss, [1950] 1995, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
Marion J.-L., 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris.
Mauss M., 1995, « L'essai sur le don », *in Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
M.A.U.S.S., 1981, « Déclaration d'intentions du MAUSS », *Bulletin du MAUSS* n° 1.
Meillassoux C., [1972] 1999, « Potlatch », *Terrains et théories 1*, éditions Page deux, Lausanne.
Rospabé P., 1995, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, La Découverte/MAUSS, Paris. (Cet ouvrage est à nouveau disponible en micro-réédition – *ndlr*.)
– 1998, « Le don sans morale. Réponse à Jacques Dewitte », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 8, « Plus réel que le réel, le symbolique », 2e semestre.
Scubla L., 1985, « Logiques de la réciprocité », *Cahiers du CREA*, n° 6.
Sénèque, 1996, *La Vie heureuse*, suivi *des Bienfaits*, Gallimard, Paris.
Tarot C., 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, La Découverte/MAUSS, Paris.
– 2003, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, La Découverte-Repères, Paris.
Testart A., 1985, « Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs », *Cahiers de l'Homme*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h13. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

SOCRATE ET L'UTILITÉ DE L'AMITIÉ

Louis-André Dorion

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 269 à 288

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-269.htm

Pour citer cet article :

Louis-André Dorion, « Socrate et l'utilité de l'amitié », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 269-288.
DOI 10.3917/rdm.027.0269

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

SOCRATE ET L'UTILITÉ DE L'AMITIÉ

par Louis-André Dorion

Bien que nous ayons fait beaucoup de progrès au cours des dernières décennies dans notre compréhension de l'éthique de Socrate, plusieurs aspects importants de cette éthique n'ont pas encore reçu l'attention qu'ils méritent. Je pense notamment au rôle central que joue la notion d'utilité dans la réflexion éthique de Socrate. Pour des raisons que je m'explique mal, mais qui tiennent peut-être à la gêne ou à l'embarras que suscite, chez les commentateurs, l'omniprésence du thème de l'utilité dans l'éthique socratique, cet aspect essentiel de la réflexion morale de Socrate est jusqu'à maintenant demeuré dans l'ombre. Mais ne conviendrait-il pas de distinguer, m'objectera-t-on, le Socrate de Platon (désormais Socrate^{P}) et le Socrate de Xénophon (désormais Socrate^{X}), en tant que la pensée du premier serait exempte de l'utilitarisme qui caractérise, voire entache la réflexion du second ? Je suis prêt à reconnaître que l'on ne peut pas traiter le thème de l'utile, pas plus d'ailleurs que n'importe quel autre thème commun à Platon et à Xénophon, comme s'il n'y avait aucune divergence doctrinale entre Socrate^{P} et Socrate^{X} ; mais je suis enclin à considérer que Socrate^{P}, contrairement à ce que d'aucuns prétendent, réserve à la notion d'utilité une place de choix dans sa réflexion éthique. Comme le cadre de cette étude ne me permet pas de traiter en profondeur, dans toutes ses ramifications et ses implications, le thème de l'utilité chez les deux Socrate, je me contenterai de l'analyser dans une sphère précise, celle de l'amitié, où l'on constate de nombreux recoupements entre le *Lysis* et les *Mémorables*.

Amitié, utilité et *enkrateia* d'après les *Mémorables*

Le point de départ de cette analyse du rôle que joue l'utilité dans la conception de l'amitié défendue par Socrate^{X} est un passage des *Mémorables* où Xénophon rapporte une accusation que le sophiste Polycrate a formulée, après la mort de Socrate, dans un pamphlet intitulé *Accusation de Socrate* :

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

> « Mais, poursuit l'accusateur [*scil.* Polycrate], c'est non seulement les pères, mais aussi leurs autres parents que Socrate faisait mépriser à ses compagnons, en leur affirmant que ce ne sont pas les parents qui sont utiles (ὠφελοῦσιν) aux malades ou à ceux qui ont un procès, mais plutôt les médecins, pour les uns, et ceux qui savent plaider, pour les autres. Il prétend aussi que Socrate disait, au sujet des amis (φίλων), que leur bienveillance ne nous est d'aucune utilité (οὐδὲν ὄφελος) à moins qu'ils n'aient aussi les moyens de nous rendre service (ὠφελεῖν), et que les seuls à mériter notre considération sont ceux qui savent ce qu'il faut savoir et qui sont en mesure de l'expliquer. Comme il gagnait les jeunes gens à l'idée qu'il était le plus sage et le plus apte à en rendre d'autres sages, il disposait ses compagnons à considérer que les autres ne comptaient pour rien auprès de lui » [*Mémorables,* I 2, 51-52].

Polycrate reproche donc à Socrate d'avoir accordé à l'utilité une importance telle que les liens de *philia* traditionnels, à savoir ceux qui existent entre les membres d'une famille, devaient être examinés et reconsidérés à l'aune du critère de l'utilité. Autrement dit, Socrate aurait soutenu qu'on ne doit considérer comme des *philoi*, qu'il s'agisse des parents ou des amis proprement dits, que ceux qui sont en mesure de nous rendre service ou de nous être utiles en quelque chose. La condition de l'utilité, d'après ce passage, est la compétence que l'on détient dans une technique particulière (médecine, art oratoire, etc.) qui peut être mise au service d'autrui. Le critère de l'utilité était à ce point décisif et déterminant que Socrate aurait même discrédité des sentiments aussi désintéressés que la bienveillance (*eunoia*), sous prétexte que la bienveillance qui n'est pas secondée par une compétence précise est par elle-même impuissante à rendre service et à se montrer utile. L'accusation formulée par Polycrate est d'une extrême gravité car elle revient à dire que Socrate, au mépris de la tradition et des coutumes, ne considérait pas que les parents fussent des *philoi*, à moins qu'ils ne fussent utiles les uns aux autres. De façon assez surprenante, en ce qu'elle risque de faire le jeu des accusateurs de Socrate, la réponse de Xénophon reconnaît sans détour le lien étroit que Socrate établissait entre la *philia* et l'utilité :

> « Je sais, pour ma part, qu'il a tenu ce langage au sujet des pères, des autres parents et des amis (φίλων) ; outre cela, il affirmait aussi qu'une fois que l'âme – le seul siège de l'intelligence – s'est enfuie, on s'empresse de faire disparaître le corps de l'être le plus cher. Il disait que chacun, de son vivant, retranche lui-même, ou fait retrancher par autrui, ce qui, dans ce corps qui est l'objet de toutes ses affections, lui paraît superflu et inutile (ἀνωφελές). Ainsi les hommes se coupent-ils eux-mêmes les ongles, les cheveux et les cals, ils permettent aux médecins de pratiquer des coupures et des brûlures, au milieu des peines et des souffrances, et ils croient même leur devoir un salaire en échange ; enfin, ils crachent la salive de leur bouche, le plus loin qu'ils peuvent, parce qu'elle ne leur est d'aucune utilité (ὠφελεῖ μὲν οὐδέν) à l'intérieur de la bouche, et qu'elle est même le plus souvent

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

> nocive (βλάπτει). Ce n'est donc pas pour enseigner à enterrer vivant son père, ou à se découper soi-même en morceaux, qu'il tenait ces propos, mais pour montrer que ce qui est dépourvu de raison (ἄφρον) ne mérite pas d'être considéré ; il encourageait à s'appliquer à être le plus avisé (φρονιμώτατον) et le plus utile possible (ὠφελιμώτατον), afin que, si l'on cherche la considération de son père, de son frère, ou de quelqu'un d'autre, l'on ne soit pas négligeant du fait que l'on se fie au lien de parenté, mais que l'on s'efforce d'être utile (ὠφέλιμος) à ceux dont on cherche la considération » [*Mémorables,* I 2, 53-55].

Bien que l'argumentation de ce passage soit passablement embrouillée[1], sa conclusion confirme que l'utilité était pour Socrate indispensable à l'amitié et que le savoir était la principale condition de l'utilité. Xénophon reconnaît en effet que ce qui est dépourvu de raison (*aphron*) ne mérite aucune considération et que c'est précisément la raison pour laquelle Socrate exhortait ses camarades à devenir les plus avisés et les plus utiles possible. Il faut cependant souligner que Xénophon renverse la perspective : alors que Polycrate reproche à Socrate d'inciter ses jeunes compagnons à rompre avec leurs parents si ces derniers se révèlent inutiles, Xénophon affirme que Socrate invitait ses jeunes compagnons à devenir avisés et utiles afin de mériter la considération de leurs parents, comme si les enfants, eux, ne pouvaient pas même songer à appliquer le critère de l'utilité aux liens de *philia* qui les unissent à leurs parents. Ne nous laissons pas abuser par ce qui a tout l'air d'un renversement opéré à des fins apologétiques. Il n'y a en effet rien de subversif à inciter les enfants à devenir avisés et utiles afin de mériter l'affection de leurs parents, alors que les encourager à rompre avec leurs parents si, après examen, il s'avérait qu'ils ne leur servent à rien peut à juste titre alarmer l'opinion publique. Or si Socrate faisait de l'utilité la condition *sine qua non* de la *philia*, il n'y a aucune raison pour que l'application de ce critère soit à sens unique, c'est-à-dire limitée à un seul des deux membres d'une relation de *philia*, de sorte que rien n'exclut, du moins *a priori*, que les parents soient également soumis au réquisit de l'utilité.

Cette analyse est d'une certaine façon confirmée par les deux entretiens qui portent sur les relations familiales, soit l'entretien sur les rapports mère/fils [II 2] et celui sur les frères [II 3]. Dans le premier entretien, Socrate essaie de convaincre son propre fils, Lamproklès, qui se répand en récriminations contre sa mère, Xanthippe, qu'il a tort de se plaindre de son caractère acariâtre. Si on lit cet entretien à la lumière de l'accusation de Polycrate, il est clair que l'intention de Xénophon est de montrer que Socrate, loin d'encourager son fils à rompre avec sa mère, bien qu'il formule lui-même ailleurs les mêmes reproches à l'endroit de Xanthippe [*Banquet*, II 10], s'applique au contraire à lui démontrer à quel point sa mère lui a été dévouée

1. Pour une analyse détaillée de ce passage, et des passages parallèles qui permettent de l'éclairer, voir Dorion [2000, p. 23, note 162 et p. 24, note 164].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

et serviable, de sorte qu'il a tort d'entretenir des griefs à son endroit. Il est révélateur que Socrate, plutôt que d'exhorter son fils à devenir utile afin de mériter la *philia* de sa mère, insiste sur les innombrables services que Xanthippe lui a rendus, ce qui la rend digne de l'affection de son fils. Cela confirme que la position de Socrate, concernant le fondement des liens de *philia* entre les parents et les enfants, consiste à examiner les services reçus de part et d'autre. Dans le cas présent, Lamproklès n'est pas justifié à se plaindre de Xanthippe, car l'affection maternelle a ceci de particulier, par rapport aux autres relations de *philia*, qu'elle donne sans compter et sans attendre quoi que ce soit en échange. Alors que les autres relations d'amitié doivent satisfaire à la règle de la réciprocité des bienfaits[2], la *philia* d'une mère pour son enfant est inconditionnelle et ne s'attend pas à être payée de retour [II 2, 5]. Dans l'entretien suivant [II 3], Socrate s'efforce de ramener Chérécrate à de meilleurs sentiments à l'endroit de son frère aîné, Chéréphon. Là encore, Socrate n'est pas présenté sous les traits d'un dangereux penseur qui œuvre à la dissolution des liens de *philia*, puisqu'il s'emploie au contraire à les raffermir. Il n'empêche que son principal argument pour justifier le maintien des liens de *philia* entre les deux frères est, encore et toujours, l'argument de l'utilité. Cet entretien se termine en effet par une longue tirade où Socrate, lyrique, soutient que l'utilité réciproque des frères est l'œuvre de la Providence divine et qu'elle surpasse, sur le plan de l'entraide, la coopération que l'on observe entre des organes jumeaux tels que les pieds, les mains et les yeux :

> « Présentement, poursuivit-il, vous êtes disposés l'un envers l'autre comme si les mains, que le dieu a faites pour qu'elles s'entraident, étaient détournées de ce but et avaient pour objectif de se gêner mutuellement, ou comme si les pieds, qu'une faveur divine a conçus dans un but de coopération, boudaient cet objectif pour se faire des crocs-en-jambe. Ne serait-ce pas le comble de l'ignorance et de la démence que d'utiliser pour nuire ce qui a été fait pour être utile (ἐπ' ὠφελείᾳ) ? À mon avis, le dieu a conçu les frères en vue d'une entraide plus étroite (ἐπὶ μείζονι ὠφελείᾳ ἀλλήλοιν) que celle qui règne entre les mains, les pieds, les yeux et les autres organes jumeaux dont il a doté les hommes. En effet, s'il fallait que les mains saisissent en même temps des objets distants l'un de l'autre de plus d'une brasse, elles en seraient incapables, les pieds ne pourraient pas non plus se diriger en même temps vers des objets qu'une brasse sépare l'un de l'autre, et les yeux, qui passent pour avoir la plus grande portée, ne pourraient pas non plus voir simultanément les faces avant et arrière d'objets encore plus rapprochés l'un de l'autre, tandis que deux frères qui s'aiment, même s'ils sont très éloignés l'un de l'autre, peuvent agir en même temps pour leur avantage (ἐπ' ὠφελείᾳ) mutuel » [*Mémorables*, II 3, 18-19].

2. Voir *Mémorables,* II 1, 28 ; II 6, 4 ; IV 4, 24 ; et aussi *Économique*,V 12.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

On comprend sans peine qu'il aurait été suicidaire, sur le plan apologétique, de montrer Socrate en train d'œuvrer à la rupture des liens de *philia* entre parents, sous prétexte qu'ils ne satisfaisaient pas au critère de l'utilité. Le risque encouru est cependant beaucoup moins considérable si la rupture intervient entre deux amis plutôt qu'entre deux parents. C'est précisément cette éventualité que Socrate évoque et justifie au chapitre 5 du livre II, alors qu'il s'entretient avec Antisthène sur le thème de l'abandon des amis. Comme Socrate estime que les amis ont le devoir d'être utiles l'un pour l'autre, il leur reconnaît également une *valeur* qui correspond précisément à leur degré d'utilité. Ce n'est pas en un sens symbolique ou métaphorique que Socrate parle de la *valeur* d'un ami, puisqu'il invite lui-même les hommes à s'examiner afin de déterminer, au vu de leur utilité, quelle est leur valeur marchande[3] :

> « Antisthène, demanda-t-il, y a-t-il un prix pour les amis, comme il y en a un pour les esclaves ? Parmi les esclaves, en effet, l'un vaut bien deux mines, un autre pas même une demi-mine, celui-ci vaut cinq mines, celui-là jusqu'à dix. On dit que Nicias, le fils de Nicératos, a déboursé un talent pour un esclave chargé de surveiller ses mines d'argent. C'est donc cela que j'examine, poursuivit-il, à savoir si les amis ont une valeur marchande, comme les esclaves. – Bien sûr, par Zeus, répondit Antisthène. Pour ma part, en tout cas, je préférerais qu'un tel devienne mon ami plutôt que d'avoir deux mines, mais tel autre je ne l'estimerais même pas à une demi-mine, tandis que je donnerais jusqu'à dix mines pour celui-ci et que je consacrerais toutes mes richesses et tous mes efforts à faire de celui-là mon ami » [*Mémorables*, II 5, 2-3].

Il s'ensuit logiquement que si un ami est dépourvu de toute valeur, il mérite le sort réservé à tout ce qui est inutile, c'est-à-dire d'être abandonné[4] :

> « Eh bien, répondit Socrate, s'il en est ainsi, chacun ferait bien d'examiner lui-même quel est le prix qu'il se trouve avoir aux yeux de ses amis, et de s'appliquer à acquérir la plus grande valeur possible, afin que ses amis soient moins tentés de l'abandonner. En effet, poursuivit-il, j'entends souvent dire à l'un qu'il a été abandonné par son ami, et à un autre qu'il s'est vu préférer une mine par l'homme qu'il croyait être son ami. Toutes les histoires de ce genre me font demander si, de même que l'on met en vente un mauvais esclave et que l'on s'en défait à n'importe quel prix, il n'est pas pareillement tentant de se débarrasser d'un mauvais ami lorsqu'on peut en obtenir un montant supérieur à sa valeur. Car je vois que, lorsqu'ils sont utiles (χρηστούς), les esclaves ne sont pas bradés ni les amis abandonnés » [*Mémorables,* II 5, 4-5].

3. Sur la valeur marchande des amis, voir aussi II 10, 4.

4. Dans sa réplique à Polycrate que nous avons citée plus haut, Xénophon explique qu'il en va des amis inutiles comme des parties du corps (ongles, cheveux, salive, etc.) qui n'ont plus aucune utilité : ils méritent d'être rejetés [I 2, 54-55].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

La réponse de Xénophon à l'accusation de Polycrate couvre l'ensemble du livre II, qui est entièrement consacré à la défense et à l'illustration de la conception socratique de l'amitié. Ce livre permet de mieux comprendre la façon dont Socrate articule l'une à l'autre l'utilité et l'amitié. Comme le livre II se compose de dix entretiens distincts qui n'ont en apparence aucun lien entre eux, l'interprète peut se croire autorisé à isoler certains passages et à les interpréter comme s'ils se suffisaient à eux-mêmes, indépendamment des autres entretiens qui composent le livre II. On pourrait ainsi citer de nombreux passages du livre II qui insistent sur l'utilité de l'amitié et des amis, comme si l'utilité, envisagée en elle-même indépendamment de toute considération morale, suffisait à justifier, voire à fonder l'amitié. C'est ce que l'on serait tenté de conclure à la lecture notamment du passage suivant : « Quel est le bien (κτῆμα) qui pourrait souffrir la comparaison avec un bon ami ? Quel cheval, ou encore quel attelage est aussi utile (χρήσιμον) qu'un ami serviable (χρηστός) ? Quel esclave est aussi dévoué et fidèle ? Quel autre bien (ἄλλο κτῆμα) a une utilité aussi étendue (πάγχρηστον) ? » [II 4, 5]. Ce sont des passages de ce genre qui ont inspiré à certains commentateurs des jugements acerbes sur Xénophon. Léon Robin par exemple, n'a pas hésité à traiter Xénophon de « bigot retors et utilitaire mesquin » [1973, p. 185] et à lui prêter un « utilitarisme impitoyablement terre à terre » [1942, p. 120-121]. Mais gardons-nous de porter des jugements précipités car la position de Socrate[X], concernant l'amitié, est moins simpliste qu'il n'y paraît. C'est d'ailleurs le cas du passage, en apparence navrant, qui vient d'être cité. Le fait même que Socrate n'hésite pas à comparer l'utilité d'un ami à celle d'un cheval invite au sarcasme et renforce la conviction que Xénophon n'est décidément pas un philosophe. Or cette comparaison n'est pas aussi consternante ou déplacée qu'on est tenté de le croire, pour peu que l'on rappelle que selon la tripartition des biens qui est adoptée par de nombreux philosophes grecs – biens de l'âme, biens du corps et biens extérieurs –, un ami est un bien (*ktêma*) extérieur[5], au même titre que les animaux. Et comme les animaux constituent l'un des principaux éléments de la richesse matérielle, les amis ne peuvent rivaliser avec les animaux, sous le rapport de la valeur, que s'ils les surpassent en utilité. Qui plus est, bien que l'utilité des amis consiste souvent, comme celle des animaux, en l'aide qu'ils apportent à l'exécution de certaines tâches matérielles, elle peut aussi avoir, contrairement à l'utilité des animaux, une dimension éthique et politique, par exemple lorsqu'on peut compter sur le soutien et la collaboration de ses amis en vue de la conquête ou de l'exercice du pouvoir[6].

La principale question qui se pose à l'interprète, me semble-t-il, est de déterminer si Socrate[X], en faisant de l'utilité une caractéristique essentielle de l'amitié, plaide en faveur d'une amitié purement utilitaire, à la façon de

5. *Cf.* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX 9, 1169b10.

6. *Cf. Mémorables*, II 4, 6 ; II 6, 25 ; III 6, 2 ; III 7, 9 ; et *Banquet*, VIII 38.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

l'amitié fondée sur l'utilité, plutôt que sur la vertu, qu'identifie Aristote[7]. Si l'on se garde de juger la conception socratique de l'amitié d'après quelques passages isolés, et que, tenant compte de l'ensemble des *Mémorables*, on s'efforce plutôt de reconstituer, à la façon d'un puzzle, la doctrine socratique de l'amitié, on constate que Xénophon, loin de dissocier l'utilité de la vertu, la présente au contraire comme un effet de la vertu, de sorte que si l'amitié est utile, c'est d'abord et avant tout en raison de la vertu de ceux qui nouent entre eux des liens d'amitié. Aristote est lui-même soucieux d'intégrer l'utilité à l'amitié vertueuse : après avoir distingué, dans un premier temps, les formes inférieures d'amitié (utilité, plaisir) de la seule forme d'amitié véritable, soit celle qui est fondée sur la vertu, Aristote prend soin de préciser que l'amitié vertueuse est également source de plaisir et d'utilité[8] ; bien sûr, il s'agit d'un plaisir qui est d'une nature plus élevée que le plaisir sensuel recherché par ceux qui s'unissent à cette fin, et, pareillement, d'une utilité qui est inassimilable au profit matériel poursuivi en commun par ceux qui s'associent dans ce but[9]. C'est également là, pourrait-on dire, la position « officielle » de Socrate^{X} ; cela dit, il n'est pas sûr, comme nous le verrons, que les arguments avancés pour étayer cette position suffisent à dissiper les doutes de ceux qui considèrent que c'est en réalité l'utilité qui est, à elle seule, le véritable critère de l'amitié.

En tout premier lieu, il ne fait aucun doute, pour Socrate^{X}, que l'amitié véritable n'est possible qu'entre hommes vertueux [*Mémorables*, II 6, 14 *sq*.]. Or le fondement de la vertu est identique à celui de l'amitié, à savoir la maîtrise de soi (*enkrateia*) à l'endroit des plaisirs corporels (boisson, nourriture, sexualité et sommeil). Et c'est également l'*enkrateia*, fondement commun de la vertu et de l'amitié, qui est à la source de l'utilité, qu'il s'agisse de l'utilité à l'égard de soi, des amis ou de la cité. L'utilité de l'amitié ne serait donc qu'une application parmi d'autres d'une utilité plus générale dont la condition relève de l'éthique, puisque l'*enkrateia* est le fondement de cette utilité. Telle est, dans ses grandes lignes, l'argumentation qui permettrait à Socrate^{X} d'affirmer que l'utilité à laquelle doit satisfaire l'amitié n'est pas extrinsèque à la sphère de la moralité, puisque la condition de l'utilité est le fondement même de la vertu, à savoir l'*enkrateia*. Si l'on veut déceler les failles de cette argumentation, il est nécessaire d'en reproduire les principales étapes de façon plus détaillée. La maîtrise de soi est le fondement de la vertu[10] en ce sens qu'elle en est la condition d'acquisition. L'*enkrateia*

7. *Cf. Éthique à Nicomaque*, VIII 2-3.

8. *Cf. Éthique à Nicomaque*, VIII 4, 1156b13-16.

9. Sur l'utilité de la vertu, pour soi et pour autrui, *cf. Éthique à Nicomaque*, IX 8, 1169a6-13.

10. *Cf.* I 5, 4-5 : « N'est-ce pas un devoir pour tout homme qui regarde la maîtrise de soi comme le fondement de la vertu, de l'affermir d'abord dans son âme ? Car qui pourrait, sans elle, apprendre quelque chose de bien et le pratiquer d'une façon qui en vaille la peine ? »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

est en effet la condition préalable à tout apprentissage et à tout exercice de nature à favoriser la genèse et l'épanouissement de la vertu. Ce n'est qu'une fois que l'âme est en pleine possession d'elle-même, et qu'elle domine les plaisirs qui la pressent de les satisfaire, que toutes les conditions sont réunies pour qu'elle acquière le savoir qui lui assurera un comportement vertueux. Comme l'acquisition de la vertu suppose de l'effort, de l'application et de l'étude [*Mémorables*, III, 9, 2-3], et que l'homme esclave des plaisirs corporels ne retire aucun plaisir de cette discipline *ascétique*, l'*enkrateia* apparaît clairement comme la condition préalable à l'acquisition de la vertu. Or l'*enkrateia* est également une condition *sine qua non* de l'amitié. C'est en effet la toute première qualité que l'on doit rechercher chez l'homme dont on souhaite devenir l'ami, et celui qui en est dépourvu ne mérite pas que l'on songe à se lier avec lui :

> « J'avais aussi le sentiment que pour déterminer quelles personnes méritent qu'on se les fasse pour amis, il [*scil.* Socrate] donnait de sages conseils en tenant les propos suivants : "Dis-moi Critobule, demanda-t-il, si nous avions besoin d'un bon ami, que nous faudrait-il d'abord considérer ? Ne devons-nous pas chercher, en tout premier lieu, celui qui commande à son ventre, à sa passion de boire, à son penchant pour l'amour, au sommeil et à la paresse ? Car celui qui est à la merci de ces passions n'est pas en mesure d'accomplir son devoir, pas plus envers lui-même qu'à l'endroit d'un ami. – Par Zeus, il n'en est certainement pas capable, répondit-il. – Eh bien, es-tu d'avis que nous devons nous tenir à distance de celui qui est asservi par ces passions ? – Tout à fait, acquiesça-t-il" » [*Mémorables*, II 6, 1-2].

Le rôle de fondement dévolu à l'*enkrateia*, en ce qui a trait à l'amitié, est également souligné dans le premier chapitre du livre II, alors que Socrate s'efforce de convaincre Aristippe de renoncer à sa vie dissolue. Dans chacune des deux parties qui composent ce chapitre, soit l'entretien entre Socrate et Aristippe [II 1, 1-20] et l'apologue de Héraklès à la croisée des chemins [II 1, 21-34], le personnage qui incarne l'*akrasia* vit en marge de sa communauté d'appartenance : Aristippe refuse la citoyenneté et revendique le statut d'étranger partout où il vit [II 1, 13], tandis que le Vice, qui est une déesse, a été exclu de la communauté des dieux [II 1, 31].

Enfin, l'*enkrateia* est également la condition de l'utilité. L'homme dépourvu d'*enkrateia* se fait du tort car ses désirs incontrôlés le poussent inévitablement à commettre des actions qui se retournent contre lui. Sans la maîtrise de ses désirs et de ses passions, l'homme ne peut pas être utile à lui-même. Cette utilité s'étend ensuite, grâce à l'exercice de la vertu ou des compétences acquises, à sa propre maison (donc à la famille), à ses amis et, enfin, à la cité et à ses concitoyens. Il y a dans les écrits socratiques de Xénophon de nombreux passages[11] qui présentent clairement l'*enkrateia*

11. *Cf.* I 2, 22-23 ; I 5, 3 ; I 6, 9 ; II 1, 17 ; II 6, 1 ; II 1, 19 ; IV 2, 11 ; IV 5, 3-6 ; IV 5, 10.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

comme la condition de toute utilité, que ce soit envers soi-même ou à l'égard d'autrui (famille, amis, cité). Une question ici se pose : n'est-ce pas le savoir, ou la compétence technique, plutôt que l'*enkrateia*, qui est présenté en I 2, 51-55 comme la condition de l'utilité indispensable à l'amitié ? La position de Xénophon serait-elle, sur ce point, incohérente ou flottante ? Je ne le crois pas. Dans la mesure où l'*enkrateia* est non seulement le fondement de la vertu, mais la condition préalable à tout apprentissage digne de ce nom[12], elle est donc également la condition de l'acquisition des compétences techniques. Il s'ensuit que les amis utiles grâce à leurs compétences techniques sont nécessairement maîtres d'eux-mêmes.

À ce stade de l'analyse, il semblerait que la conception socratique de l'amitié, chez Xénophon, soit irréductible au type d'amitié dont l'unique fondement est l'utilité, puisque l'utilité est une conséquence ou un résultat du caractère vertueux des hommes qui deviennent amis. Si l'on conserve néanmoins l'impression que l'amitié, pour Socrate^{X}, obéit d'abord au critère de l'utilité, c'est en vertu de trois raisons que j'exposerai suivant un ordre croissant d'importance.

a) Xénophon ne rappelle pas nécessairement, dans chacun des entretiens qui portent sur l'amitié, que celle-ci n'est possible qu'entre hommes vertueux et que l'utilité présuppose la vertu. Étant donné qu'il illustre l'utilité de l'amitié à partir d'exemples qui mettent surtout l'accent sur le profit matériel et les avantages immédiats que des hommes peuvent espérer en nouant entre eux des liens d'amitié, Xénophon donne ainsi à son lecteur l'impression que la vertu n'est pas indispensable à l'amitié et que la principale, voire l'unique motivation des liens d'amitié est la recherche de la satisfaction des intérêts personnels.

b) Socrate soutient que l'amitié est naturelle, mais la justification qu'il donne du caractère naturel de l'amitié donne à penser, une fois de plus, que c'est surtout pour satisfaire leurs intérêts personnels que les hommes nouent entre eux des liens d'amitié : « Les hommes sont naturellement (φύσει) portés à l'amitié : ils ont en effet besoin les uns des autres, ils se prennent en pitié, ils se rendent service en collaborant ; ils en sont conscients, ce qui leur fait éprouver de la reconnaissance les uns pour les autres » [II 6, 21]. Si l'amitié est naturellement fondée dans le besoin[13] et que les hommes ont par nature intérêt à s'entraider, sans qu'il semble

12. *Cf.* I 5, 4-5 (citation à la note 10 *supra*).

13. Épicure considère également que l'amitié tire son origine de l'utilité [*Sentences Vaticanes*, 23]. Cicéron conteste le point de vue suivant lequel l'amitié tire son origine du besoin qu'ont les hommes les uns des autres [*cf. De amicitia*, VIII 26-27 ; IX 29-30, 32 ; XIII 46] : non seulement l'amitié ne s'enracine pas dans le besoin, mais ce sont ceux qui ont le moins besoin des autres qui font les meilleurs amis [IX 29-30 ; XIV 51]. Il est remarquable que Cicéron conteste au nom de la nature une position qui, sans qu'il l'attribue expressément à Xénophon, lui ressemble néanmoins beaucoup, alors que Xénophon se réclame lui-même de la nature pour fonder sa position sur l'origine de l'amitié.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

nécessaire d'être au préalable vertueux pour être amis[14] et s'entraider, il semble difficile d'échapper à la conclusion que c'est uniquement l'utilité matérielle qui préside à la naissance des liens d'amitié. La lecture des chapitres 9 et 10 du livre II, où Xénophon rapporte comment Socrate a favorisé la naissance de liens d'amitié entre des hommes de conditions opposées, mais dont les intérêts matériels étaient complémentaires, renforce l'impression que l'amitié obéit d'abord et avant tout au réquisit de l'utilité. Il est difficile de ne pas éprouver un certain malaise à la lecture de ces deux chapitres. Ce malaise provient de ce que l'amitié entre Criton et Archédèmos [II 9], de même que l'amitié entre Diodore et Hermogène [II 10], est une relation mercantile et profondément asymétrique entre un homme riche (Criton, Diodore) et un homme dépourvu de ressources (Archédèmos, Hermogène) qui est prêt à vendre ses services en échange de ce qui suffira à assurer sa subsistance. Ce qui est au fondement de l'amitié entre Criton et Archédèmos, de même qu'entre Diodore et Hermogène, ce n'est donc pas la vertu, ni la communauté de goûts ou de sentiments, ni le fait que chacun perçoit l'autre comme son *alter ego*, mais tout simplement l'utilité réciproque et la complémentarité d'intérêts. Les amitiés décrites aux chapitres 9 et 10 illustrent à la perfection ce jugement d'Aristote : « C'est l'amitié basée sur l'utilité (διὰ τὸ χρήσιμον) qui, semble-t-il, se forme le plus fréquemment à partir de personnes de conditions opposées (ἐξ ἐναντίων) : par exemple l'amitié d'un pauvre pour un riche[15] ». Or comme « ceux dont l'amitié réciproque a pour source l'utilité (διὰ τὸ χρήσιμον) ne s'aiment pas l'un l'autre pour eux-mêmes, mais en tant qu'il y a quelque bien qu'ils retirent l'un de l'autre[16] », ce type d'amitié ne survit pas, en règle générale, à la disparition de l'avantage immédiat que chacun tire de l'autre. L'un des deux en vient-il à ne plus présenter l'utilité qu'il offrait au départ, l'amitié s'évanouit aussitôt. La déception que l'on éprouve à la lecture des chapitres 9 et 10 vient de ce que Xénophon ne parvient pas à nous convaincre, ni même à laisser entendre, que l'amitié entre Criton et Archédèmos, de même que l'amitié entre Diodore et Hermogène, ait un autre fondement que l'utilité réciproque et qu'elle puisse survivre à des coups du sort ou à des revers de fortune qui priveraient l'un ou l'autre de ces amis de l'utilité qu'il représentait pour l'autre. Sévère, Aristote n'a pas tort d'affirmer que « l'amitié basée sur l'utilité (διὰ τὸ χρήσιμον) est celle d'âmes mercantiles[17] ».

c) Une analyse plus serrée des raisons que Socrate[X] avance pour fonder la vertu et l'utilité sur l'*enkrateia* révèle que ce n'est pas l'utilité qui

14. Si la vertu est indispensable à l'amitié, le Vice ne devrait pas avoir d'amis ; or la Vertu elle-même reconnaît que le Vice a des amis [II 1, 30] !

15. *Éthique à Nicomaque*, VIII 10, 1159b12-13 (traduction Tricot).

16. *Éthique à Nicomaque*, VIII 3, 1156a10-12 (traduction Tricot).

17. *Éthique à Nicomaque*, VIII 7, 1158a21 (traduction Tricot).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

découle de la vertu, mais au contraire le bien qui est défini par rapport à l'utilité. La faille dans la position de Socrate réside sans doute dans le fait que l'*enkrateia*, considérée en elle-même, n'est pas un savoir moral et qu'elle n'est donc pas en mesure de déterminer ce qu'est le bien et ce qui mérite d'être poursuivi. Autrement dit, si l'*enkrateia* est le fondement de la vertu, sans être elle-même un savoir, d'où vient que Socrate[X] est persuadé que l'on doit se maîtriser à l'égard des plaisirs corporels et que cette maîtrise est la condition d'une vie bonne et vertueuse ? Est-ce parce qu'il a eu l'occasion de constater que l'absence de maîtrise de soi (*akrasia*) est nuisible et funeste, et que la maîtrise de soi, au contraire, est bonne, c'est-à-dire utile et profitable ? Si tel est le cas – et l'on voit mal comment il pourrait en être autrement –, il en résulte non seulement qu'une certaine conception du bien est en réalité préalable à la décision philosophique de fonder la vertu sur l'*enkrateia*, auquel cas l'*enkrateia* peut difficilement être le fondement de la vertu, mais aussi, ce qui est encore plus fâcheux, que le bien est lui-même conçu et défini en fonction de l'utilité, de sorte que le véritable fondement de la vertu, de la vie bonne et, partant, de l'amitié serait en dernière analyse l'utilité elle-même. Cette analyse est confirmée par la définition du bien, et celle du beau, que l'on trouve au livre IV des *Mémorables* :

> « Euthydème, doit-on aussi enquêter sur le bien (τἀγαθόν) de cette façon ? – Comment ? demanda-t-il. – À ton avis, la même chose est-elle utile (ὠφέλιμον) à tous ? – Non, je ne le crois pas. – Mais quoi ? N'es-tu pas d'avis que ce qui est utile (ὠφέλιμον) à l'un est parfois nuisible (βλαβερόν) à l'autre ? – Tout à fait, répondit-il. – Affirmerais-tu que le bien est quelque chose d'autre que l'utile (τὸ ὠφέλιμον) ? – Non, répondit-il. – L'utile (τὸ ὠφέλιμον) est donc bon pour celui auquel c'est utile (ὠφέλιμον) ? – C'est mon avis, répondit-il. – Et le beau, pourrais-tu le décrire autrement ? Ou bien pourrais-tu me citer un beau corps, ou un bel instrument, ou quoi que ce soit d'autre, que tu crois être beau relativement à toutes choses ? – Par Zeus, j'en suis incapable, répondit-il. – Est-il bien de se servir de chaque chose en vue de l'usage pour lequel elle est utile (χρήσιμον) ? – Tout à fait, répondit-il. – Une chose est-elle belle pour un autre usage que celui pour lequel il est bien de s'en servir ? – Pour aucun autre usage, répondit-il. – L'utile (τὸ χρήσιμον) est donc beau pour l'usage en vue duquel il est utile (χρήσιμον) ? – Oui, à mon avis, répondit-il » ([IV 6, 8-9].

Comme le bien et le beau se déterminent par rapport à l'utilité, celle-ci paraît être le critère décisif de la réflexion éthique de Socrate. Enfin, la tentative de Socrate[X] de faire reposer l'utilité et la vertu sur un autre fondement, en l'occurrence l'*enkrateia*, a tout l'air d'une entreprise incohérente, puisque la préséance accordée à l'*enkrateia* repose elle-même, en définitive, sur la considération de son utilité.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Amitié, savoir et utilité d'après le *Lysis*

Nous avons vu, au début de la section précédente, que Polycrate avait reproché à Socrate de soutenir que les liens de *philia* entre les enfants et leurs parents ne devaient pas être tenus pour automatiques ni définitivement acquis, puisqu'ils pouvaient être rompus et révoqués s'il s'avérait que les parents étaient en réalité inutiles à leurs enfants. La *philia* pour un être serait ainsi conditionnelle et proportionnelle à l'utilité de cet être. Plutôt que de s'attaquer directement à cette accusation dirigée contre Socrate, la position de Xénophon, telle qu'elle est développée dans sa réplique à Polycrate [I 2, 53-55] et dans les entretiens sur le thème de la *philia* au livre II des *Mémorables*, revient en fait à confirmer que Socrate subordonnait la *philia* à l'utilité, de sorte que rien n'empêche, ainsi que Xénophon le reconnaît tacitement, que Socrate ait réellement pu encourager ses jeunes disciples à retirer leur *philia* à des parents jugés inutiles. Les commentateurs ne se sont pas avisés, sauf erreur de ma part, que la critique de Polycrate est confirmée non seulement par les aveux de Xénophon dans les *Mémorables*, mais aussi par l'argumentation que Platon prête à Socrate dans le *Lysis*, plus particulièrement à l'occasion du premier entretien entre Socrate et le jeune Lysis [207d-210e].

On ne saurait trop insister sur l'importance de cet entretien car il contient déjà, *in nucleo*, les principaux éléments de la conception socratique de l'amitié[18]. Socrate cherche à faire comprendre à Lysis qu'il n'obtiendra la confiance, l'affection et la *philia* des autres hommes, qu'il s'agisse de ses parents, de ses concitoyens ou même du Grand Roi, qu'à la condition qu'il leur soit utile en quelque chose. Or pour être utile aux autres, il faut au préalable acquérir un savoir dont l'exercice leur rendra service. C'est pourquoi Socrate exhorte Lysis à devenir savant :

> « Pourrons-nous être chers (φίλοι) à quelqu'un, et quelqu'un pourra-t-il nous aimer dans les domaines où nous ne serons d'aucune utilité (ἀνωφελεῖς) ? – Bien sûr que non, répondit-il. – Par conséquent, ni ton père ne t'aime dans la mesure où tu es inutile (ἄχρηστος), ni personne n'aime qui que ce soit d'autre pour autant qu'il est inutile. – Il ne semblerait pas, répondit-il. – Il en résulte que si tu deviens savant (σοφός), mon enfant, tous te seront amis (φίλοι) et tous te seront apparentés (οἰκεῖοι), car tu seras utile et bon (χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθός) ; sinon, personne ne sera ton ami, ni ton père, ni ta mère, ni tes parents (οἰκεῖοι) » [210c-d].

Le parallèle entre ce passage et *Mémorables*, I 2, 55 est frappant et il est tentant de conclure, au vu des recoupements entre ces deux textes, que les deux Socrate soutiennent la même position, à savoir que l'on ne peut

18. *Cf.* Gonzalez [1995, p. 73 ; 2000, p. 379 ; et Narcy, 1997, p. 215-217].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

aimer que ce qui nous est utile, et que l'utilité d'un être dépend elle-même de ses connaissances. Mais il me paraît nécessaire, avant de tirer quelque conclusion que ce soit à propos de ces deux passages, d'analyser en profondeur les thèmes qui leur sont communs[19].

1) Il est remarquable que l'exposé sur la *philia* débute, aussi bien dans le *Lysis* [207d-210e] que dans les *Mémorables* [II 2-3], par un entretien sur les relations familiales, plus particulièrement sur les relations parents-enfants. Pour les Grecs, les relations familiales ressortissent à la *philia* et les parents (père, mère, frères, sœurs, etc.) sont d'emblée considérés comme des *philoi*, de sorte qu'il ne faut pas s'étonner si un entretien sur la *philia* se penche sur les relations familiales. Mais alors que Xénophon considère que c'est au sein de la famille que l'on trouve les liens les plus étroits et les plus stables de *philia*[20], Platon considère au contraire que ce qui nous est le plus ami, c'est-à-dire le plus « parent » (*oikeion*), n'est pas à chercher du côté de la famille, mais du bien. Ce n'est certainement pas un hasard si Socrate affirme, en 210d, que les hommes qui recherchent l'amitié de Lysis lui seront également « apparentés » (*oikeioi*). Le terme *oikeion*, qui est ici traduit par « apparenté », désigne habituellement les proches, les parents, ceux qui appartiennent à la même *oikia* (« maison »). Or les parents passent encore pour être, à l'époque de Platon, les *philoi* par excellence. Le point de vue que Socrate esquisse, dans son premier entretien avec Lysis, et qu'il approfondira dans la suite du dialogue, est passablement subversif à l'endroit de la famille, puisque sa position consiste à dire que ce qui nous est véritablement *philon* et *oikeion*, ce ne sont pas nos parents (père et mère), ni notre famille, mais plutôt ce qui nous est plus profondément apparenté (*oikeion*), c'est-à-dire le savoir et ce qui en découle, soit le bien et l'utilité. Il ne faut donc pas s'offusquer de ce que Socrate affirme à Lysis que s'il ne devient pas savant (donc ni bon ni utile), personne ne sera son ami, pas plus son père que sa mère et ses autres parents (*oikeioi*). Le *Lysis* peut donc être lu, dans une large mesure, comme une tentative de substituer à une représentation traditionnelle de la *philia* une conception novatrice, voire subversive, où la *philia* a désormais pour condition ce qui nous est encore plus profondément apparenté que nos parents, à savoir la *sophia* et le bien[21].

19. L'analyse des thèmes 1) et 2) reprend certains éléments de mon introduction au *Lysis* [*cf.* Dorion, 2004, p. 175-180 et p. 183-185]. L'analyse des thèmes 3) et 4) est inédite.

20. *Cf.* Xénophon, *Hiéron*, III 7 : « Les amitiés qui semblent les plus stables sont, n'est-ce pas ?, celles des parents pour leurs enfants, des enfants pour leurs parents, des frères pour leurs frères, des femmes pour leurs maris, et des camarades pour leurs camarades » (traduction Chambry). Il ne fait aucun doute que cette énumération obéit à un ordre décroissant d'importance, ainsi que le confirme la succession des entretiens consacrés à la *philia* au livre II des *Mémorables*, où Xénophon étudie tour à tour les relations entre parents et enfants [II 2], entre frères [II 3] et, enfin, entre camarades [II 4-10].

21. *Cf.* Gonzalez [1995, p. 74 ; 2000, p. 382-383].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

2) D'aucuns[22] se refusent à croire que Socrate parle sérieusement lorsqu'il prévient Lysis que son père et sa mère lui retireront leur affection s'il ne devient pas savant, bon (à quelque chose) et utile. Or le fait même que Socrate[X] exprime une position qui va dans le même sens nous autorise à considérer que Socrate est tout à fait sérieux lorsqu'il explique à Lysis qu'il ne sera le *philos* de personne, pas même de son père ou de sa mère, s'il ne s'applique pas à devenir savant[23]. Mais l'on ne doit pas s'arrêter là. Le parallèle avec les *Mémorables* invite également à considérer que la « menace » brandie par Socrate est réversible, c'est-à-dire que les parents de Lysis ne mériteront pas non plus la *philia* de leur fils s'ils se révèlent ignorants et inutiles. Nous avons vu que Polycrate reprochait à Socrate d'inciter ses disciples à soumettre leurs parents à l'examen afin de vérifier s'ils possèdent, ou non, les connaissances qui les rendraient utiles et sans lesquelles leurs enfants ne seraient plus tenus de leur témoigner de la *philia*. Or l'une des principales leçons du premier entretien avec Lysis est que le lien de parenté, considéré en lui-même, ne suffit pas à fonder la *philia* entre les parents et les enfants. Il faut qu'il s'y ajoute, et c'est là une condition essentielle de toute relation de *philia*, l'utilité fondée sur le savoir. Bien que cette conclusion ne soit pas tirée explicitement dans le *Lysis*, l'une des conséquences implicites de la position défendue par Socrate est que les parents ne méritent pas nécessairement la *philia* de leurs enfants. Certes, Socrate n'invite pas Lysis à retirer son affection à ses parents si ceux-ci se révélaient inutiles, mais il l'exhorte plutôt, au contraire, à devenir utile afin de mériter la *philia* de ses parents, comme si ces derniers, eux, étaient nécessairement utiles et méritaient d'emblée l'affection de leur fils. Sur ce point, Platon se montre aussi prudent que Xénophon : les deux Socrate considèrent uniquement la question de savoir comment les enfants peuvent se montrer dignes de la *philia* de leurs parents, et non pas si les parents méritent l'affection de leurs enfants. Cette dernière question, qui n'est pas soulevée directement dans le *Lysis*, découle cependant de la conclusion du premier entretien entre Socrate et Lysis. Si la condition *sine qua non* de toute *philia* est l'utilité fondée sur le savoir, il n'y a aucune raison que les parents soient soustraits à cette exigence, si bien qu'un enfant pourrait retirer à ses parents, pour peu qu'ils s'avèrent inutiles, la *philia* qu'il leur témoignait jusqu'alors[24].

3) La conclusion tirée par Socrate, en 210c – « il en résulte que si tu deviens savant, mon enfant, tous te seront amis et tous te seront apparentés, car tu seras utile et bon (χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθός) ; sinon, personne ne sera ton ami, ni ton père, ni ta mère, ni tes parents » –, doit être rapprochée de la conclusion du passage parallèle dans les *Mémorables* : « Il encourageait

22. *Cf.* Price [1989, p. 3], Smith-Pangle [2001, p. 312, note 12].
23. *Cf.* aussi Gonzalez [2000, p. 381, note 7].
24. *Cf.* aussi Gonzalez [2000, p. 383, p. 38].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

à s'appliquer à être le plus avisé (φρονιμώτατον) et le plus utile possible (ὠφελιμώτατον), afin que, si l'on cherche la considération de son père, de son frère, ou de quelqu'un d'autre, l'on ne soit pas négligeant du fait que l'on se fie au lien de parenté, mais que l'on s'efforce d'être utile (ὠφέλιμος) à ceux dont on cherche la considération. » En apparence, mais en apparence seulement, les deux Socrate semblent, pour une fois, souscrire à une position commune : c'est le savoir qui nous rend utile et qui, par le fait même, nous rend digne d'être un objet de *philia*. Nous avons vu que la véritable condition de l'utilité, pour Socrate^{X}, n'est pas le savoir, mais plutôt l'*enkrateia* qui est indispensable à son acquisition. Or le savoir, pour Socrate^{P}, n'est pas suspendu à l'*enkrateia*, ou à quelque autre condition que ce soit, de sorte qu'il paraît être le seul et unique fondement de l'utilité. En outre, et plus fondamentalement, le savoir utile auquel songe Socrate^{X} correspond aux différentes compétences techniques qui sont indispensables à la vie de la cité, alors que le savoir qui est à la source de l'utilité véritable, selon Socrate^{P}, est plutôt la connaissance morale, en particulier la connaissance du bien et du mal. Certes, Socrate^{P} donne lui-même en exemple des compétences techniques lorsqu'il s'évertue à faire comprendre à Lysis que c'est le savoir qui nous rend utile et digne d'être aimé [*cf.* 208a-210a]. Mais il ne faut pas perdre de vue que Lysis n'est qu'un jeune adolescent, âgé d'environ douze ans, et que Socrate choisit des exemples qui sont adaptés à son jeune interlocuteur. Cette différence entre les deux Socrate, en ce qui a trait au type de savoir qui est à la source de l'utilité, est en réalité une conséquence directe d'une autre différence entre eux : alors que pour Socrate^{P} la *sophia* est une connaissance morale qui joue un rôle architectonique, en ce qu'elle fixe les finalités que doivent poursuivre les autres techniques pour être utiles et pour contribuer au bien de la cité[25], Socrate^{X} ne définit pas la *sophia* comme une connaissance morale qui doit jouer un rôle architectonique du fait qu'elle porte sur le bien et le mal, mais plutôt comme une simple compétence dans un domaine particulier, de sorte qu'il y a autant de *sophiai* que l'on peut dénombrer de compétences distinctes [*Mémorables*, IV 6, 7]. Comme il n'y a aucun savoir architectonique qui surplombe les compétences particulières dans les différents domaines techniques, l'utilité que Socrate^{X} reconnaît au savoir est forcément liée à la possession et à l'exercice de ces compétences techniques.

4) Les deux Socrate associent étroitement la *philia* et l'utilité : l'objet d'amitié (*philon*) doit nécessairement être utile. On ne peut cependant pas encore conclure, sur la base de ce rapprochement, à l'identité des positions défendues par Socrate^{P} et Socrate^{X}, car il faut déterminer, au préalable, si les deux Socrate s'entendent à considérer que l'utilité envisagée en elle-même, indépendamment de la sphère de la moralité, est le critère déterminant de

25. Je commenterai cette position à l'occasion de la discussion du thème n° 4.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

l'amitié, ou si elle n'est pas plutôt une caractéristique du *philon* qui dépend d'une autre condition. Malgré tous les efforts déployés par Xénophon pour subordonner l'utilité à un principe qui relève de l'éthique, il semble que ce soit en définitive l'utilité qui préside souverainement à la naissance des liens d'amitié. En va-t-il également ainsi pour Socrate[P] dans le *Lysis* ? Certains commentateurs répugnent à accorder beaucoup d'importance à l'affirmation de Socrate, en 210d, sous prétexte que ce passage formulerait une conception utilitariste de l'amitié. À les en croire, il s'agirait d'un utilitarisme étroit que Platon rejette et qui serait d'ailleurs dépassé et surmonté dans la suite du dialogue[26]. Cette appréciation me paraît erronée pour différentes raisons. Premièrement, il est inexact d'affirmer que Socrate défend une conception étroitement utilitaire de la *philia*. Contrairement à ce que ces commentateurs[27] affirment ou insinuent, ce n'est pas l'utilité que Socrate présente comme le fondement de l'amitié, mais le savoir. Comme le savoir est à la source de tout ce qui est bon et utile, il est la condition de l'utilité. La préséance du savoir sur l'utilité est nettement affirmée dans un passage du *Charmide* où Socrate, en conclusion d'un long développement [171d-174d] consacré à la recherche de la connaissance qui assurera la bonne administration et le bonheur de la cité, subordonne l'utilité de toutes les sciences et de toutes les techniques à la connaissance du bien et du mal :

> « Espèce de fripouille, repris-je, tu [*scil.* Critias] me fais tourner en rond depuis un bon moment, en me dissimulant que ce n'est pas la vie conforme à la science qui fait que l'on agit bien et que l'on est heureux, ni l'ensemble de toutes les autres sciences, mais une seule et unique science, celle qui se rapporte au bien et au mal. Cela dit, Critias, si tu veux retrancher cette science des autres sciences, en quoi la médecine sera-t-elle moins en mesure de nous guérir, l'art du cordonnier de nous chausser, le tissage de nous habiller, l'art du pilote et celui du stratège d'empêcher que l'on perde la vie en mer ou à la guerre ? – En rien moins, répondit-il. – Or, mon cher Critias, ce qu'il y a de bien (τὸ εὖ) et d'utile (ὠφελίμως) en chacune de ces activités nous ferait défaut en l'absence de cette connaissance » [174c-d].

Sans la connaissance du bien et du mal, les différentes techniques n'en exécuteraient pas moins les tâches qui sont les leurs, conformément à leur compétence respective ; mais les artisans œuvrant dans ces différentes techniques seraient incapables, sans la connaissance du bien et du mal, de déterminer si les produits et les résultats de leur activité sont bons et utiles[28]. La véritable condition de l'utilité de tous les savoirs techniques, c'est la connaissance du bien et du mal, car c'est elle qui détermine ce qui est réellement utile à l'homme dans l'application des connaissances et

26. *Cf.* Hoerber [1959, p. 23], Vicaire [1963, p. 67], Kahn [1996, p. 282] et les auteurs mentionnés par Gonzalez [1995, p. 87, note 39].

27. *Cf.* notamment Vlastos [1973, p. 13].

28. Voir aussi 164b-c et Dorion [2004, p. 51-53].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

l'exercice des techniques. Le rôle qui est dévolu à la connaissance du bien et du mal dans le *Charmide* est tout à fait conforme à celui que Socrate prête à la forme du bien dans la *République* :

> « Tu m'as entendu exposer souvent qu'il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses *deviennent utiles et bénéfiques* (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται). Et tu ne doutes pas à présent que c'est là ce que je m'apprête à dire, en ajoutant pour te répondre que nous ne connaissons pas cette forme de manière satisfaisante. Or, nous ne la connaissons pas, dussions-nous connaître au suprême degré toutes les choses qui existent en dehors d'elle, tu sais que cette connaissance ne nous servirait à rien (οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος), de même que nous ne possédons rien sans la possession du bien. À moins que tu ne croies qu'il y ait avantage à posséder quelque chose que ce soit, qu'elle soit bonne ou non ? Ou encore à connaître toute chose sans connaître le bien, en se privant de la connaissance du beau et du bon[29] ? »

Si l'on comprend aisément que la connaissance du bien est le fondement de l'utilité des différentes vertus[30], il est cependant moins évident que l'utilité des différentes techniques dépende elle aussi de la connaissance du bien. Aristote n'a d'ailleurs pas hésité à contester que les différentes techniques aient besoin de connaître le bien pour être utiles et profitables aux hommes[31]. Quoi qu'il en soit, en définitive, des relations entre la connaissance du bien et l'utilité des techniques, la position de Socrate, telle qu'elle est développée dans le *Charmide* et la *République*, consiste clairement à ériger la connaissance du bien en condition de l'utilité de toutes choses.

La *sophia*, qui joue pour Socrate^{P} le même rôle que l'*enkrateia* pour Socrate^{X}, en ce qu'elle est non seulement le fondement de la vertu – la vertu est une connaissance –, mais aussi la condition de toute utilité (à l'endroit de soi-même, d'autrui et de la cité[32]), ne me paraît pas exposée aux mêmes objections que j'ai adressées plus tôt à l'*enkrateia*. En effet, alors que l'on peut reprocher à l'*enkrateia* d'être impuissante par elle-même à déterminer les raisons pour lesquelles il faut se maîtriser à l'endroit des plaisirs corporels, si bien que l'*enkrateia* semble en fait suspendue à l'utilité plutôt que d'en être la condition, la *sophia* semble en mesure de déterminer souverainement les conditions de l'utilité. C'est donc à tort que l'on impute à Platon une conception de la *philia* fondée sur l'utilité. Deuxièmement, la suite du dialogue confirme que l'objet de l'amitié doit nécessairement être

29. VI 505a-b (traduction Leroux) – c'est moi qui souligne.

30. Platon affirme à de nombreuses reprises que les vertus sont utiles [*cf. Criton*, 47a ; *Alcibiade*, 118a ; *Protagoras*, 332a ; *Charmide* 169b ; *Ménon* 87e, 88c-d, 89a].

31. *Cf. Éthique à Nicomaque*, I 4, 1096b35-1097a14.

32. *Cf.* 209a-d et Dorion [2004, p. 237, note 50].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

bon et utile, et que ces caractéristiques du *philon* sont étroitement liées au savoir[33].

Lorsqu'on passe en revue les trois raisons pour lesquelles la conception socratique de l'amitié, telle qu'elle est exposée dans les *Mémorables*, paraît subordonnée au critère de l'utilité, l'on s'aperçoit qu'aucune de ces raisons ne peut être retenue contre la doctrine de l'amitié exposée dans le *Lysis*. Voyons cela de plus près. 1) Alors que Socrate^{X} multiplie les exemples de situations concrètes où un ami peut se révéler utile sur le plan matériel, Socrate^{P} semble complètement indifférent, dans le *Lysis*, aux services et aux avantages pratiques que l'on est en droit d'attendre de la part de ses amis. La raison de cette indifférence tient sans doute 2) à ce que Socrate^{P}, contrairement à Socrate^{X}, ne considère pas que c'est le besoin *matériel* qui pousse les hommes à nouer entre eux des liens d'amitié. Selon Socrate^{P}, l'origine de la *philia* est plutôt le désir de combler la principale lacune dont nous sommes affligés, soit le douloureux manque que nous éprouvons sous le rapport du bien. Il ressort en effet des analyses tortueuses du *Lysis* que l'origine de la *philia* est l'aspiration au bien, que notre âme aime et désire comme une partie d'elle-même dont elle aurait été dépossédée [*cf.* 221d-e]. On comprend aisément, dans ces conditions, que les avantages matériels que l'on peut espérer d'une relation d'amitié comptent pour bien peu de chose, puisque l'objet de la *philia* est le bien et que son objectif est la réunification de l'âme avec cette partie d'elle-même, le bien, qui lui a été arrachée. Mais si l'objet de la *philia* est le bien, qu'a-t-on besoin d'amis en chair et en os ? Cette question soulève l'épineux problème, âprement débattu, de savoir comment s'articulent l'un à l'autre, chez Platon, l'aspiration au bien, conçu comme premier objet d'amour (*prôton philon*), et l'amour ou même l'amitié pour autrui. L'aspiration au bien exclut-elle que l'on puisse aimer autrui ? Peut-on réellement aimer autrui pour lui-même, ou bien n'est-il qu'un moyen, une étape ou un échelon dans l'ascension de l'âme vers le bien ? Selon cette dernière hypothèse, l'ami est utile non pas pour les avantages matériels qu'il procure, mais comme instrument dans la quête du bien[34]. Enfin, 3) alors que Socrate^{X} définit le bien et le beau par rapport à l'utile, et que l'utilité paraît être le critère déterminant auquel doit satisfaire l'amitié, Socrate^{P} rejette la définition du beau en termes d'utilité [*cf. Hippias majeur*, 295c-297e] et cherche à saisir le bien lui-même, indépendamment de toute détermination extrinsèque. En sa qualité de principe anhypothétique

33. Je me permets de renvoyer le lecteur aux analyses que j'ai consacrées à ces passages dans ma traduction annotée du *Lysis* [Dorion, 2004] ; voir surtout 204c [p. 230, note 12], 206b [p. 233, note 27], 209a [p. 237, note 47], 210b-c [p. 239, note 59], 214e, 215a-c [p. 192, p. 195-196], 217b [p. 249, note 133], 220c-d [p. 212 et p. 254, notes 162-163], 222b-c [p. 257, note 182].

34. Le cadre de cette étude ne me permet pas de fournir à ces questions une réponse appropriée qui soit à la mesure de la complexité du problème soulevé et qui tienne compte des nombreux rebondissements du débat auquel ce problème a donné lieu.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

[*cf. République*, VI 511b], c'est-à-dire inconditionné, le bien ne peut pas être suspendu à une condition qui en déterminerait la nature, qu'il s'agisse de l'utilité ou de toute autre condition. Certes, le bien est nécessairement utile[35], en ce qu'il permet de déterminer quelles sont les fins que doivent poursuivre l'ensemble des sciences et des techniques, mais il s'agit d'une utilité qui découle de sa nature et de sa fonction, et non pas d'une condition extrinsèque qui en détermine l'essence. Le caractère inconditionné du bien est également affirmé dans un important passage du *Lysis* [220c-e]. Si l'homme aspire au bien pour se libérer du mal dont il souffre, le bien n'est pas aimé pour lui-même, mais à cause du mal et en vue de sa suppression, de sorte que s'il arrivait, par hypothèse, que le monde fût entièrement délivré du mal, faudrait-il en conclure que le bien est désormais inutile et qu'il ne mérite plus d'être aimé ? Le rejet de cette conclusion par Socrate le conduit à justifier l'aspiration au bien à l'aide d'un nouvel argument qui en préserve le caractère inconditionné : ce qui rend le bien aimable n'est pas une condition extrinsèque à sa nature.

*

La différence que je me suis appliqué à mettre en lumière, en ce qui a trait au rôle que joue l'utilité dans les conceptions de l'amitié exposées dans les *Mémorables* et le *Lysis*, se vérifie également dans les portraits de Socrate qu'ont brossés Xénophon et Platon. L'auteur des *Mémorables* insiste sans relâche sur l'utilité de Socrate[36] et il prend également soin de le présenter comme un ami exemplaire, toujours prêt à rendre service à ses amis nécessiteux. Il est en effet révélateur que dans les entretiens [II 7-10] qui suivent le principal exposé sur l'amitié [II 6], l'utilité de Socrate consiste à venir en aide à des amis dans le besoin, comme si l'utilité de l'amitié visait d'abord et avant tout à soulager des besoins matériels. En sens inverse, Platon insiste beaucoup moins sur l'utilité de Socrate et il la rapporte toujours au soin de l'âme[37]. Socrate[P] n'en est pas moins l'ami par excellence, mais pour des raisons qui ne sont pas celles avancées par Xénophon. L'utilité de

35. Le lien entre le bien et l'utilité, que Socrate affirme en *Lysis* 210d, réapparaît de loin en loin dans plusieurs dialogues de Platon [*cf. Charmide*, 164b, 169b, 174c ; *Protagoras*, 333d-334a, 358b ; *Hippias majeur*, 296e, 303e ; *Gorgias*, 499d ; *Euthydème*, 280b, 292a, 292d ; *Ménon*, 87e, 96e-97a, 98c, 98e, 99b ; *République*, II 379b ; V 461a ; VI 505a-b ; X 608[e]].

36. *Cf. Mémorables*, I 4, 1 ; I 5, 1 ; I 6, 14, 15 ; I 7, 1, 5 ; II 1, 1 ; II 4, 1 ; II 5, 1 ; II 6, 1 ; II 7, 1 ; III 1, 1 ; III 6, 1 ; III 8, 1 ; III 10, 1 ; IV 1, 1 ; IV 3, 1 et 18 ; IV 4, 1 ; IV 4, 25 ; IV 5, 1 ; IV 6, 1 ; IV 7, 1 ; IV 8, 7 ; IV 8, 10-11 ; *Apologie*, 26 et 34.

37. L'utilité que Platon reconnaît à Socrate n'est pas étroitement pratique comme elle l'est souvent chez Xénophon ; dans l'*Apologie* [36c], Socrate affirme que « le plus grand service » qu'il rend à ses concitoyens consiste à faire en sorte qu'ils se soucient davantage de leur âme et de la vertu que de leur corps et de l'acquisition de richesses. Il ne s'agit donc pas d'un service sur le plan matériel.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Socrate[P] est conforme à sa conception de l'amitié ; ainsi devient-il l'ami de Lysis et de Ménexène à l'occasion d'un entretien où il les éveille à la nécessité de poursuivre le bien, et c'est précisément ainsi qu'il leur rend service, et non pas, comme Socrate[X], en prodiguant des conseils sur les moyens de surmonter des difficultés matérielles. Que Socrate[P] devienne souvent l'aimé de ses jeunes disciples, comme s'il incarnait lui-même le bien et le savoir dont il a fait naître le désir chez ses interlocuteurs, est peut-être l'indice qu'il en sait beaucoup plus, sur le bien, que ne le donne à penser sa célèbre déclaration d'ignorance.

Bibliographie

Dorion L.-A., Bandini M., 2000, *Xénophon : Mémorables*, tome I : *Introduction générale, Livre I* (introduction, traduction et notes par L.-A. Dorion ; texte établi par M. Bandini), Les Belles Lettres, Paris.

– 2004, *Platon : Charmide et Lysis*, GF-Flammarion, Paris.

Gonzalez F. J., 1995, « Plato's *Lysis :* an enactment of philosophical kinship », *Ancient Philosophy* (15), p. 69-90.

– 2000, « Socrates on loving one's own : a traditional conception of *philia* radically transformed », *Classical Philology* (95), p. 379-398.

Hoerber R. G., 1959, « Plato's *Lysis* », *Phronesis* (4), p. 15-28.

Kahn C. H., 1996, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge.

Narcy M., 1997, « Le socratisme du *Lysis* », *in* Giannantoni G., Narcy M. (sous la dir. de), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Naples, p. 205-233.

Price A. W., 1989, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.

Robin L., 1942, *La Pensée hellénique, des origines à Épicure*, PUF, Paris.

– [1923] 1973, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Albin Michel, Paris.

Smith Pangle L., 2001, « Friendship and human neediness in Plato's *Lysis* », *Ancient Philosophy* (21), p. 305-323.

Vicaire P., 1963, *Platon : Lachès et Lysis*, PUF, Paris.

Vlastos G., 1973, « Is the *Lysis* a vehicle of Platonic doctrine ? », *in Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, p. 35-37.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

JEREMY BENTHAM ET LE GOUVERNEMENT DES INTÉRÊTS

Christian Laval

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 289 à 306

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-289.htm

Pour citer cet article :

Christian Laval, « Jeremy Bentham et le gouvernement des intérêts », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 289-306.
DOI 10.3917/rdm.027.0289

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

JEREMY BENTHAM ET LE GOUVERNEMENT DES INTÉRÊTS

par Christian Laval

La question qui est au principe de la longue entreprise juridique, politique, linguistique et ontologique de Bentham est plus que jamais la nôtre, à l'époque du néolibéralisme : comment gouverner la société, selon quels objectifs, avec quels leviers si les individus qui la composent sont eux-mêmes gouvernés par leur intérêt privé ? L'affirmation pourra surprendre, surtout si l'on regarde cette œuvre selon le préjugé courant, comme un étrange fatras qui ajoute peu à ce qu'on sait généralement d'un auteur qui a fait de « l'utilité » le concept clé de la morale et de la politique. Mais que signifie exactement ce terme d'utilité, comment est-il employé, dans quel but, avec quelles conséquences ?

L'originalité de la réponse utilitariste consiste à définir et à déterminer l'intervention étatique et la nature des institutions à partir d'une mesure des effets qu'elles peuvent avoir sur le « bonheur du plus grand nombre », but prééminent du gouvernement[1]. Étant donné des individus de chair et de sang, dotés de corps sensibles, dont les relations sont d'abord fondées sur l'intérêt, comment convient-il d'organiser leurs rapports, selon quels principes intermédiaires, à l'aide de quel outillage institutionnel ? La réponse benthamienne, qui était déjà celle de son principal inspirateur Helvétius, est simple : c'est l'utilité générale seule, définie comme la somme des intérêts individuels, qui doit commander au gouvernement d'agir ou de ne pas agir et au législateur d'édicter telle loi, et non plus quelque principe extérieur à l'ordre immanent des actions humaines, principe divin ou droit naturel. Michel Foucault [2004] a fort bien souligné qu'avec Bentham s'affirmait plus nettement que chez d'autres auteurs de son temps ou d'une époque antérieure un gouvernement économique, expression à entendre non pas selon le canon dogmatique des physiocrates – qui voulaient que le despote éclairé obéisse à des lois naturelles et divines –, mais comme un gouvernement efficace qui cherche toujours à produire les plus grands effets au moindre coût, à maximiser la satisfaction des intérêts individuels pris comme agrégat. La question que se pose Bentham tout au long de sa vaste tentative de refonte du droit et des institutions n'est pas de savoir comment assurer et vérifier la conformité du droit positif à une quelconque liberté naturelle, à un droit inné imprescriptible, encore moins à un dogme religieux : elle porte sur les effets réels que peuvent avoir les lois, les peines et les récompenses, les dispositifs institutionnels, les mots utilisés. L'œuvre de Bentham peut ainsi

1. Sur les objectifs et les modes d'évaluation du gouvernement, *cf.* Jeremy Bentham, *First Principles Preparatory to Constitutional Code* [1989].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

se lire comme un travail continu d'analyse politique des institutions de son temps en termes d'efficacité, doublé de l'invention tout aussi débridée de dispositifs politiques les plus variés et d'innovations linguistiques. Qu'on n'y cherche pas un dogmatisme libéral, au-delà de propositions élémentaires sur les motifs physiologiques qui constituent l'énergie primaire de l'action humaine. Le tour de force de Bentham consiste plutôt à partir d'une proposition d'une extrême simplicité, et d'une très relative originalité à l'époque, selon laquelle l'homme est gouverné par ses sensations, pour élaborer un vaste plan de réformes institutionnelles et de réorganisation sociale dont le principe moteur et la matière première c'est *l'intérêt*.

La lecture de Bentham n'a pas pour seul enjeu la connaissance plus fine d'un utilitarisme que l'on voudrait tenir en respect dans la science sociale. Elle a aussi pour enjeu une meilleure compréhension des doctrines et pratiques gouvernementales actuelles, de leur logique comme de leurs incohérences et contradictions. En effet Bentham nous aide, indirectement sans doute, à saisir que la représentation que se donne le néolibéralisme, et à laquelle adhèrent sans doute nombre de ses adversaires, et qui en fait une doctrine pro-marché et anti-État, est beaucoup trop simple. La visée principale des politiques néolibérales n'est pas d'abord ou pas seulement la réduction du domaine de l'action publique et l'extension donnée à l'action privée ; elle se trouve plutôt dans la nature et l'objectif de l'intervention politique et législative dans les rapports sociaux. Cette politique qui se veut une action sur le jeu des intérêts et des forces à l'œuvre dans la société trouve précisément en Bentham l'un de ses principaux précurseurs.

Le principe d'utilité

Le principe du plus bonheur pour le plus grand nombre, autre nom du principe suprême qui doit commander le dispositif institutionnel[2], définit la mission du législateur. La formule fait clairement entendre l'impératif de maximisation qui s'impose au législateur et à l'État. Cette règle, qui est la formule générale de l'économie juridique et administrative, conduit à chercher toujours le plus grand effet positif, quel qu'il soit, à l'aide des moyens les plus restreints, les plus frugaux.

2. Dans une note ajoutée en 1822 à l'*Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (*IPML*), Bentham explique que cette expression est préférable à celle de *principe d'utilité* parce que « le mot utilité ne montre pas aussi clairement que celui de bonheur ou de félicité les idées de plaisir et de douleur et ne conduit pas non plus à la considération du nombre des intérêts affectés » [*IPML*, I, note 1]. L'expression elle-même n'est pas de Bentham mais de Hutcheson [*cf*. Halévy, 1995, vol. I, p. 23 et p. 31]. Bentham croit se rappeler l'avoir trouvée dans *An Essay on the First Principles of Government* de Joseph Priestley où elle ne se trouve pas comme telle, mais il est plus probable qu'il l'ait tirée du début de l'ouvrage de Cesare Beccaria, *Traité des délits et des peines,* traduit en anglais en 1767.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Bentham prolonge et, d'une certaine manière, accomplit le vœu de Helvétius quand ce dernier demandait au philosophe d'adopter toujours le point de vue du législateur. Et d'ailleurs c'est bien en se réclamant de Helvétius qu'il va se lancer dans son œuvre colossale de réécriture du code complet des lois et de transformation des institutions. L'idée première, on l'a dit, n'est pas originale. Elle consiste à partir de ce point d'égoïsme, de cette motricité désirante dans l'individu, pour changer les institutions et la société. Mais l'originalité de la doctrine de Bentham tient en deux points : d'une part, il pousse le principe le plus loin possible dans ses applications pratiques avec un souci inégalé d'exhaustivité et de méthode : d'autre part, il crée des outils théoriques nouveaux destinés à réaliser ce vaste chantier de codification, et en particulier, il élabore une théorie du langage connue sous le nom de *théorie des fictions*[3].

L'individu est gouverné par le plaisir et par la peine, ce sont les seules fins de sa conduite : les hommes réunis en société n'en ont pas d'autres, mais ils sont contraints de les poursuivre en tant que membres de la société et jamais comme des individus vivant en état de nature, lequel est une fiction à rejeter. D'où des lois, des arrangements institutionnels divers, une hiérarchie politique qui n'ont ou, plutôt, ne devraient avoir d'autre fondement que le plus grand bonheur pour le plus nombre. L'utilité constitue le critère de la conduite du dirigeant politique. Ce terme a une histoire très longue dans le vocabulaire de la réflexion morale et politique mais il tend à être employé au XVIII^e^ siècle comme le principe organisateur de l'État[4]. L'utilitarisme classique prolonge, accentue, systématise sur ce point une conception déjà très répandue. Comme Élie Halévy l'avait bien remarqué dans la *Formation du radicalisme philosophique*, ce courant doctrinal traduit sous forme théorique une représentation sociale déjà solidement établie dans les classes productives et marchandes.

L'orientation du jugement et de la conduite selon l'utilité renvoie à la constitution naturelle de l'homme, à la *natural constitution of the human frame* [*IPML*, I, XII]. Dans une perspective apparemment sensualiste, Bentham avance que « la nature a placé l'humanité sous l'égide de deux maîtres souverains, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls d'indiquer ce que nous devons faire aussi bien que de déterminer ce que nous ferons. À leur trône sont fixés, d'un côté, la norme du bien et du mal, de l'autre, l'enchaînement des causes et des effets. Ils nous gouvernent dans tout ce que nous faisons, dans tout ce que nous disons, dans tout ce que nous pensons : tout effort que nous pouvons faire pour secouer le joug ne servira jamais qu'à le démontrer et à le confirmer » [*ibid.*, I, I]. L'utilité est directement liée au

3. Pour une présentation de cette théorie mise en valeur à de nombreuses reprises par Jacques Lacan, *cf.* J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions* [1997]. On se reportera aussi à C. Laval [1994] et à J.-P. Cléro et C. Laval [2002].

4. *Cf.* Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit* [p. 111-113].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

bonheur, lequel est lui-même composé d'unités de sensation calculables. L'utilité d'une tendance, d'une action ou d'un objet est définie comme la propriété de produire du bonheur, sous une forme ou sous une autre, ou d'éviter un malheur, quel qu'il soit, pour la partie intéressée, c'est-à-dire pour l'individu seul ou pour une communauté d'individus selon le point de vue que l'on prend[5].

Bentham entend faire de l'utilité ainsi définie la seule justification des lois et des institutions, dans la mesure où elles sont évaluées selon leur capacité à produire de l'utilité [*ibid.*]. Douleur et plaisir exercent l'un et l'autre un gouvernement ou une maîtrise sur les comportements et les actions de celui dont le corps et l'esprit peuvent en être affectés. Par conséquent, la source réelle du gouvernement politique, dans la mesure où son action consiste à faire agir ou à dissuader d'agir, réside dans les sensations, « principaux matériaux de l'esprit humain[6] », car ce sont elles et elles seules qui, en dernière instance, font agir ou dissuadent d'agir.

Ce gouvernement des sensations permet de convertir l'observation selon laquelle l'homme suit toujours la ligne de pente qui maximise son bonheur en une norme politique générale : « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre ». Comment y parvenir ? Par l'application systématique, au niveau de la communauté sur laquelle s'exerce l'autorité politique, du principe d'utilité comme critère de justice et de prudence, lequel principe consiste à approuver tout ce qui ajoute du plaisir ou diminue de la souffrance dans la communauté et à désapprouver tout ce qui y retranche du plaisir et y accroît la souffrance. Là non plus, Bentham n'invente pas mais emprunte à Humes la formule du « principe d'utilité » [*cf. Article on Utilitarianism*, 1983, p. 290], une expression utilisée dans les *Essays* pour désigner l'une des écoles de morale opposée à celle du « sens moral ».

Ce principe d'utilité doit commander l'ensemble du dispositif institutionnel. Dans le *Fragment sur le gouvernement* [p. 104], Bentham le propose en remplacement de la fiction du contrat originel : « Donc, par *utilité*, nous pouvons désigner un principe qui, comme tel, peut servir à présider au classement qui doit être fait des diverses institutions ou combinaisons d'institutions qui composent la matière de cette science, comme à son contrôle. Et c'est ce principe qui en apposant sa marque sur les multiples noms donnés à ces combinaisons, peut seul rendre satisfaisant et clair tout classement qui peut en être effectué. »

La dictature des sensations sur la conduite humaine donne une base, scientifiquement fondée, à tout le système institutionnel. C'est ce point de départ minimal qui constitue la « fondation du système dont l'objet est

5. Jeremy Bentham, préface *du Fragment sur le gouvernement, in Fragment sur le gouvernement. Manuel de sophismes politiques* [p. 104].

6. Jeremy Bentham, *Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism* [1983, p. 293].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

de dresser l'édifice du bonheur par les moyens de la raison et du droit » [*IPML*, I, I].

Si l'utilité est d'abord un mode d'explication causale de l'action humaine, le *principe* d'utilité est un critère de jugement moral et politique de l'action. Une action est jugée bonne ou mauvaise selon le bonheur ou le malheur qu'elle est susceptible d'apporter à la « partie intéressée » dans le jugement. S'il est question du jugement de l'individu seul, celui-ci jugera la tendance ou l'action selon ses effets sur son bonheur propre. S'il s'agit de la communauté, celle-ci, par la voix du législateur ou de son représentant, jugera l'action ou la loi selon ses effets sur le bonheur de l'ensemble de ses membres. La « communauté fictive », englobant les communautés partielles, émet donc par la voie du législateur un jugement qui obéira au seul critère du bonheur ou du malheur de la communauté tout entière. Dans la perspective de la législation et du gouvernement, le point de vue le plus général l'emporte sur le point de vue le plus particulier pour autant que le particulier fait partie de l'ensemble. Un système de lois est un système de contraintes qui limitent la liberté absolue de l'individu particulier, pour autant qu'on puisse l'imaginer. Toutes les lois et dispositions administratives devront être évaluées d'après la mesure de leur utilité pour la communauté. Mais comment ne pas injustement sacrifier les intérêts individuels au nom de l'utilité générale ? Toute la question, comme on le verra plus loin, relève de l'économie de la loi (fait-elle plus de bien que de mal quand on fait la somme de ses effets ?) et de l'opposition entre le « grand nombre » et le « petit nombre » (à qui profite-t-elle le plus ?).

En somme, le principe d'utilité est un outil de gestion politique, il est un guide pour le réformateur, il est un principe d'analyse des institutions existantes : à quoi servent-elles, à qui profitent-elles ?

Gouverner par les intérêts

N'y a-t-il pas là comme un paradoxe insurmontable, une difficulté intrinsèque, dans la mesure où, dès que l'homme est gouverné, il n'est justement plus commandé par son intérêt personnel, mais par des raisons qui ne sont pas les siennes ? Cette question en elle-même n'est pas absolument nouvelle. Elle court depuis le XVI^e^ siècle. Mais c'est vraiment à partir de la fin du XVIII^e^ siècle qu'elle devient le principe de la réforme de l'action politique. C'est à cette immense question qu'un certain nombre d'auteurs se sont attelés, et en particulier Bentham.

La question pratique concerne le législateur et le gouvernement. Une fois connue et admise cette double vérité que l'homme est gouverné par ses sensations et que l'intérêt individuel est le ressort le plus puissant du bonheur individuel et collectif, la tâche politique en est profondément affectée. C'est

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

là qu'entre en scène l'utilitarisme classique comme doctrine et méthode d'un État moderne. La raison du gouvernement et de la loi, la rationalisation des comportements qu'elle commande, c'est l'utilité, c'est la contribution au plus grand bonheur du plus grand nombre. L'art du gouvernement et de la législation repose alors sur l'influence que les arrangements et les lois peuvent produire sur les motifs d'action. La question du technologue politique consiste à se demander comment ces créations artificielles peuvent détourner les individus des mauvais objets et les attirer vers les bons, conformes à l'intérêt du plus grand nombre.

Le gouvernement utilitariste, c'est le gouvernement par les intérêts et *exclusivement* par les intérêts, qui agit grâce à l'interférence des lois et mesures de prévention dans le jeu des rapports d'intérêts entre sujets d'une même société. David Hume en avait tracé l'esquisse dans son essai *De l'indépendance du Parlement*. Il y notait que « les auteurs politiques ont établi que ceux qui jettent les bases d'un système de gouvernement et qui déterminent les freins et les contrôles de sa constitution doivent tenir tout homme pour un fripon (*knave*), et ne lui supposer d'autre motif à ses actions que l'intérêt privé. C'est par cet intérêt qu'il faut gouverner les hommes et, par ce biais, faire en sorte qu'en dépit de leur avarice et de leur ambition insatiables, ils coopèrent au bien public » [2001, p. 165].

La science et l'art de diriger la conduite des sujets prennent les sensations comme éléments premiers : « Jouir, souffrir, faire jouir, faire souffrir, voilà des expressions dont je connais le sens[7]. » Les craintes et les espérances, les sentiments, les désirs et les intérêts se résolvent tous en unités réelles de plaisir et de peine. Ces maîtres de la conduite humaine, le législateur se doit de s'en rendre maître à son tour. Les fictions juridiques, politiques, morales, psychologiques, indispensables dans chacune des branches du savoir et de l'action, pour être clairement exposées, doivent être toujours rapportées aux sensations qui leur servent de fondements et de référents. Les sensations sont donc des moyens de gouvernement sous la forme de sanctions directement utilisables par le pouvoir – sanctions politiques – ou indirectement manœuvrables par le législateur – sanctions physiques, morales et religieuses.

On pourrait avoir l'impression que le législateur ne fait qu'agir directement sur les sujets par la crainte des punitions et par l'espoir des récompenses, que les lois engendrent directement des charges pour ceux qui subissent des obligations et des bénéfices pour ceux qui bénéficient des lois. L'interprétation est sans doute fondée, mais elle est incomplète. En réalité, l'action politique agit plus profondément en déterminant la formation même des intérêts, elle va plus loin en prévenant les méfaits avant de les voir se produire.

7. Jeremie Bentham, *Traités de législation civile et pénale* (*TLCP*) [p. 112].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Constituer un système d'espérances

L'idée de gouverner par les intérêts n'est pas nouvelle, mais la nature de la politique gouvernementale qu'elle impliquait n'était pas parfaitement interrogée. C'est sur ce point que Bentham met l'accent en articulant un certain sensualisme de fond à un probabilisme de forme. L'idée est la suivante : les sensations sont nos guides, mais elles peuvent autant nous égarer que nous mener au plus grand bonheur auquel nous aspirons, dans la mesure où les sensations qui nous déterminent sont celles que nous nous attendons à ressentir dans l'avenir à partir de nos expériences passées ou bien par l'influence sur nos désirs de l'opinion qui leur donne une grande valeur, et non celles que nous ressentons effectivement. La dimension principale de l'action est celle de l'*espérance*, de l'*expectation*, que nous lions à une conduite déterminée devant augmenter les plaisirs ou éviter les souffrances. Sur quoi fonder ces espérances si les sensations sont absentes, si leur réel fait défaut au moment où je dois me décider à agir ? Je ne peux les saisir que sur le plan de l'imagination. Je n'ai qu'une image, plus ou moins forte et précise, des plaisirs et des peines que je recherche ou que je fuis, et c'est cette image qui me fait désirer ou appréhender les suites d'un acte. Le choix que je dois faire en m'appuyant sur des représentations seules est essentiellement risqué puisque ce défaut de réel est constitutif de la situation à laquelle je me trouve confronté et qui m'oblige à anticiper les conséquences de mes choix d'action.

La décision repose sur un certain calcul, connu sous le nom de *felicific calculus* ou « calcul des plaisirs et des peines ». Tout individu, dit Bentham, a tendance à calculer, c'est-à-dire à attacher une certaine espérance – au sens probabiliste du terme – de conséquences plus ou moins heureuses à un acte. Reste qu'il n'en a pas toujours les moyens ou la capacité. Le calcul suppose des conditions intellectuelles et institutionnelles qui ne sont données qu'avec le progrès des sociétés politiques.

Ce n'est qu'à l'état de sauvagerie que l'on réagit seulement à un danger imminent ou à la vue de l'objet d'une satisfaction immédiate, dit Bentham les quelques rares fois où il se laisse aller à imaginer les premiers pas de l'homme et les premières formes de rapports sociaux[8]. Sacrifier le présent à l'avenir est le fruit de la civilisation. L'avancement des sociétés se manifeste et s'explique par la capacité des individus à prolonger dans le temps l'attente des résultats de leur action, à en anticiper les conséquences, à en comparer les avantages et les coûts. Cela suppose d'avoir quelques assurances quant à la stabilité des conditions dans lesquelles se dérouleront les actions que l'on a choisi de mener, et implique d'avoir les

8. Nous résumons ici ce que nous avons plus longuement exposé dans Christian Laval [2003].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

outils mentaux et intellectuels permettant de rendre les fins désirées commensurables et de quantifier les sensations souhaitées ou redoutées. Tout l'effort de Bentham, spécialement dans la première partie de son œuvre juridique des années 1770 et 1780, vise à penser les conditions juridiques et institutionnelles permettant l'effectuation de ce calcul de chances.

L'imagination des sensations à partir de laquelle je dois opter est essentiellement influençable. « Tout dépend des mots », dira-t-il. Tout dépend plus généralement des artifices institutionnels et des cadres légaux. Le système de lois influence la conduite par l'espérance des récompenses tirées de l'action, il délimite une sphère d'action personnelle à partir de laquelle les projets peuvent se bâtir selon une perspective temporelle longue[9]. Tel est le fondement en utilité du droit civil en général et du droit de propriété en particulier. Il convient en effet que le sujet juridique puisse être certain de jouir de ses biens et des fruits de son travail car il n'agit pas sans cet horizon. Le droit est là pour transformer l'anticipation en certitude, pour procurer la sûreté des attentes. C'est par cette influence sur leur volonté que l'on peut faire agir les individus. Le droit a une influence directe sur les intérêts par les sanctions qu'il mobilise et indirecte par son effet sur les probabilités de la jouissance et de la punition, effet lié à la qualité des « garanties » et des « sécurités ». Ces garanties sont d'autant plus nécessaires que toute action contient sa part de peine, laquelle vient le plus souvent avant le plaisir. Prévenir les déceptions est une condition de l'action prolongée, c'est même le moyen de préserver et de stabiliser l'espérance, condition des perspectives longues, des projets éloignés. Cette capacité de projection et d'anticipation est à la fois le fruit de la loi et la condition de la richesse. La tâche première conférée au législateur à l'égard de l'individu est de « prolonger l'idée de sa sûreté dans toute la perspective que son imagination est capable de mesurer » [*TLCP*, II, p. 31-32].

L'enjeu est considérable et il est au centre de la problématique gouvernementale : laisser faire les individus n'est pas un slogan, c'est un projet qui passe par une construction juridique. La « fabrique de félicité » est le produit d'une éducation, d'un dispositif de sanctions et de rémunérations, enfin de tout un système de leviers et de manettes qui vont permettre aux individus de calculer par eux-mêmes les effets de leurs choix. Bentham rend ainsi manifeste l'échafaudage artificiel qui sert à fabriquer l'homme économique. C'est, entre autres raisons, cette réflexion des conditions ontologiques de la vie économique et sociale qui fait de Bentham un auteur à la fois original et important dans l'histoire de la science sociale.

9. Sur ce point, *cf.* P. J. Kelly [1990].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Spontanéité et nature

Dans une société politique, le système des lois est potentiellement indéfini. Comment limiter l'action politique, comment arrêter la main du gouvernement et celle des autorités morales et religieuses qui peuvent l'influencer ? On a fait ces dernières décennies de Bentham l'homme de la surveillance et du contrôle général en réduisant sa pensée au projet d'institutions panoptiques. Par là, on s'est mépris sur le sens de son entreprise. Foucault, dans ses cours sur *la Naissance de la biopolitique*, a beaucoup mieux rendu la problématique de la « gouvernementalité » utilitariste : régler l'exercice du pouvoir par une norme d'une nouvelle sorte, non plus une nature ou une loi fixée éternellement en position d'idéal, mais la production de certains effets quantifiables. La nouvelle normativité est de nature machinique. C'est une machine de pouvoir qu'il faut régler au mieux pour qu'elle satisfasse à sa destination. En ce sens, c'est une erreur de voir en Bentham le précurseur de l'État totalitaire. En revanche, il est plus certainement le promoteur de l'État « efficacitaire », c'est-à-dire de l'État moderne régi par les principes d'un « *management* scientifique ». La façon dont l'utilitarisme benthamien pose le problème de la frontière entre le marché et l'intervention étatique, entre l'action libre et la contrainte juridique, est à cet égard éclairante. Si, pour Bentham, l'individu n'est jamais aussi efficace et productif que lorsqu'il œuvre pour la satisfaction de son propre intérêt, cet intérêt comme on l'a vu n'est pas séparable des formes et des cadres de la légalité. De manière plus générale, Bentham se refuse à penser, comme le font nombre de doctrinaires du libéralisme, en termes d'opposition entre la loi et la liberté.

La loi, toujours coûteuse, est une restriction, mais elle empêche certaines actions pour mieux en autoriser d'autres. La justification de la contrainte tient dans le solde : y a-t-il un gain dans les possibilités d'action spontanée des individus ? Le travail de Bentham consiste à sélectionner et à proportionner les coercitions légitimes en fonction de leurs effets. Ne pas interdire, ce n'est pas « respecter la nature », c'est juger que l'interdiction serait plus nuisible qu'utile. D'où la maxime politique *Be quiet* : l'abstention légale et gouvernementale vaut pour une raison d'économie, relative aux circonstances. On aperçoit le cercle dans lequel opère Bentham : la spontanéité de l'action est le ressort premier de la prospérité, mais ces *sponte acta*, comme les nomme Bentham, supposent une discrimination particulièrement sévère mais toujours révisable entre ce que doit faire l'État (les *agenda*) et ce qu'il ne doit pas faire (les *non agenda*[10]).

Privilégier les *sponte acta*, mais jusqu'où ? La spontanéité est souhaitable dans l'action privée du fait de la force des raisons d'agir quand elles

10. Cette distinction est exposée dans *Institute of Political Economy* [1954, vol. III].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

sont le plus directement enracinées dans la recherche du plaisir. Mais elle ne se réduit pas à l'impulsion. La spontanéité est rendue possible si l'action est réfléchie. Et elle ne peut l'être que dans un cadre stable. J'agis spontanément mais dans des cadres que je connais, selon des garanties que je crois être certaines ou, au moins, très probables. Non seulement nature et spontanéité ne sont pas synonymes, mais elles s'opposent tant la spontanéité est tout sauf un « droit » inscrit dans la nature. Elle est une possibilité laissée aux individus capables d'en faire bon usage, elle est l'effet du système entier des lois. Car qu'est-ce qu'une loi sinon une intervention qui, en imposant des limites à l'action des autres, me fait bénéficier de droits ? Qu'est-ce qu'un système de lois sinon une trame cohérente et stabilisée d'obligations et de droits qui ont pour effet de circonscrire des « habitacles » ou des « réceptacles », c'est-à-dire des sphères individuelles juridiquement garanties à l'intérieur desquelles je peux agir spontanément ? Et cette action spontanée est conditionnée par ses résultats, exactement comme l'est l'action publique. Toute limite apportée à l'action humaine, toute obligation, qui est l'effet le plus direct de la loi, doit pouvoir être examinée en termes d'utilité : c'est le principe de ce que l'on pourrait appeler par paraphrase le « rasoir de Bentham ». Le principe d'utilité est un principe critique qui destitue les lois abusives, les jugements moraux, les condamnations religieuses qui ne sont pas fondées sur un calcul d'effets. Pourquoi interdire le commerce de l'argent ? Pourquoi proscrire l'homosexualité et les formes de sexualité « non conformes » ou « irrégulières » si leurs effets sont bénéfiques ? Mais pourquoi interdire aussi la torture et même l'infanticide si, dans certaines circonstances, ces actes sont nécessaires pour la collectivité ?

Le travail critique de l'utilitarisme, que John Stuart Mill a bien mis en valeur chez Bentham, montre que dans des domaines aussi variables que l'économie politique ou la sexualité, des comportements dont les effets ne contrevenaient en rien au bonheur du plus grand nombre ont été condamnés et interdits. Il montre même que c'est plutôt l'interdiction qui est souvent responsable d'une diminution de bonheur[11]. À l'inverse, des comportements parfaitement répréhensibles, des abus de pouvoir, des privilèges sans contrepartie de service, des « drainages » de richesse considérables sont perpétrés sous couvert de motifs fallacieux (amour de la nation, intérêt général, respect des traditions, etc.). Toute une partie de l'œuvre de Bentham consiste à démolir des interdits en tant qu'abus légitimés à partir de postulations fallacieuses. Ainsi les écrits remarquables de Bentham sur la sexualité ne sont-ils pas des accidents, mais des extensions logiques de sa position constante selon laquelle les seules coercitions légales et morales sont celles qui, *in fine*, procurent plus de bien que de mal.

11. *Cf.* par exemple, Jeremy Bentham, *Défense de la liberté sexuelle. Écrits sur l'homosexualité* [2004].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Combattre les *sinister interests*

Former, guider, conduire les intérêts individuels vers le plus grand bonheur pour le plus grand nombre suppose pour le législateur de mener une guerre *contre* les intérêts (et les actions qui en sont la conséquence) qui font du tort à la communauté. Le législateur benthamien est le « commandant » en chef qui mène une guerre permanente contre les intérêts nuisibles à la communauté[12]. Les armes à sa disposition sont les lois bien sûr, qui composent la « législation directe », mais ce sont aussi les mesures les plus variées qui peuvent inciter les individus à orienter leurs désirs vers les objets les mieux faits pour augmenter le bien-être public. Tout un ensemble de mesures d'hygiène, d'éducation, de police, qui constituent la « législation indirecte », sont en effet indispensables pour prévenir les délits. Laisser les agents agir spontanément le plus possible implique les garanties de la loi, c'est-à-dire la « sanction politique » pour les transgresseurs, mais cela appelle aussi une action sur la deuxième grande sanction à laquelle ils s'exposent, la « sanction morale » appliquée par l'opinion publique. Il convient par une action indirecte de renforcer la « chaîne invisible » des réprobations morales comme de diminuer l'influence des préjugés qui poussent à réprimer ce qui ne nuit en rien à l'utilité individuelle et collective. Cette guerre aux multiples formes a pour cible la conduite nuisible, créatrice d'effets négatifs sur la somme de bonheur. Les délinquants, les criminels sont les ennemis les plus immédiats du bien public. Mais ils ne sont pas les seuls. D'autres ennemis, plus puissants et à certains égards plus dangereux, sont logés à l'intérieur même du dispositif légal et politique. Ce sont d'abord les hommes de loi eux-mêmes qui entretiennent un système juridique fondé sur le mensonge, le mystère, la fiction mauvaise parce qu'ils y voient la condition de leurs privilèges. Longtemps, le réformateur Bentham, héritier des Lumières, a attendu d'un gouvernement éclairé la mise en œuvre de son « code complet de lois », de son *Pannomion*, qui éliminerait tous les abus des juristes. Au commencement du XIXe siècle, la critique s'étend à l'ensemble des élites au pouvoir, aux parlementaires des Communes, aux administrateurs de l'État, aux gens de l'Église établie, aux aristocrates, au monarque, qui à eux tous constituent une « confédération » d'intérêts négatifs, solidaires d'un système institutionnel qui favorisent les *ruling few* au détriment du grand nombre, des *subject many*. Bentham devient alors un démocrate radical, l'un des penseurs d'une démocratie effective dans laquelle tous les responsables d'une fonction publique seraient placés sous la surveillance la plus étroite de l'opinion populaire.

12. *Cf.* Jeremy Bentham, *Of Laws in General* [1970, p. 245-246]. Sur ce point, on se reportera aux remarques de Stephen Engelmann [2003].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

C'est désormais par le bas que le démocrate Bentham entend mettre en place son système de l'utilité. Dans toute communauté humaine, il y a deux sortes d'individus nuisibles dont il faut se défendre : les criminels et les puissants[13]. Réclamer la satisfaction des intérêts du grand nombre suppose alors non pas seulement la mise en œuvre d'un code pénal rationnel pour se défendre des premiers, mais l'élaboration d'un code constitutionnel pour se protéger des seconds. L'objet majeur à combattre pour Bentham devient même la *misrule*, le mauvais gouvernement, qui dépend de la *misrepresentation*. Ce mauvais gouvernement, c'est l'arbitraire et la confusion, volontaires ou non. C'est l'abus qui règne tant que les lois ne sont pas explicites, claires, justifiées, tant que les institutions fonctionnent de façon opaque, tant que les gouvernants ne sont pas mis sous le contrôle populaire. Puisque les individus ont tendance à faire passer leurs intérêts personnels avant l'intérêt des autres, tous ceux qui ont une position de pouvoir, une responsabilité de justice ou d'administration, une influence sur l'opinion ont tendance à en abuser pour satisfaire leurs *sinister interests*. Ces intérêts qui ont pris une mauvaise direction (c'est la signification de l'adjectif) sont conduits par les trois motifs « séducteurs » que sont l'amour du pouvoir, la soif de l'argent, le désir des titres et des honneurs. Pouvoir, richesse, honneur sont des « taxes » que les gouvernés payent en faveur des dirigeants selon les systèmes d'extorsion et de drainage les plus variés, matériels et non matériels.

Que faire pour lutter contre la *misrule* ? Tout homme de pouvoir est traversé par les forces contraires de l'intérêt public et de l'intérêt privé, qui ne sont d'ailleurs pas indépendants l'un de l'autre : « Son intérêt public est constitué par la part qu'il prend au bonheur et au bien-être de toute la communauté. Son intérêt privé est constitué par la part qu'il prend au bien-être de quelque portion de la communauté, moindre que la partie majeure. La plus petite portion de bien-être public qui peut constituer l'intérêt privé de quelqu'un est ce qui compose son propre intérêt personnel ou son intérêt individuel[14]. » Bentham ajoute que si l'un est dans l'autre comme la partie dans le tout, il y a bien souvent distinction et opposition entre les deux sortes d'intérêt. C'est un fait, non un regret : « En prenant la vie dans son ensemble, il n'a jamais existé ni ne peut jamais exister d'exemple d'un être humain chez qui l'intérêt public n'aura pas, pour autant qu'il dépende de lui-même, été sacrifié à son propre intérêt personnel. Dans le sens de la progression de l'intérêt public, tout ce que l'homme le mieux doué d'esprit public, ce qui revient à parler du plus vertueux des hommes, puisse faire, c'est de faire de son mieux pour mettre l'intérêt public (lequel comprend sa part personnelle) en harmonie, et le moins souvent possible en contradiction, avec ses propres intérêts » [*ibid*., p. 352-353].

13. *Cf.* Jeremy Bentham, *Garanties contre l'abus de pouvoir et autres écrits sur la liberté politique* [2002, p. 157].

14. *Fragment sur le gouvernement. Manuel de sophismes politiques* [p. 352].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Le dispositif institutionnel démocratique vise à aider l'homme public à suivre la bonne direction, en mettant en harmonie son intérêt personnel et l'intérêt général. Il n'est pas question de lui imposer le sacrifice de son intérêt, mais de le lier au devoir, lui-même défini en termes d'utilité. Bentham reste fidèle à son inspiration initiale : le travail du législateur consiste toujours à faire que ce soit l'intérêt de l'individu d'accomplir une action bonne pour son entourage et, plus largement, pour la communauté. Le moraliste, quant à lui, doit continuer à persuader l'individu d'accomplir dans son propre intérêt telle ou telle action. La seule différence est que dans la démocratie utilitariste qu'il promeut à partir des années 1810, c'est le peuple, détenteur du pouvoir constitutif suprême, qui est chargé de veiller pratiquement à cette jonction des intérêts.

Langage et intérêts

La tâche démocratique n'est pas facile du fait de la solidarité des « confédérés de l'abus », de tous les dominants et gouvernants qui font passer leurs intérêts privés avant toute autre considération de bien public [*ibid*., p. 353]. Mais il est une autre difficulté qui tient à la maîtrise par ces *ruling few* des outils d'analyse et de compréhension des raisons des lois et des institutions : « Il est de la plus haute importance pour de telles personnes de tenir l'esprit humain dans un tel état d'imbécillité qu'il le rend incapable de distinguer la vérité de l'erreur » [*ibid*.]. Le langage est utilisé en vue de tromper les gouvernés et de servir des intérêts nuisibles qui cherchent à se dissimuler derrière des masques et des métaphores, de sorte qu'il est impossible de les déjouer sans un travail critique méthodique de la rhétorique politique considérée comme un système de défense mentale et intellectuelle dirigée contre toute réforme des abus.

En ce domaine aussi, Bentham fait preuve d'originalité. Outre l'idée que les dirigeants cherchent constamment à influencer l'entendement et la volonté des dominés, plusieurs autres considérations s'articulent dans ce travail critique, que nous ne pouvons ici développer. L'idée que le langage est tissé de fictions indispensables mais qui doivent pouvoir être contrôlées dans leurs effets est une thèse qu'il développera tout au long des manuscrits dans lesquels il a construit sa « théorie des fictions[15] ». D'autre part, l'affirmation selon laquelle le langage est le vecteur de valeurs morales et sentimentales qui s'imposent à la conscience du sujet individuel sans qu'il puisse s'en rendre compte – valeurs d'origine sociale et politique qui constituent un biais structurel à tout calcul exact des plaisirs et des peines – est au cœur de sa théorie de la « dynamique psychologique ».

15. *Cf. supra*, note 3.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Ces différentes thèses conduisent à poser que, sous l'influence des préjugés intéressés véhiculés par la langue que l'on parle, la plupart des hommes ne veulent pas savoir les motifs réels qui les font agir et, surtout, ne veulent pas les faire connaître à l'extérieur. Ce sont ceux qui profitent le plus du régime d'extorsion des biens qui sont les plus empressés à inventer et à répandre des « motifs de couverture » pour leurs actions : « Comme c'est la caractéristique de l'abus de requérir et de recevoir le soutien du sophisme, c'est l'intérêt de tout homme qui tire profit de l'abus, quelle que soit sa forme, de donner au maximum libre cours au sophisme sous toutes ses formes : à celles qui servent plus particulièrement les abus des autres, comme à celles qui servent de même ses propres abus » [*ibid*., p. 212]. Le trait majeur de la *fallacy*, que l'on peut traduire par sophisme aussi bien que par le vieux mot français de « fallace », est l'*irrelevancy*, c'est-à-dire le déplacement de l'objet du propos afin de ne pas pouvoir juger ou évaluer ce qui doit l'être. Ainsi toute remise en cause des dirigeants sera prise pour une subversion de l'ordre social ou pour un sacrilège envers Dieu. La lutte contre les *fallacies,* contre les fictions employées dans ce but de tromperie politique, est d'une grande importance dans la guerre des intérêts, qui est aussi et inséparablement une « guerre des mots » selon la formule employée dans la *Table of the Springs of Action*.

C'est ce rapport critique au langage que l'on retrouve à tous les moments de l'œuvre, mais plus particulièrement dans le *Manuel des sophismes politiques*, pensé comme un « manuel sur l'art de gouverner » [*ibid*., p. 186]. Bentham a voulu y faire l'anatomie du vocabulaire politique, en repérant et en classant les « instruments de persuasion » qui empêchent de déceler les abus de pouvoir, qui empêchent de connaître « l'état des intérêts ». Ce travail qui vise à montrer combien, et comment, les intérêts et les mots se déterminent mutuellement, Bentham a voulu le fonder sur une élaboration théorique ambitieuse consistant à établir les rapports entre l'action, la pensée, le langage, la volonté, le corps. C'est l'objectif de « la logique de la volonté ». Cette nouvelle logique qui proclame nécessaire le dépassement de la logique aristotélicienne est conçue comme le fondement du projet utilitariste lui-même dans la mesure où elle entend servir de guide à l'esprit humain dans sa recherche du bien-être, où elle vise à l'amélioration de l'efficacité de la pensée et de l'action, mesurable en termes de bonheur, de plaisirs et de peines. C'est également dans le cadre de cette recherche des fondements que s'inscrit, à partir des années 1810 et jusqu'à la mort de Bentham en 1832, la réflexion ontologique sur les entités abstraites utilisées dans le discours métaphysique et scientifique et sur les risques pratiques et théoriques qu'elles enferment. En ne confondant plus les entités réelles et fictives, en sachant manier à bon escient les fictions utiles, l'humanité ne gaspillera plus des efforts considérables en poursuivant de simples « réalités verbales ». Qu'y a-t-il de plus utile pour l'intérêt de l'humanité tout entière que de penser mieux pour agir plus efficacement ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Conclusion

Bentham n'entend pas bâtir une société fondée sur le règne de l'égoïsme livré à lui-même. Il veut faire en sorte que le législateur, le moraliste, l'éducateur, et avec eux, tous les dispositifs institutionnels qui sont capables d'influencer les motifs d'action, orientent la conduite individuelle dominée par l'autopréférence vers des buts sociaux qui maximiseront l'utilité collective. Mais cela ne peut se faire en sacrifiant l'intérêt individuel puisque l'utilité collective est précisément la somme des utilités individuelles. Toute la technique du législateur et du déontologue consistera à conduire les intérêts individuels en les attachant à des finalités sociales. L'éducateur par exemple, doit faire aimer la bienveillance en l'appuyant sur « l'amour de la réputation » de sorte que la bienveillance socialement positive et la louange individuellement positive soient étroitement liées. De manière générale, le législateur doit diriger les hommes de façon à « leur faire sentir leur propre intérêt dans l'intérêt général », c'est-à-dire à lier les *self-regarding motives* et les *extra-regarding motives*.

L'originalité de Bentham ne tient pas aux bases, aux principes, aux formules de la doctrine, qu'il emprunte sans vergogne à ses auteurs favoris et d'abord à Helvétius. Elle réside dans l'effort technologique et méthodologique qu'il met en œuvre pour traduire ces fondements doctrinaux en dispositifs institutionnels et en codes applicables par les gouvernements de son temps. Simultanément, elle est dans l'élaboration des instruments théoriques nécessaires à la construction des artifices juridiques, politiques, techniques.

L'utilitarisme dans sa version benthamienne consiste à rapporter à une nouvelle norme générale, *celle du plus grand bonheur du plus grand nombre*, tous les jugements et toutes les décisions. Il ne fait pas du respect des intérêts particuliers un absolu, il ne s'appuie guère sur la croyance en leur harmonisation naturelle. L'utilitarisme est d'abord une doctrine du gouvernement scientifique des intérêts en vue de les orienter dans la bonne voie, dans la direction « dextre » du plus grand bonheur du plus grand nombre. Il pose que le gouvernement doit se servir comme d'une matière première des intérêts particuliers, massivement égoïstes, pour les faire servir à une fin collective.

La dimension de l'artifice politique et légal est fondamentale. Il s'agit pour tout pouvoir politique de maximiser la sécurité à partir de laquelle les sujets pourront agir à leur guise, spontanéité qui est la condition pour eux de maximiser les effets de leur action. On n'a pas manqué de remarquer que ce n'était pas la seule propriété privée qui avait chez Bentham l'effet de garantir l'espace individuel de l'action maximisatrice, mais tout un ensemble de dispositifs et d'objectifs secondaires visant à la stabilisation

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

des espérances, y compris de ceux qui ne sont pas propriétaires. Pour créer et protéger les sphères d'action spontanée pour le plus grand nombre, toute une machinerie légale et bureaucratique est requise, toute une codification détaillée et exhaustive est supposée, tout un ensemble de contrôles et de mesures de publicité doivent être mis en place. Plus la liberté d'agir s'étend, plus elle réclame les artifices institutionnels les plus variés. Plus la liberté, regardée comme un effet de la sécurité dans la société politique, est recherchée par les individus, plus la loi, regardée comme une coercition anonyme, régulière et prévisible, étend son champ d'action.

La question posée par l'entreprise de Bentham ne trouve pas à se résoudre dans l'opposition trop simple, trop idéologique, du marché et de l'État. L'un et l'autre, sous l'œil de l'utilitariste benthamien, sont des mécanismes à manœuvrer et à articuler selon des équilibres appelés en chaque cas par la nécessité de la situation[16]. L'essentiel tient à la gestion des relations entre les conditions de vie, les rapports sociaux et les motifs d'action. Le gouvernement utilitariste développe une gamme de stratégies sous-tendues par l'idée que l'action individuelle maximisatrice dépend d'un ensemble de dispositions mentales et intellectuelles, liées elles-mêmes aux modes de communication, aux situations sociales et économiques, aux cadres juridiques et politiques. Michel Foucault, dans *la Naissance de la biopolitique*, a repéré très justement la place de Bentham dans cette nouvelle façon de concevoir l'exercice du pouvoir. Le législateur ne fait plus de la référence à Dieu ou à la nature le critère de l'action politique. Il agit sur les manières de vivre, sur les satisfactions et les souffrances des individus. C'est tout l'univers des intérêts, des échanges, des productions composant la vie d'un ensemble social qui doit être géré selon des procédures et des techniques obéissant à une logique d'efficacité. Il ne s'agit plus de respecter une norme absolue mais d'obéir à une règle de comptabilité.

Agir efficacement sur les intérêts par l'intervention gouvernementale pour maximiser le bonheur du plus grand nombre suppose de contrôler aussi les intérêts des gouvernants en ce qu'ils influencent l'action politique. Le gouvernement, ce sont d'abord des gouvernants qui promeuvent leurs propres intérêts. Bentham, en dépit de son nominalisme, a mis un certain temps à s'apercevoir qu'il ne pourrait compter sur les lumières des monarques et des élites de son temps. Sa rupture avec les illusions des Lumières, sa conversion au radicalisme démocratique l'ont amené à voir dans l'Église anglicane un agrégat de canailles, dans l'aristocratie un congrès de fraudeurs de titres, dans l'administration et le parlement un groupement de délinquants potentiels, et dans le monarque le prédateur suprême. La machine gouvernementale, toute faite pour former et orienter les intérêts des sujets, doit elle-même être réglée par la surveillance et la coercition exercées par le peuple,

16. On trouve des prolongements de cette conception dans la doctrine aujourd'hui en pleine expansion du *New Public Management.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

seules garanties contre les abus de pouvoir. Le gouvernement contrôle et il est contrôlé, il est même convoqué à mettre en place les mécanismes de son propre contrôle. La machine politique est en quelque sorte enveloppée par une machine sociale de surveillance. L'utilitarisme benthamien, qui, en ses débuts, chercha un renouveau de la maîtrise souveraine porteuse de l'utilité générale, finit par une disqualification de tous ceux qui voudraient encore incarner par le discours cette prétention. Comme l'avaient souligné, de façon différente, Lacan et Foucault, le virage utilitariste, dont l'évolution de Bentham elle-même porte la marque, témoigne de la fin du régime de la souveraineté encore tout empreint de transcendance et l'entrée dans le système politique et social de l'utilité fondé sur la gestion des seuls rapports d'intérêts. La lecture de l'œuvre de Bentham, dans ses aspects les plus divers, permet de mesurer l'ampleur et la profondeur de ce virage, jusque dans les façons de vivre, de sentir, de penser. En cela, elle confirme et prolonge la découverte de la grande sociologie classique.

Bibliographie

En anglais

Bentham Jeremy, 1954, *Jeremy Bentham's Economic Writings* (W. Stark éditeur), vol. III, Londres.

– 1970, *Of Laws in General* (H. L. A. Hart éditeur), The Athlone Press, University of London.

– 1983, *Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism* (Amnon Goldworth éditeur), Clarendon Press, Oxford.

– 1989, *First Principles Preparatory to Constitutional Code* (Philip Schofield éditeur), Clarendon Press, Oxford.

– 1990, *Securities against Misrule and other Constitutional Writings for Tripoli and Greece* (Philip Schofield éditeur), Clarendon Press, Oxford.

– 1996, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 2e édition (J. H. Burns et H. L. A. Hart éditeurs, introduction de F. Rosen, commentaire de H. L. A. Hart).

En français

Bentham Jeremie, 1802, *Traités de législation civile et pénale* (édition et traduction E. Dumont), 3 vol.

Bentham Jeremy, 1996, *Fragment sur le gouvernement. Manuel de sophismes politiques*, traduction de Jean-Pierre Cléro, LGDJ, Paris.

– 1997, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, édition et traduction Jean-Pierre Cléro, Christian Laval, Philip Schofield, Points-Seuil bilingue, Paris.

– 2002, *Garanties contre l'abus de pouvoir et autres écrits sur la liberté politique,* édition et traduction de Marie-Laure Leroy, Éditions de la rue d'Ulm, Paris.

– 2004, *Défense de la liberté sexuelle. Écrits sur l'homosexualité*, traduction d'Évelyne Meziani, Mille et une nuits, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Commentaires en français

Cléro Jean-Pierre, 2006, *Bentham, philosophe de l'utilité*, Ellipses, Paris.

Cléro Jean-Pierre, Laval Christian, 2002, *Le Vocabulaire de Bentham*, Ellipses, Paris.

Foucault Michel, 2004, *La Naissance de la biopolitique* (cours au Collège de France), Gallimard-Seuil, Paris.

Laval Christian, 1994, *Jeremy Bentham : le pouvoir des fictions*, PUF, Paris.

– 2003, *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme*, PUF, « Philosophies », Paris.

Commentaires en anglais

Engelmann Stephen, 2003, « "Indirect legislation", Bentham's liberal government », *Polity*, XXXV, 3.

Kelly P. J., 1990, *Utilitarianism and Distributive Justice : Jeremy Bentham and the Civil Law*, Clarendon Press, Oxford.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

LE VEAU D'OR EST VAINQUEUR DE DIEU
essai sur la religion de l'économie

Serge Latouche

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 307 à 321

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-307.htm

Pour citer cet article :

Serge Latouche, « Le Veau d'or est vainqueur de Dieu. essai sur la religion de l'économie », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 307-321.
DOI 10.3917/rdm.027.0307

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

LE VEAU D'OR EST VAINQUEUR DE DIEU
Essai sur la religion de l'économie

par Serge Latouche

> « Ce qu'il nous faudrait, c'est un Dieu injuste qui veillerait seulement à l'inter-opérabilité des systèmes et qui, parfaitement satisfait du résultat, bénirait les militants de l'injustice. »
>
> Alain JOXE [2005, p. 52].

INTRODUCTION : LE PARADOXE D'UNE RELIGION DE L'ÉCONOMIE

Que l'on considére la religion comme un phénomène transhistorique et universel possédant un noyau dur (essence/substance) que l'on retrouverait dans toutes les cultures (vison réaliste), ou qu'on la considère comme un phénomène historique propre à la culture occidentale (religion chrétienne) ou à un petit nombre de cultures (religions monothéistes), parler de l'économie comme d'une religion est non seulement « blasphématoire » mais impropre. Hannah Arendt s'était élevée fortement contre ceux qui voyaient dans les totalitarismes des religions profanes[1]. Son argumentation concerne tout autant le « totalitarisme économique » qu'on désigne aussi comme le *fondamentalisme* du marché ou l'*intégrisme* ultralibéral. Pour le phénoménologue ou le nominaliste, la chose va de soi. Pour le réaliste, s'il conçoit aussi l'économie comme une essence éternelle, la confusion des deux entités, économie et religion, est aberrante. Dans les deux cas, l'économie, pratique et théorie profanes et laïques, ne pourrait être à la limite qu'une « anti-religion ».

Et pourtant, force est de constater l'omniprésence de la métaphore religieuse dans le discours économique. Il suffit de lire les journaux ou les livres d'économie. Nous illustrerons ce fait à partir d'un très récent pamphlet de Michel Piquemal, *alias* Kosi Libran, *Le prophète du libéralisme* [2005]. L'économie y a tous les attributs du phénomène religieux. Nous savions déjà qu'elle avait ses églises (les banques), ses cathédrales y compris dans

1. « Lettres à Jules Monnerot de 1954 », reprises dans *la Revue du MAUSS* n° 22 [2003].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

le désert (les entreprises), ses prophètes, ses saints, ses prêtres (les agents de change), ses fidèles (les actionnaires), ses martyrs, ses autels, ses sacrifices, ses miracles, ses sacrements (la communion, la pénitence, les mariages), son enfer. Nous apprenons qu'elle a aussi ses temples (la Bourse, les Grands Magasins : « Les grandes surfaces sont nos vallées de Canaan, regorgeant de produits que nous sommes libres d'acheter », p. 98), ses évangiles (« de la consommation », p. 57), son credo (« la publicité est notre credo », p. 55), ses prières, (« Que la volonté du Marché soit faite, sur la terre comme au ciel ! », p. 68 – ou « Allez en paix ! Que Dieu bénisse le Marché. Et souvenez-vous de mes paroles qui ouvrent les portes évangéliques d'une ère nouvelle », p. 103), son catéchisme, ses dogmes, ses tables de la loi (« la loi du Seigneur », « les dures lois de la libre concurrence », « la loi naturelle du Marché, une loi céleste au même titre que la gravitation universelle », p. 35), ses fêtes d'obligation (« qui oserait ne pas sanctifier les dates sacrées, images mêmes du bonheur que sont Noël, la Saint-Valentin, le 1er Mai, les soldes d'hiver et d'été ou la fête des Mères ? », p. 58) ses mystères, ses paradis (surtout fiscaux : « Nous ne connaissons de paradis que fiscaux ! », p. 96), ses péchés (« ne pas consommer, ne pas faire de placements est péché », p. 21), etc.

Certes, la métaphore n'est pas l'identité. Pourtant, son insistance, sa diffusion, sa pertinence au regard des pratiques de nos contemporains sont troublantes. Toutefois, dans le même temps, règne une certaine confusion : est-ce l'argent, est-ce le marché, est-ce la croissance qui remplace Dieu ? Ou bien y a-t-il plusieurs dieux ? Ses victimes, ses sacrifiés, ses martyrs, sont-ce les patrons en difficulté, les rentiers en période d'inflation, les salariés en tous temps ou les licenciés au chômage ?

Parler d'une religion de l'économie supposerait qu'on ait au préalable identifié la nature ou la spécificité des entités (essentielles ou phénoménales) en cause. Si, avec le sociologue français Émile Durkheim, on définit la religion de façon laïque et très large, comme l'ensemble des croyances partagées qui lient une collectivité donnée, il est peu douteux que l'économie, dans le monde contemporain entre bien dans la case, voire même se substitue aux croyances ou « religions » antérieures et constitue une nouvelle « catholicité » (*catholicos* = universel). Cette substitution peut s'expliquer principalement par deux circonstances : l'existence d'un *culte* quasiment universel et transhistorique pour la valeur incarnée (or, argent, biens précieux…) et l'avènement, avec l'émergence de la modernité, d'une *foi* nouvelle dans le progrès et ses corollaires (la technique, la science, la croissance). C'est l'articulation des deux phénomènes qui permet de parler véritablement d'une « religion de l'économie ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Du Veau d'or à l'idolâtrie du marché

« Il [l'argent] est l'Alpha et l'Oméga, le Seul et l'Unique. Il est celui qui est, sans commencement ni fin, le Divin Incréé […]», lit-on dans le pamphlet déjà cité [p. 14]. Ce culte de la richesse n'est pas nouveau, il est même très ancestral. On le trouverait déjà sous des formes archaïques avant même l'invention de la monnaie frappée avec les biens paléo-monétaires. Cette adoration, qui remonte à la nuit des temps, a été rapidement stigmatisée comme une pratique antagonique de la religion. Toutefois, en s'étendant à l'ensemble de la vie profane, cette « idolâtrie » s'est trouvée non seulement exonérée de l'antique malédiction, mais elle a bénéficié d'une sanctification. « Anti-religion » et religion entretiennent d'étranges complicités facilitant le glissement de l'une à l'autre.

Le Veau d'or est toujours debout !

En même temps que l'argent est maudit, il possède certains des attributs du religieux. Le culte de Mammon est plus ou moins satanique et, par cela même, lié au sacré. Avant l'invasion de la métaphore religieuse en économie, il y avait une invasion de la métaphore économique dans le religieux, en particulier dans les religions de la dette et du rachat. Il fallait payer pour rédimer ses péchés. Les livres saints des principales religions (le Lévitique, en particulier) sont pleins de tarifications et de marchandages religieux. Toute la sphère religieuse et juridico-sociale antique, en effet, est régie par des rapports d'échange déterminés. Souvent la règle est cette justice corrective de Rhadamante : « Subir ce qu'on a fait aux autres sera une justice équitable » [Hésiode, cité par Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 8, 27]. C'est bien le talion biblique qui s'énonce ainsi : « Vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, meurtrissure pour meurtrissure, plaie pour plaie » [Exode, 21-25 et Deutéronome, 19-21]. La chose économique travaille tous les codes « primitifs ». Les tarifs d'échange sont gradués de façon complexe suivant le statut social. Ainsi, dans les échanges avec Dieu, le prix sera d'autant plus lourd qu'on occupe un rang élevé. Le péché du grand prêtre ne sera lavé que par le sacrifice d'un taureau, celui du chef par un bouc mâle, celui d'un riche particulier par une chèvre femelle ou un agneau, tandis que pour le pauvre, deux tourterelles ou deux pigeons suffiront [Lévitique, 41]. L'étalon semble ici être la quantité de sang qui lave le péché ou le volume de fumée du sacrifice qui monte aux narines de Yahvé. Que ce soit dans les échanges avec les dieux (codes religieux) ou avec la cité (codes juridiques), on rencontre des systèmes de « prix ». Ces systèmes de tarification tendent ultimement à se monétariser. Le *Wertgeld* germanique réalise ainsi un système complet de pénalités hiérarchisées en

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

fonction du statut des parties et tarifées en argent. Ces « prix » du sang, ce *pretium doloris* précèdent historiquement l'introduction du numéraire et de l'échange « marchand ». La foi, la croyance ont donc partie liée avec la créance et le crédit, et réciproquement. C'est la trace d'une plus ancienne proximité entre le précieux et le sacré/surnaturel.

Dans toutes les sociétés dites primitives qui connaissent des phénomènes paléo-monétaires, les « biens précieux », les objets « cérémoniels » – colliers soulava ou bracelets mwali de la *kula*, cuivres blasonnés du *potlatch*, wampums des Indiens des plaines, etc. – sont considérés comme des symboles incontestés de vie et de pouvoir. Ils sont recherchés par tous et leur possession est considérée comme bonne [*cf.* Rospabé, 1995]. Faut-il rappeler les belles pages de Malinowski [1963] où il raconte comment les mourants des îles Trobriand aimaient à contempler les objets de la *kula* comme ultime consolation ? Ainsi, chez les Achuars de l'Amazonie, plus connus sous le nom de Jivaros comme collectionneurs de têtes savamment réduites, « le désir d'avoir des têtes est comme celui des Blancs pour l'or ». Leurs chamans peuvent dans une certaine mesure accumuler de la puissance et en contrôler la circulation en se procurant des « esprits serviteurs » grâce aux cristaux de quartz où ceux-ci peuvent se trouver enfermés, ce qui économise les meurtres. Tout naturellement, les Achuars ont conclu que l'équivalent espagnol de leurs chamans étaient les *banquiers* ! [*Cf.* Temple, Chabal, 1995, p. 140]. Seulement, ces banquiers-là, qui ont le même pouvoir que les nôtres d'accorder des « crédits », loin d'être maudits sont honorés et respectés par tous comme des bienfaiteurs de l'humanité. La « monnaie » archaïque, au moins autant désirée que la nôtre, ne semble pourtant pas stigmatisée d'un opprobre quelconque. Il est vrai que son pouvoir, pour être considérable, n'est pas *marchand*. Les paléo-monnaies ont peu d'influence sur la production, l'échange et la consommation des produits de survie. Leur accumulation n'est pas illimitée et elles ne peuvent pas servir à l'exploitation massive de la force de travail. Il reste une trace troublante de ce concubinage entre l'argent et le sacré avec la formule imprimée sur le billet vert : *In God we trust*.

Il convient donc d'éclairer cette malédiction de la richesse.

On connaît la fameuse réplique de l'empereur Vespasien à son fils Titus lui reprochant d'établir un impôt sur ce produit impur et nauséabond qu'est l'urine humaine, utilisée à Rome par les foulons : l'argent quant à lui ne pue pas ! (*Pecunia non olet*). Il est vrai que les relents d'ammoniac ne se retrouvent plus dans les bonnes espèces sonnantes et trébuchantes et les beaux deniers récoltés par le fisc, pas plus que le sang des esclaves n'entachait les brillants écus entassés par les patrons négriers de Bordeaux ou de Nantes – non plus que la sueur des ouvrières à la chaîne des usines délocalisées dans le sud-est asiatique ne suinte de la monnaie de banque accumulée sur les comptes des PDG de Nike ou d'Adidas. Là réside d'ailleurs la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

merveilleuse alchimie de « l'équivalent général » : la souffrance et l'injustice ne transparaissent pas dans l'éclat brillant de l'or des Amériques et moins encore dans la monnaie électronique. Et pourtant ! Comme pour les mains de Lady Macbeth, tous les parfums de l'Arabie arriveront-ils jamais à faire disparaître l'odeur du sang qui émane du *cash* ?

Le *numéraire*, neutre, anonyme, incolore, inodore et sans saveur des économistes ne peut échapper à une incroyable exubérance de « projections » de la part des peuples. La « glaise maudite » de Shakespeare[2] se décline de mille façons, plus imagées les unes que les autres : le fric, le flouse, les fafs, l'oseille, les radis, les ronds, le pèze, le grain, le blé, le beurre, la braise, le grisbi[3]… La couleur de *notre* argent passe par toutes les nuances de l'arc-en-ciel : du « bel et bon argent » que l'on donne, à l'argent sale de la corruption, en passant par le rouge sang des deniers de Judas et le « noir » des trafics douteux.

Cette malédiction s'est d'abord étendue à l'usure (le commerce de l'argent et le prêt à intérêt), puis au commerce et à l'activité économique en général avec Aristote, repris par saint Thomas et prolongée dans la tradition catholique – sous des formes très atténuées – presque jusqu'à nos jours.

On sait que, pour embryonnaire que soit à son époque l'activité économique, le stagirite condamne sous le nom de *chrématistique* ce qui en constitue l'essence pour nous, c'est-à-dire la recherche du profit grâce et au travers des relations marchandes. Le rapport d'échange *naturel* M-A-M (marchandise-argent-marchandise) – vendre ses surplus pour acheter ce dont on a besoin – se corrompt en rapport marchand A-M-A': acheter le moins cher possible pour revendre le plus cher possible et gagner de l'argent grâce à l'intermédiation du commerce. Ce renversement lui paraît éminemment condamnable non seulement parce qu'antinaturel, mais plus encore parce qu'anticivique. Faire de l'argent avec de l'argent, directement par l'usure ou indirectement par l'échange, n'est pas seulement contraire à la fécondité des espèces : c'est un objectif inconciliable avec la poursuite du bien commun. Inéluctablement, en faisant commerce de denrées pour gagner de l'argent, on est détourné de la recherche du bien public qui doit être la principale préoccupation du citoyen. Surtout, on est poussé à tromper le fournisseur et le client sur la qualité ou la valeur des biens, à profiter le cas échéant de leurs faiblesses et de leurs besoins, et donc à aller à l'encontre de la *philia*, cette « amitié » politique qui doit régner entre les membres d'une même cité et qui en constitue le ciment. Un monde de *gagnants* (et de perdants…) n'est pas compatible avec la citoyenneté telle que l'entendaient les anciens, et moins encore avec l'*isonomia* (l'égalité) et, bien entendu, la justice.

2. « Viens, glaise maudite, putain commune à tous les hommes » – Shakespeare, *Timon d'Athènes*, IV, 3.

3. Ou encore : l'artiche, le carbure, le trèfle, la galtouse… (voir « Mots d'argent. Des émoluments ou du "blé" », *Le Monde* des 8-9 avril 2001).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Pour la théologie catholique, il s'agit purement et simplement de péché. Les sociétés modernes sont donc confrontées au défi de la coexistence des rapports marchands et de la justice.

La neutralisation de la malédiction

La *sanctification* de l'économie suppose donc que soit levée l'antique malédiction qui pèse sur l'argent. Mais cela implique toute une révolution car sans se confondre avec elles, la religion est liée à l'éthique, à la morale et à la justice.

La neutralisation de la malédiction s'est faite, comme on sait, avec la laïcisation des valeurs protestantes et le développement de l'utilitarisme. Selon l'analyse bien connue de Max Weber dans *l'Éthique protestante* (1905), le décollage de l'économie occidentale résulterait de la généralisation d'une éthique, celle du travail et de l'esprit d'entreprise, faite de scrupuleuse honnêteté, de goût de l'effort, de rectitude, de ponctualité, de renonciation aux plaisirs des sens et d'esprit d'épargne. L'accumulation matérielle illimitée serait le témoignage sensible de l'accumulation des *mérites* et la preuve incontestable de la bénédiction divine. « C'est au profit de la certitude du salut, note Ernst Troeltsch [1998, p. 56], théologien protestant ami de Weber, que chez Luther, Calvin, Zwingli, avec la même priorité et la même nécessité, la doctrine de la prédestination est devenue la doctrine essentielle du protestantisme. » « Le prédestiné, poursuit-il, se perçoit comme un maître du monde qui est appelé, soutenu par la puissance divine, à intervenir pour la gloire de Dieu dans le monde afin de le transformer » [*ibid.*]. « Dans la mesure où le calvinisme, conclut-il, a voulu appliquer au domaine de la production capitaliste, qu'il avait tolérée, son esprit de zèle méthodique et permanent, il a, en particulier, contribué de manière décisive à l'émergence de la mentalité capitaliste prisant le travail pour le travail » [*ibid.*, p. 163]. La voie était ouverte à une sanctification de l'utilitarisme vulgaire, soutenue par une foi sans faille dans l'harmonie naturelle des intérêts.

Le destin de l'utilitarisme est de ce point de vue révélateur. À le prendre au sérieux, il s'agit d'une morale proprement sacrificielle, terriblement exigeante. Le plus grand bonheur du plus grand nombre implique que la collectivité passe avant l'individu, et qu'à l'occasion, le « petit nombre » soit sacrifié au plus grand. Toutefois, au sens vulgaire qui s'est diffusé le plus largement, celui d'une « morale » de l'intérêt, il répand l'idée que je suis seul juge de mes plaisirs et que je ne dois pas avoir scrupule à les maximiser. Il fait de l'égoïsme le principe même de la vie sociale. Il justifie ainsi une sorte de « loi de la jungle », justement sans foi ni loi, qui est le contraire de ce qui, traditionnellement, était considéré comme la vie morale. Smith et toute la « science économique » ultérieure se porteront garants qu'en conséquence, tout sera pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles !

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Pour comprendre cette position étonnante, ce privilège d'*extra-moralité* de l'économie (et en même temps, le paradoxe de sa « béatification »), il faut faire un retour en arrière et remonter au moment où se mettent en place les conditions de l'institution du savoir économique comme science. Avec Smith, il s'est produit, à la suite du jansénisme et du piétisme augustinien, dans le rapport de la morale avec la théorie économique, un *renversement* comparable à celui qui s'était produit un ou deux siècles auparavant entre protestantisme et capitalisme[4]. La justice dans l'échange et le commerce se trouve en même temps affirmée et évacuée.

Dès lors, l'efficience du réel est rationnelle et juste. Les économistes, quant à eux, ont fort bien retenu la leçon. En devenant la science de la valeur, l'économie liquide toute préoccupation éthique. Puisque toute valeur a un prix et que seul ce qui est marchand mérite considération, il n'y a plus de valeurs que celles qui sont susceptibles d'être cotées en Bourse. Ils ajoutent même effrontément une apologétique de l'ordre naturel des choses qu'aucun théologien n'aurait osé pousser aussi loin.

Toutefois, la vie économique impose à tous et à chacun une longue suite de sacrifices. Les contraintes et les obligations de toutes natures sont permanentes. L'efficience est une divinité exigeante qui réclame toutes les énergies, celles des ouvriers comme celles des patrons. Le crédit des banques, des entreprises et des marchands, comme celui des États, repose sur la confiance. Bien qu'impossibles à intégrer dans les contrats, la fidélité, le devoir, la probité sont indispensables au bon fonctionnement des affaires. Dès lors, le culte maudit de l'argent peut devenir la nouvelle religion officielle du profit.

L'idolâtrie économique

Si l'argent est devenu la divinité par excellence, son caractère divin ne peut pas ne pas rejaillir sur l'ensemble de l'économie quand celle-ci se développe. Le Marché aussi est divin – « le Marché est sage. Il est omnipotent » [*Le prophète du libéralisme*, 2005, p. 35] – mais la croissance et le développement ne seront pas moins hypostasiés. La colonisation de l'imaginaire par l'économique, c'est aussi le fait que nous considérions

4. Les analyses de Max Weber, souvent déformées jusqu'à la caricature, montraient bien que le développement du capitalisme n'était pas le résultat du protestantisme. Luther, en particulier, s'oppose fortement au monde marchand, à l'argent et à l'intérêt. Même dans sa version calviniste et puritaine, le protestantisme vise la construction d'une Jérusalem terrestre, non celle d'un consortium industriel… C'est la torsion due à une sécularisation de l'éthique puritaine qui engendre l'esprit du capitalisme. L'abandon du projet religieux entraîne une laïcisation et une profanation des valeurs du renoncement aux jouissances et de l'inquiétude du salut au profit de l'épargne à investir et du travail productif. Le renversement du pessimisme augustinien en un optimisme de *l'optimum* économique produit dans la théorie quelque chose de comparable.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

l'économie comme une fonction fondamentale qui assure l'humanité de l'homme. Pour l'élite planétaire, la foi dans l'idéologie libérale, comme le remarque Luttwak, constitue même une véritable religion. La disparition du monde commun qui, pour Hannah Arendt, caractérise la crise de la modernité est incontestable mais doit être nuancée. Ce *désenchantement du monde* a été bien analysé par Max Weber[5]. Certes, il y a perte des repères éthiques et de la moralité ancienne, mais la « banalité du mal » n'en repose pas moins sur un « immonde » partagé… Ainsi que le souligne Zygmunt Bauman, il existe bien un « monde commun » dans la société mondialisée : c'est la pensée unique. Achille Rossi [2005] l'explicite très bien comme « mythe », entendu comme ce à quoi nous croyons sans en être conscients et qui définit pour nous les limites de la réalité.

Toutefois, la tentative de fusion entre Jésus-Christ et Mammon, entre vrais et faux dieux, que certaines sectes néopentecôtistes poussent à l'extrême, ne va pas sans poser quelque problème[6]. La religion de l'économie laisse une grande insatisfaction. La loi de la jungle, la guerre économique généralisée, même baptisée « ordre naturel », en dépit de toutes les démonstrations des grands prêtres de l'économie ne convainquent pas totalement. Il reste un grand vide que l'on tente de combler en réinjectant un supplément d'âme (religieux, éthique, humanitaire) qui fait appel à la tradition. Il en va ainsi du capitalisme compassionnel de Bush, de l'éthique d'entreprise, des innombrables formes de *moralisation* de l'économie, de l'économie de communion à l'économie solidaire. Mais comme nul ne peut servir deux maîtres, ces tentatives échouent.

L'imaginaire religieux de la modernité : la foire aux idoles

La société moderne – qui devait s'auto-instituer sans recourir à un garant méta-social et rompre ainsi avec l'hétéronomie traditionnelle, qui devait déboucher sur une véritable démocratie autonome d'hommes libres – s'invente les contraintes les plus fortes et les projette dans une invraisemblable « nature des choses » : la main invisible du marché et la loi du progrès. Ce paradoxe est, bien sûr, inhérent aux Lumières elles-mêmes. Celles-ci prétendaient démystifier les idoles. Et effectivement, elles ont détruit la tradition,

5. Bien résumé ainsi par Christian Laval [2002, p. 427] : « Le tramway marche, certaines causes produisent certains effets, mais nous ne savons plus ce qu'est notre devoir, pourquoi nous vivons, pourquoi nous mourons. »

6. « L'adéquation entre le discours moral de ces Églises et celui de l'ajustement structurel, notent des observateurs, est particulièrement frappante […]. En avril l996, le président de la Banque mondiale séjournant à Madagascar s'est très longuement appuyé sur la Bible pour convaincre les journalistes et les responsables politiques » [Dorier-Apprill, Kouvouama, Dubourdieu, l997, p. 11].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

les préjugés anciens et les anciens dieux. Toutefois, elles l'ont fait au nom de nouvelles divinités encore plus puissantes et plus tyranniques : la Rationalité, le Progrès, la Science, la Technique, le Développement économique. Ces idoles sont l'objet d'une dévotion, d'une sacralisation et d'un culte inouïs. Les victimes offertes en sacrifice à ces faux dieux sont innombrables.

Le marteau dans la tête

« Quand on a un marteau dans la tête, disait Mark Twain, on a tendance à voir tous les problèmes sous la forme de clous. » Les modernes ont incontestablement un marteau dans la tête, c'est l'économie et, du coup, tous les problèmes sont vus comme économiques. Cette domination-colonisation de l'imaginaire est très forte, et il est non seulement quasi impossible de s'en libérer, mais très difficile d'en prendre la mesure. Et pourtant, elle est récente dans l'histoire et exceptionnelle dans l'espace. Elle n'existe pas, pour l'essentiel, avant le XVIII^e^ siècle et concerne presque exclusivement l'Occident. Un bon témoignage est fourni par la lecture d'un passage de Fustel de Coulanges, précurseur de la sociologie des religions et de Marcel Mauss, tiré de son livre *La cité antique* : « En temps de paix et en temps de guerre, la religion intervenait dans tous les actes. Elle était partout présente, elle enveloppait l'homme. L'âme, le corps, la vie privée, la vie publique, les repas, les fêtes, les assemblées, les tribunaux, les combats, tout était sous l'empire de cette religion de la cité. Elle réglait toutes les actions de l'homme, disposait de tous les instants de sa vie, fixait toutes ses habitudes. Elle gouvernait l'être humain avec une autorité si absolue qu'il ne restait rien qui fût en dehors d'elle » [1978, p. 194]. Il suffit de remplacer religion par économie et de mettre les verbes au présent pour avoir une parfaite description de la situation actuelle.

L'économique, pour ses adeptes, est non seulement une réalité essentielle et l'*économicisation* du monde un mouvement inéluctable et irréversible, mais tout cela est au final souhaitable et bon.

Pour le croyant en la modernité, l'économie, le progrès, la croissance et le développement, comme le calcul, le marché et la rationalité, voire le capitalisme (Alain Minc, mais aussi Fernand Braudel), sont fondés en *nature*. Pour les colonisateurs et les experts en développement, l'économie, la monnaie, le marché, le calcul rationnel sont bien présents partout, au moins à l'état d'embryons. Il s'agit de les faire venir à maturité, ce qui est d'ailleurs la signification première du mot développement. Ils rendront témoignage de leur implantation dans les pays du Sud, au point qu'il deviendra toujours plus difficile de trouver trace de la différence. Lorsque le monde entier aura intégré l'économique dans sa pratique quotidienne, l'existence d'un autre univers ne survivra plus que comme figure dépassée sans *aucune légitimité*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Si l'économie est bonne, sa croissance est encore meilleure, et avec le développement on atteint quasiment l'apothéose… Le culte de la croissance-développement représente ainsi l'achèvement de la colonisation de l'imaginaire. Autrement dit, en passant d'une activité moralement saine à son élargissement et à son accroissement continu, on gravit de nouveaux échelons dans l'échelle du bien. Dans la vision moderniste, le mal ne peut pas atteindre le développement économique pour l'excellente raison que le développement imaginaire est l'*incarnation même du bien*. « Bon développement » est un pléonasme parce que, par définition, développement signifie « bonne croissance », parce que la croissance, elle aussi, est un bien et qu'aucune force du mal ne peut prévaloir contre elle.

Même si, pour certains esprits pointilleux, pervertis par des rémanences de la scolastique sur le juste prix ou sur la prohibition du prêt à intérêt, l'économie ne pouvait être jugée intrinsèquement morale, elle n'en était pas moins la condition de la vie morale car elle permet aux hommes de s'affranchir d'une situation infrahumaine. L'Église catholique si longtemps réticente, sous l'influence de sa tradition thomiste, à abandonner ses réserves sur la moralité des affaires a fini par désarmer presque totalement. Le développement, dira l'encyclique *Populorum progressio,* est le nouveau nom de la paix. L'économie de marché elle-même n'est plus condamnée dans son principe.

Le développement, en étant promesse de bien-être pour tous, incorpore ainsi en lui-même la justice sociale et renouvelle la moralité de l'économie. Il a constitué la plus puissante idéologie de légitimation des sociétés modernes et a fonctionné comme telle dans les nouveaux États issus de la décolonisation (particulièrement en Afrique).

Ce qui fait de la croissance économique un bien indiscutable aux yeux de la « morale ambiante », cette sorte de pandémonium des valeurs héritées par l'Occident au cours de sa longue histoire, c'est qu'elle est le résultat d'un *comportement* lui aussi « moral ». Le principe utilitariste de justice que l'on retrouve dans cette morale *dominante* pose d'emblée qu'est juste premièrement, ce qui maximise le PNB.

En assurant le triomphe de l'économie, voire son règne exclusif dans une « omnimarchandisation », la mondialisation prend le relais de l'idéologie développementiste, décrédibilisée par les échecs répétés des projets et expériences de développement volontaristes. Elle réaliserait le bien commun, rendant la morale autonome quasi caduque ou la limitant au mieux à la clairvoyance sur les intérêts égoïstes. L'efficience bien comprise est le meilleur garant du bien et de la justice.

La métaphysique du progrès

Dans la mise en place de la modernité, le progrès se révèle la machine de guerre très efficace d'une fraction de la société contre le pouvoir et la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

domination d'une autre fraction. C'est essentiellement contre la religion, dont il prend la suite, qu'il prouve son efficacité. Il se révèle alors la plus prodigieuse construction symbolique inventée par le génie humain pour justifier la souffrance qu'une partie de l'humanité inflige à l'autre.

Le culte du progrès est l'alchimie qui permet de passer de « la religion de la sortie de la religion » – suivant la formule de Marcel Gauchet à propos du christianisme – à la religion de l'économie. Le progrès est en effet l'antichambre de la science, de la technique et le fourrier du développement. Au vrai, le progrès touche à tout ce qui constitue la modernité et, dans le monde moderne, tout touche au progrès. C'est un sujet/objet *incontournable*. « Le progrès, c'est là votre chimère, écrit Arthur Schopenhauer, il est le rêve du XIXe siècle comme la résurrection des morts était celui du Xe, chaque âge a le sien. » Le progrès aussi est une divinité ou une idole, objet d'une religion avec son dogme, sa doctrine, son culte, ses sacrifices et ses victimes sur l'autel, ses apôtres et ses hymnes. Bref, on y retrouve tous les éléments qui constituent le domaine du religieux et du sacré.

Selon Pierre Leroux, Francis Bacon fut « l'apôtre idéaliste de la perfectibilité sous le rapport du monde extérieur, et le vrai théologien de la science de la nature[7] ». Pour une certaine théologie protestante, le progrès était même la suite terrestre de la Rédemption. Rejeter la croyance en l'amélioration possible et réelle des choses du monde est une forme d'impiété et d'incroyance. Le progrès est un article de foi. Suivant les mots célèbres de Pasteur, l'humanité ira dans « les temples de l'avenir et du bien-être » que seraient les laboratoires pour y apprendre « à lire dans les œuvres de la nature, œuvres de progrès et d'harmonie universelle » [*cf.* Salomon, 1984, p. 49]. Comme le montre abondamment Ellul, la technique bénéficie avec le « bluff technologique » de la même apothéose.

Le progrès, comme l'existence de Dieu, est prouvé de nombreuses façons : on le constate dans le spectacle du monde, on le déduit de son concept même, et son existence observée découle aussi de son essence. Ainsi, son existence prouve qu'il existe comme essence, et son essence est la preuve irréfutable de son existence. De plus, il est nécessaire – ce n'est pas seulement un accident… Dans son concept, il est la perfection à un point tel que l'existence est l'une de ses moindres qualités et l'un de ses premiers attributs. C'est tout simplement la preuve ontologique de l'existence de Dieu de saint Anselme. Pour Jules Delvaille, la bonté du progrès résulte d'une certaine façon de sa définition même. « L'idée de progrès, dit-il, implique l'idée de mieux et par conséquent celle de bien » [Delvaille, 1910, p. x].

Enfin, le progrès est bon parce qu'il est *utile* et d'une certaine façon, il est utile parce qu'il est bon ! Fontenelle n'hésite pas à le dire : « Il y a donc et il y aura progrès. Cette idée ne serait-elle qu'une illusion, une "idée fausse", ce

7. Pierre Leroux, *De l'humanité*, t. I, p. 148, note 2 [cité par Delvaille, 1910].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

serait toujours une illusion *utile*, propre à accélérer l'activité humaine. » Or, « il faut qu'en toutes choses les hommes se proposent un point de perfection au-delà même de leur portée. Ils ne se mettraient jamais en chemin s'ils croyaient n'arriver qu'où ils arrivent effectivement ; il faut qu'ils aient devant les yeux un terme imaginaire qui les anime […] on perdrait courage si on n'était pas soutenu par des idées fausses[8]. » On croît entendre les voltairiens cyniques parlant de la religion ! L'auto-affirmation du progrès a ainsi quelque chose d'irrésistible. Il est évident parce qu'irréfutable et apodictiquement bon.

L'ancrage définitif du progrès dans l'imaginaire occidental puis universel ne se fera vraiment qu'avec le triomphe de l'évolutionnisme. Le véritable bouleversement des mentalités ne viendra qu'avec l'émergence des idées *évolutionnistes* dont le développement est un avatar. Une société qui croit fermement que l'homme est l'aboutissement d'une longue chaîne d'êtres qui part du premier bouillonnement d'une vie informe vers une organisation de plus en plus complexe, pose dans la nature biologique elle-même un ferme pilier pour la croyance au progrès.

L'incarnation du progrès à travers la science, la technique et le développement économique

En fin de compte, dans le monde contemporain, il y a une *vérité* du progrès : c'est le développement, autrement dit la croissance du PNB par tête [*cf*. Latouche, 1985]. La vérité du progrès réside dans l'invention et le bouleversement continu des techniques qui sont le facteur privilégié de cette croissance des forces productives qu'est le développement. L'économie renvoie à la croissance et au développement qui ne sont rien d'autre que le progrès de l'économie, car elle contient sa propre progression dans son principe. De ces trois piliers de la modernité – progrès, technique, économie –, le premier occupe une place centrale en ce qu'il met sur orbite l'imaginaire qui permet l'épanouissement des deux autres. L'économie est une *invention* historique, qui se fait dans la représentation, dans les façons de voir et de sentir avant d'être *agie* dans la circulation marchande [*cf.* Latouche, 2005]. À l'incarnation du progrès dans la quotidienneté de l'économie correspond son identification symbolique à la technique. Le concept de développement est lui aussi étroitement tributaire de la vision « progressiste » du monde. « Dans le tiers monde, écrit Edgar Morin dans *le Monde* du 23/08/1996, l'idée de développement semble devoir apporter le progrès libérateur. »

Si le progrès est au fondement de l'économie, l'économie est en retour nécessaire à l'établissement du progrès. Sans système de prix, il est impossible de donner sens à quelque chose comme un PNB par tête, et sans

8. Bernard de Fontenelle, *Dialogues. Dialogue de R. Lulle et Artémise*, t. 1, p. 140-144 [cité par Delvaille, 1910, p. 223].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

progression du PNB, comment se convaincre d'une amélioration du sort de l'humanité ? Tous les autres progrès sont abstraits et aucune perfection de l'esprit humain n'*enchanterait* les hommes si la vie quotidienne n'en était pas rendue plus *aisée*.

Il est de plus une *éthique* qui informe l'action et pousse à l'invention et aux transformations.

Ainsi, la croyance au progrès est *autoréalisatrice*. Si l'on est convaincu que l'accumulation du savoir, le perfectionnement des techniques, le développement des forces productives, l'accroissement de la maîtrise de la nature sont de *bonnes choses*, on agit pour que les connaissances se transmettent et s'entassent, que les effets puissent se comparer et s'accroître. On se donne des échelles où l'accroissement indéfini devient possible et pertinent. Cela suppose nécessairement la *conviction* que la « marche en avant » est une *amélioration* (de *melior* : meilleur), qu'il s'agit donc d'une chose *bonne*.

Il faudra, comme on sait, attendre la seconde moitié du XX^e^ siècle pour que de telles sociétés d'abondance soient mises en scène : le progrès sera alors érigé en spectacle incontestable. Cet « ancrage » du progrès dans le concret économique, qui absorbe la totalité de l'espace social, est fondamental mais récent. En réduisant la vie à la quantité de PNB, la vieille opposition entre le progrès matériel et le progrès moral disparaît. Bien-être et bien-avoir deviennent identiques. Le beau, le bon et le bien se fondent dans l'utile. La maximisation du PNB est un objectif moral, *c'est l'objectif moral*. Or comme l'amélioration constante du PNB pour une large fraction du monde a été à peu près incontestable, le progrès est désormais indéracinable.

Le culte du progrès ne passe plus par des prières ronflantes adressées à la divinité, mais par des *pratiques* familières incontournables (allumer l'électricité, prendre sa voiture, téléphoner, etc.) et la revendication de nouvelles innovations pour résoudre les problèmes de dysfonctionnement engendrés par la dynamique même du progrès. Les rites ont remplacé la foi.

La voie est ouverte pour la banalisation du mal, c'est-à-dire l'instrumentalisation des hommes et de la nature sans états d'âme de la part des responsables et avec le consentement tacite des victimes.

Conclusion : pour un athéisme de l'économie

« Ce dont nous avons vraiment besoin, c'est d'un mouvement pour un athéisme économique, d'une lame de fond d'incroyants », écrit Derek Rasmussen [2004, p. 25]. C'est bien ce que se propose de provoquer le mouvement de la décroissance. Le projet de construction au Nord comme au Sud de sociétés conviviales autonomes et économes implique plus, à parler rigoureusement, une « a-croissance » – comme on parle d'a-théisme – qu'une

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

dé-croissance. C'est d'ailleurs très précisément de l'abandon d'une foi et d'une religion qu'il s'agit : celle de l'économie. L'entreprise de décolonisation de l'imaginaire permettant de réaliser cet objectif peut être menée dans deux directions principales et complémentaires : la déconstruction de l'universalisme économique et la démystification du développement et de la croissance.

Le « réenchantement » relatif du monde engendré par la science, le progrès et le développement est désormais bien défraîchi. Seulement, la foi dans le progrès et dans l'économie n'est plus un choix de la conscience, mais une drogue à laquelle on est tous accoutumés et à laquelle il est impossible de renoncer volontairement. Le progressisme et l'économisme sont ainsi incorporés dans notre consommation quotidienne, nous les respirons avec l'air pollué du temps, nous les buvons avec l'eau contaminée par les pesticides, nous les mangeons avec la « malbouffe », nous nous en revêtons avec les fringues fabriquées dans les bagnes du sud-est asiatique, enfin, ils nous véhiculent dans nos sacro-saintes bagnoles à dérèglement climatique… Seule l'épreuve « pratique » de leur faillite pourra peut-être dessiller les yeux des adeptes fascinés ; mais celle-ci étant probable, il n'y a donc pas de raison de perdre tout espoir.

Faut-il pour autant appeler de ses vœux un retour des dieux ? La construction d'une société laïque de décroissance ne se fera pas sans un certain réenchantement nouveau du monde [*cf.* Besson-Girard, 2005]. Beaucoup inclinent à une forme ou une autre de spiritualité. Mais les poètes, les peintres et les esthètes de tout poil, bref, tous les spécialistes de l'inutile, du gratuit, du rêve, des parts sacrifiées de nous-mêmes devraient suffire à cette tâche, sans nécessairement faire appel aux théologiens ni aux ayatollahs.

Bibliographie

Arendt Hannah, « Lettres à Jules Monnerot de 1954 », reprises dans *la Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, *Qu'est-ce que le religieux ?,* 2e semestre 2003.

Besson-Girard Jean-Claude, 2005, *Decrescendo cantabile. Petit manuel pour une décroissance harmonique*, Parangon, Lyon.

Delvaille Jules, 1910, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du xvii*e *siècle,* Félix Alcan, Paris.

Dorier-Apprill Elisabeth, Kouvouama Abel, Dubourdieu Lucile, 1997, « Le religieux, vecteur de nouveaux modèles de comportement économique ? Le changement des paradigmes de la solidarité, du travail et de la richesse dans le discours des nouvelles Églises chrétiennes (Congo-Madagascar) », atelier « Ménages et crise », Marseille 24-26 mars, documents IRD.

Fustel de Coulanges Numa Denis, [1864] 1978, *La Cité antique*, Hachette, Paris.

Joxe Alain, 2005, « Démocratie et globalisation », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 25, 1er semestre.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

Latouche Serge, 1985, *Faut-il refuser le développement ?,* PUF, Paris.
– 2005, *L'Invention de l'économie*, Albin Michel, Paris.
Laval Christian, 2002, *L'Ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, La Découverte/MAUSS, Paris.
Malinowski Bronislaw, 1963, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris.
Piquemal Michel (*alias* Kosi Libran), 2005, *Le Prophète du libéralisme*, Mille et une nuits, Paris.
Rasmussen Derek, 2004, « Valeurs monétisées et valeurs non monétisables », *Intercultures* n° 147, octobre, *Le Terrorisme de l'argent* (Montréal).
Rospabé Philippe, 1995, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, La Découverte/MAUSS, Paris.
Rossi Achille, 2005, *Le Mythe du marché*, Climats, Castelnau-le-Lez.
Salomon J.-J., 1984, *Prométhée empêtré*, Anthropos, Paris.
Temple Dominique, Chabal Mireille, 1995, *La Réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, L'Harmattan, Paris.
Troeltsch Ernst, 1998, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, Paris.
Weber Max, [1905] 1967, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h21. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

L'ENDETTEMENT EXCESSIF AUX ÉTATS-UNIS ET SES RAISONS HISTORIQUES

Paul Jorion

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 322 à 342

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-322.htm

Pour citer cet article :

Paul Jorion, « L'endettement excessif aux États-Unis et ses raisons historiques », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 322-342.
DOI 10.3917/rdm.027.0322

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

L'ENDETTEMENT EXCESSIF AUX ÉTATS-UNIS ET SES RAISONS HISTORIQUES

par Paul Jorion

L'épargne des ménages

Avec un taux d'épargne des ménages proche de zéro (0,2 % en décembre 2004 ; 0,1 % en août 2005), les États-Unis se distinguent des autres nations du monde occidental où un taux de plus de 10 % est loin d'être exceptionnel. D'un point de vue historique, les États-Unis ont connu autrefois des niveaux d'un ordre comparable puisque le taux d'épargne des ménages américains était d'environ de 9 % par an au cours de la période qui s'étend de 1950 à 1980. On ne peut donc pas simplement incriminer le caractère national. Alors que s'est-il passé entre-temps ? J'entends montrer ici qu'à l'arrière-plan des contraintes économiques jouent des schémas idéologiques, et en particulier l'éthique protestante que Max Weber avait isolée bien avant moi comme un facteur déterminant.

Certains commentateurs attribuent le très bas taux d'épargne des ménages à l'optimisme : l'avenir apparaîtrait à ce point radieux aux Américains du début du XXIe siècle qu'il leur semblerait ridicule de faire des économies. Les divers indices de satisfaction des consommateurs dans la période qui va de 2002 à 2005 ne confirment pas cette opinion, puisqu'ils ont fluctué entre le médiocre et le modérément optimiste. L'optimisme constitue effectivement un facteur ; mais, comme on le verra, il s'agit davantage là d'une constante, liée au mode de sélection bien particulier qui préside au recrutement des émigrants qui choisissent d'aller peupler une colonie.

D'autres commentateurs incriminent le mode de calcul du taux d'épargne, tel David Malpass[1], économiste en chef à la banque d'affaires Bear Stearns, qui considère que le taux résulte du caractère grossier d'un calcul qui déduit la « consommation » des ménages de leur « revenu disponible ». Allant dans le même sens, un expert[2] examinait l'évolution de l'investissement dans l'immobilier résidentiel et constatait que les particuliers y avaient consacré 400 milliards de dollars à la mi-2004, à comparer avec le chiffre de 275 milliards pour la même période en 2001. Si cet argent investi dans l'immobilier était considéré comme de l'épargne, assurait-il, le taux serait proche de 6 %. Le taux d'épargne nul des Américains ne constituerait alors que l'un des symptômes de la bulle financière constatée

1. David Malpass, « Running on empty ? », *The Wall Street Journal* du 29 mars 2005.

2. Jon Hilsenrath, « A look behind the U.S. savings rate », *The Wall Street Journal* du 6 décembre 2004.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

à l'heure actuelle dans le secteur de l'immobilier résidentiel. Celui-ci se révélerait à ce point payant aux États-Unis qu'il drainerait les ressources qui iraient sinon languir sur des comptes-épargnes moins rentables.

Le déficit de la balance commerciale américaine

Les États-Unis importent aujourd'hui bien davantage qu'ils n'exportent : le déficit de la balance commerciale américaine se chiffrait pour l'année 2004 à 617,7 milliards de dollars, un chiffre en progression de 25 % par rapport à l'année précédente, soit aussi l'équivalent de 6 % du PNB (produit national brut) des États-Unis. Le public américain absorbe du coup une part disproportionnée de la production mondiale de biens de consommation et constitue à ce titre la locomotive de l'économie à l'échelle planétaire.

Les biens de consommation dont les Américains sont aujourd'hui friands sont essentiellement des biens d'importation : ordinateurs, télévisions à écran large, vêtements, etc. La raison n'en réside pas dans une évolution du goût du public pour de nouveaux types de biens, mais dans une spécialisation croissante de l'économie domestique des États-Unis dans les secteurs de la prestation de services et le retrait parallèle de l'industrie américaine des secteurs producteurs de ce type de marchandises en raison de la mondialisation et du déplacement des complexes industriels vers les zones de moindre coût. Ainsi, le goût des ménages américains pour l'automobile n'a pas changé, mais en 2004, désormais au coude à coude avec ses concurrents du marché domestique, Toyota est en passe de devenir le principal vendeur d'automobiles aux États-Unis, à une demi-longueur de General Motors, Honda suivant de près. Dans le contexte actuel donc, plus les ménages dépensent, plus la balance commerciale américaine devient déficitaire. Le mouvement ne peut s'inverser que dans deux cas de figure : soit le parc industriel se respécialise dans les secteurs producteurs de biens de consommation dont les Américains raffolent (c'est ce que prône de manière irréaliste l'économiste anglais Wynne Godley), soit les consommateurs limitent leurs dépenses (leur capacité à y parvenir ou non se mesurant par le taux d'épargne des ménages). Or, tant qu'ils divertissent l'argent qu'ils pourraient épargner pour l'investir dans la bulle de l'immobilier, l'épargne ne pourra pas progresser. La Chine – en achetant des quantités considérables de *mortgage-backed securities* (titres adossés à un portefeuille de plusieurs milliers de prêts hypothécaires consentis à des ménages américains) et des quantités énormes de bons du Trésor (en 2005, la réserve en dollars du Japon s'élevait à 800 milliards de dollars, et celle de la Chine à 600 milliards de dollars) – contribue à maintenir à un niveau très bas les taux à long terme américains, alimentant ainsi la bulle de l'immobilier résidentiel aux États-Unis.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Le taux d'endettement des ménages

En 2002, le niveau d'endettement du ménage américain moyen était de 100 % de son revenu annuel après taxes. Jamais un niveau aussi élevé n'avait été atteint. Parmi les 20 % de ménages les plus riches, la dette était de 120 % de son revenu annuel disponible, en hausse de 20 % par rapport à 1995. Pour les 80 % restants, la dette s'était accrue à un rythme légèrement plus faible : de 70 % en 1995 à 80 % en 2002. L'expression « service de la dette » mesure la part du revenu des ménages consacrée à payer les intérêts et à rembourser le principal sur les emprunts qu'ils ont contractés ; en raison des faibles taux d'intérêt durant ces huit années, il était de 14 % (calculé comme un pourcentage du revenu disponible[3]). En 2004, l'endettement moyen des ménages atteignait 120 % ; le service de la dette était stable avec 13 % [Greenspan, 2004]. La part des prêts avec amortissement – c'est-à-dire accompagnés d'un remboursement progressif du principal – baissait, renversant la tendance observée sur la période de cinquante ans qui s'étend de 1930 à 1980.

Comment en était-on arrivé là ? La réponse a deux composantes, apparemment contradictoires : « rien de nouveau sous le soleil » d'une part, et « en raison d'une nouvelle donne » d'autre part.

Une tradition d'endettement

« Rien de nouveau sous le soleil », parce que l'endettement des Américains est une histoire ancienne. On s'étonnera sans doute des 120 % d'endettement en 2004, mais l'on sera alors encore davantage surpris d'apprendre que le recensement de 1890 révélait que l'endettement moyen des ménages se montait à 880 dollars, un chiffre à rapprocher du salaire moyen de 475 dollars des salariés appartenant aux secteurs autres que l'agriculture ce qui correspondrait à un taux d'endettement de 186 % [Calder, 1999, p. 40]. Le processus de colonisation attire une population entreprenante et industrieuse mais pauvre, porteuse d'une culture de l'endettement. Elle conserve, tout au long du processus de son ascension sociale, l'habitude de se maintenir au bord de la catastrophe financière. À l'époque où la presse s'intéressait aux faits et gestes de sa fille, le père de Monica Lewinsky, interrogé par la presse, se plaignait amèrement que sa famille en soit réduite à tirer le diable par la queue avec un revenu annuel de 420 000 dollars – qui en faisait un représentant typique de la *middle class* américaine !

3. Jon Hilsenrath et Michelle Higgins, « Debt problems are haunting even well-heeled consumers », *The Wall Street Journal* du 9 octobre 2002.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Le nouveau contexte de l'endettement

La nouvelle donne, ce sont deux innovations dans la technologie des instruments financiers, et de l'endettement en particulier. C'est, premièrement, la mesure et la personnalisation de la capacité à emprunter : la cote de crédit qui accompagne et précède désormais chaque consommateur dans ses achats à tempérament ; et, deuxièmement, l'utilisation optimale de la maison d'habitation comme gage de nouveaux emprunts : la *home equity*, l'utilisation optimale des fonds propres, ou capitaux captifs de la propriété.

Le rating *des consommateurs*

Innovation majeure : à partir du milieu des années quatre-vingt-dix, le système du crédit personnel s'est considérablement modernisé aux États-Unis. Jusque-là, une perspective statistique prévalait, où le risque de défaillance de chaque individu dans le remboursement de ses emprunts était envisagé comme également distribué statistiquement sur l'ensemble de la population. Dans la nouvelle donne, le calcul du risque est désormais évalué à titre individuel, en fonction de l'histoire personnelle de chaque emprunteur. Chaque consommateur possède désormais une « cote de crédit », calculée « scientifiquement » à partir de son histoire passée et réévaluée au soir de chaque jour ouvrable, exprimant le risque de défaillance qu'il constitue pour un prêteur éventuel : la cote FICO – des initiales de la compagnie Fair & Isaacs Co qui mit au point cet indice individuel.

Cette cote constitue en fait une simple transposition aux consommateurs du *rating* des sociétés et des institutions financières opéré par les *rating agencies*, une demi-douzaine de compagnies certifiées qui, en leur assignant des grades du type « AAA », « AA », etc., évaluent les firmes et les organismes financiers quant au risque de défaillance qu'ils présentent pour leurs bailleurs de fonds. La note qu'une société obtient permet à ses contreparties éventuelles de calculer une prime de risque que celles-ci intégreront au taux d'intérêt attaché aux prêts qu'elles lui consentiront, dictant du coup ce qu'il lui en coûtera d'emprunter sur les marchés financiers.

La cote FICO est désormais la norme aux États-Unis pour tout ce qui touche au crédit à la consommation. À la fin des années cinquante, Bill Fair, un ingénieur, et Earl Isaac, un mathématicien, s'associèrent pour fonder la Fair, Isaac & Company (FICO[4]). En 1989, ils mirent à la disposition des *Credit Bureau,* des « bureaux de crédit », la « cote FICO » (*FICO Score*), qui situe chaque consommateur sur une échelle qui va de 375 (la cote la plus médiocre) à 900, représentant le risque de défaillance qu'il constitue

4. Anne Hayes Peterson, « Credit scoring : Predictive models should make recommendations – not decisions – about loan approvals », *Credit Union Magazine*, janvier 1998.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

pour tout prêteur, risque calculé à partir de sa fortune actuelle et de son passé d'emprunteur[5]. Les *Credit Bureau* sont des agences privées collectant pour l'ensemble des consommateurs la totalité des données relatives à leur endettement telles que le montant actuel de leurs dettes, leurs retards dans le paiement, les saisies dont ils ont été l'objet, leurs condamnations pour non-paiement et leurs faillites personnelles. Le niveau de la « cote FICO » de chaque consommateur[6] est recalculé quotidiennement en fonction des opérations passées dans la journée écoulée.

La cote FICO a, dans l'esprit de ses auteurs, deux finalités essentielles : permettre à un bailleur de fonds d'écarter les brebis galeuses dont il est prévisible qu'elles ne s'astreindront pas à respecter leurs engagements financiers ; lui permettre également, s'il décide de consentir le prêt, de chiffrer le risque qu'il court et de l'intégrer à son prix, à titre de prime de risque.

Ne sont pas pris en considération dans la cote FICO – et sont même explicitement exclus de son calcul par la loi – les renseignements relatifs au sexe, à la race, à l'âge, à la religion, à l'origine nationale ou au statut marital.

L'utilisation du capital propre captif dans le logement

Deuxième dimension de la nouvelle donne : au cours des années récentes, et avec la complicité des organismes de prêt (bancaires et autres), les consommateurs américains se sont de plus en plus tournés vers les formules d'emprunt sans amortissement initial, qui diffèrent le remboursement du principal de plusieurs années, permettant ainsi à l'emprunteur de ne se confronter durant la période initiale qu'au versement des intérêts. Cela n'a pas empêché, comme on l'a vu, le taux d'épargne des ménages de tomber à zéro, ce qui souligne que même des paiements limités aux intérêts mettent leurs finances à rude épreuve. Dans ces conditions, les seules réserves dont les foyers disposent sont constituées par le capital qu'ils ont investi dans leur logement. Cette somme ne représente en général qu'une fraction de la valeur de la propriété, le reste servant de gage au prêt hypothécaire qui a permis son achat. De telles réserves dépendent donc, pour leur existence, du maintien du prix de l'immobilier. Or celui-ci est loin d'être garanti sur le moyen ou le long terme.

5. Fair, Isaac & Company, « Credit Bureau risk scores : Celebrating 10 years », http://www.fairisaac.com/servlet/SiteDriver/Content/1056, 1999.

6. Le chiffre intègre non seulement la valeur de ses biens meubles et immeubles, le montant de ses revenus, le montant de ses dettes donnant lieu à des paiements récurrents tels que le *mortgage* (le prêt hypothécaire portant sur le logement), le coût du *leasing* d'une automobile, son découvert sur les diverses cartes de crédit qu'il détient, mais aussi les données relatives à la stabilité de ses revenus telles que le temps passé auprès de ses employeurs successifs ou les années qu'il a passées à diverses adresses.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

La récente surchauffe du crédit personnel américain

Tout le monde, il est riche : la carte de crédit

Trois ménages américains sur quatre (de manière générale, ceux qui disposent d'une cote de crédit) reçoivent chaque année entre trente-cinq et soixante-quinze offres de carte de crédit. On compte qu'au total 3,5 milliards de ces propositions sont distribuées par la poste chaque année aux États-Unis. La manière dont les récipiendaires sont choisis n'est cependant pas toujours très sélective et un article de presse récent rapportait qu'une enfant de huit ans avait reçu un tel courrier[7].

Le prêt consenti par une carte de crédit n'est pas garanti : comme chacun le sait, aucun bien personnel ne doit être mis en gage pour son obtention. Il est aussi automatiquement renouvelé à chaque échéance mensuelle. Cette reconduction tacite, sans renégociation du contrat, constitue la raison historique pour laquelle la carte de crédit a été exemptée aux États-Unis des lois fédérales sur l'usure. La justification en était que dans le cas de prêts automatiquement renouvelés, les niveaux plafond traditionnellement fixés pour l'usure ne pouvaient pas garantir la rentabilité des transactions pour les organismes financiers qui les délivrent. Trois raisons à cela. La première est que le taux de défaillance est plus élevé pour les cartes que pour les autres types de prêt. Deuxièmement, comme on vient de le voir, il y a un coût de prospection : on comptait en 2000 qu'il en coûtait à une banque un peu plus de cent dollars en sollicitations diverses pour qu'un client ouvre un compte. La troisième raison en est qu'afin de bénéficier d'une vaste clientèle susceptible d'emprunter des sommes importantes sur de longues périodes, les émetteurs de cartes sont obligés d'enrôler également des consommateurs qui constitueront pour elles un poids mort, du fait qu'ils rembourseront les sommes dues à chaque échéance mensuelle. Tous, quel que soit leur comportement ultérieur, doivent également bénéficier d'avantages coûteux afin d'être fidélisés à un bailleur de fonds plutôt qu'à un autre[8].

Les trois quarts des ménages américains détiennent des cartes de crédit et parmi eux, les trois quarts – soit au total un peu plus de la moitié de tous

7. L'explication de cette bévue était qu'une firme de démarchage avait contacté la mairie de la localité où cette petite fille habitait en vue d'obtenir, contre argent sonnant et trébuchant, la liste des utilisateurs de la piscine municipale. La justification des autorités locales, quand on leur demanda ce qui leur était passé par la tête, était une rengaine bien connue : que les temps étaient durs et que la rémunération de ce « service » représentait *x* ouvrages en plus sur les rayons des bibliothèques scolaires.

8. Un appât classique consiste à proposer au consommateur sollicité qu'il transfère les découverts qui existent sur ses comptes auprès de la concurrence et soit exempté de payer des intérêts sur ces sommes durant une période standard, généralement de six mois ou d'un an.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

les ménages – ont en permanence un découvert sur leur compte dont le montant moyen était de 7 500 dollars en 2004. Ces utilisateurs sont ceux que les banques désignent du terme de *revolvers*, ceux qui « roulent » leur découvert de mois en mois. Les 20 % de ménages restant (le dernier quart des trois quarts qui détiennent des cartes) règlent chaque mois l'intégralité du solde ; ceux-là sont appelés les *convenience users*, les « utilisateurs de commodité », ou encore les *transactors*, terme qui fait référence au fait qu'ils n'ont souscrit à la carte que pour bénéficier du règlement différé de la « transaction ». Pour ces derniers, la carte de crédit se limite à cela : une manière de retarder d'environ six semaines le paiement de leurs dépenses. Cette activité-là est coûteuse pour les organismes financiers qui émettent des cartes de crédit et ce sont donc les *revolvers* qui compensent – par le taux d'intérêt élevé qu'ils acquittent – l'usage de commodité qu'en font les *transactors* [Evans & Schmalensee, 1999, p. 140].

La carte de crédit est essentiellement utilisée par les ménages qui font partie de la « classe moyenne » proprement dite. Un ouvrage consacré au crédit personnel aux États-Unis observe que « la proportion des ménages [recourant à ce type de crédit] augmente avec les revenus, atteignant un sommet dans l'intervalle annuel des 50 000 à 100 000 dollars, puis commence à décliner à mesure que le revenu continue de croître […] Moins de la moitié des ménages dont le revenu est inférieur à 10 000 dollars encourent de telles dettes […] Le crédit à court terme et à taux d'intérêt élevé que représentent les cartes de crédit est concentré sur les familles à revenus moyens » [Sullivan, Warren & Westbrook, 2000, p. 110-111].

Une remarque communément faite est qu'aux États-Unis, la carte de crédit supplée à l'absence d'un authentique système d'assurance-chômage et aux défauts de l'assurance-maladie. On comptait, en septembre 2004, 8 millions de chômeurs aux États-Unis, dont seulement 2,9 millions touchaient une allocation. L'auteur d'un ouvrage intitulé *Credit Card Nation. The Consequences of America's Addiction to Credit*, Robert D. Manning, décrit sur un ton pince-sans-rire le rôle joué par la carte de crédit : « La monnaie-plastique autorise la résistance de nombreux Américains au système de maintien de l'ordre constitué par le travail "de neuf à dix-sept heures" parce qu'elle leur offre du crédit relativement bon marché qui leur permet de recourir à diverses combines, comme investir dans l'immobilier résidentiel ou jouer en Bourse, ou encore jongler entre diverses occupations en travailleur indépendant. Elle sape même le contrôle qu'exerce le monde du travail en permettant aux citoyens, en vivant aux crochets de leurs semblables, de laisser tomber des boulots intolérables ou d'échapper à des arrangements sociaux insupportables (comme habiter chez ses parents ou endurer un mariage raté). Cette stratégie est glorifiée par le fameux autocollant "Je règle *Visa* avec ma *MasterCard*" » [Manning, 2000, p. 4-5].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Les données chiffrées relatives aux faillites personnelles mettent à jour la manière dont les consommateurs gèrent leurs cartes de crédit. Il s'agit avant tout, comme le note encore Manning, d'un instrument qui permet à l'individu de séparer sur le plan psychologique ses revenus – ponctuels et d'un montant donné – de ses dépenses, étalées dans le temps et au montant plus insaisissable. De plus, en raison de l'extension que procure la ligne de crédit, le montant potentiel des dépenses devient beaucoup plus considérable que celui des rentrées (le total des offres reçues annuellement par les ménages représente quatre à six fois leurs revenus moyens). Autre aspect, la manière dont chacun gère ses cartes de crédit est secrète : la relation exacte entre le volant de ses revenus et celui de ses dépenses n'est connue que du particulier lui-même.

Le montant des dettes qu'un consommateur peut accumuler sur ses cartes de crédit sans que les compagnies émettrices y mettent le holà est surprenant : l'équivalent souvent de plusieurs années de revenus. Les associations de consommateurs reprochent aux banques, citant des cas individuels chiffrés à l'appui, d'autoriser des découverts qui, s'ils devaient être un jour remboursés, absorberaient la totalité ou la quasi-totalité des gains futurs des endettés. La raison pour laquelle les banques ne s'en formalisent pas est bien connue : les multiples pénalités qu'elles imposent au consommateur en difficulté (pour dépassement du plafond de la ligne de crédit et pour tout retard dans son paiement mensuel) font qu'au moment où celui-ci jette l'éponge en se déclarant en faillite personnelle, il a le plus souvent déjà réglé l'équivalent de la somme due en pénalités diverses.

Autre fait surprenant, le nombre considérable de petites entreprises (47 % en 1998) qui se financent par la carte de crédit. Comme le taux d'intérêt que réclament les compagnies financières qui émettent ces cartes était en moyenne de 18,9 % en 2005, les chefs de ces petites entreprises doivent forcément obtenir de leur affaire un rendement supérieur à ce taux, une prouesse bien entendu hors d'atteinte. On vante souvent le fait qu'il est extrêmement aisé de créer une petite entreprise aux États-Unis ; ces chiffres relatifs aux cartes de crédit soulignent cependant que près de la moitié d'entre elles sont d'emblée en survie assistée et condamnées à terme.

Alors que dans la plupart des pays, le paiement minimal du découvert sur une carte de crédit se montait jusqu'à récemment aux intérêts dus augmentés d'une somme forfaitaire (constituant une partie du principal), aux États-Unis, la somme minimum réclamée est, elle, forfaitaire, le plus souvent inférieure aux intérêts accrus sur le mois écoulé. En conséquence, la dette augmente de mois en mois de la portion des intérêts qui n'ont pas été apurés lors du versement minimum. Le consommateur qui considère alors avec optimisme que ses affaires ne se portent pas trop mal puisqu'il parvient à régler chaque mois les versements minimaux

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

qui lui sont réclamés, se trouve en réalité piégé dans une situation où sa dette s'aggrave de jour en jour, ce que le jargon de la finance qualifie d'« amortissement négatif[9] ».

« Chapitre 7 » : la faillite qui efface toutes les fautes

Le régime de la faillite personnelle aux États-Unis distingue plusieurs statuts. La formule dite de « chapitre 13 » – dite encore d'« ajustement des dettes d'un individu aux revenus réguliers » – permet à son bénéficiaire de conserver la propriété de son logement. À condition que le particulier propose un réaménagement de ses dettes sur trois à cinq ans, la cour lui assigne un administrateur qui veille à l'application du plan. Cela lui permet d'éviter la saisie de certains de ses biens et plus spécialement de son logement ; il lui faudra pour cela apurer l'ensemble des arriérés des cinq dernières années et n'être défaillant dans aucun de ses paiements futurs. La faillite de « chapitre 13 » représentait environ 30 % des faillites personnelles aux États-Unis sur la période qui s'étend de 1990 à 2004.

L'autre formule qui s'applique aux particuliers, et qui est la plus courante, est celle de « chapitre 7 », dite de « liquidation » : les actifs de l'individu en faillite y sont partagés entre ses créanciers au *prorata* de leur créance. Ses dettes sont effacées et il se voit offrir ainsi la possibilité de « repartir à zéro ». La formule de « chapitre 7 » a représenté, bon an mal an, 70 % des faillites personnelles aux États-Unis pour la période qui va de 1990 à 2004.

En 1980, 287 570 Américains s'étaient déclarés en faillite personnelle. En 2004, leur nombre était passé à 1,57 million, soit une multiplication du chiffre par cinq et demi[10]. En progression régulière, le nombre des faillites personnelles de « chapitre 7 » a plus que doublé depuis 1990, passant de 506 940 à 1,15 million en 2004. Celui des faillites personnelles de « chapitre 13 » a suivi le même mouvement, passant de 208 666 en 1990 à 444 128 en 2004.

9. Les organes de surveillance s'étaient émus de cette situation, et en mars 2005 un certain nombre de sociétés émettrices de cartes de crédit promirent d'y remédier en situant le paiement minimum à un niveau tel que soit mis fin à l'*amortissement négatif*. Un tel changement de politique constituait pour elles une perte financière, puisqu'il est à leur avantage que la somme due, à partir de laquelle les intérêts sont calculés, soit la plus élevée possible. Les banques estimaient que le nouveau mode de calcul déboucherait sur des paiements minimum de 35 % à 45 % plus élevés pour certains consommateurs ; elles envisageaient qu'une partie d'entre eux se révèlent incapables de s'acquitter de telles sommes ; elles gonflaient leurs propres réserves financières en conséquence [*cf.* Jane J. Kim, « Minimums due on credit cards are on the increase », *The Wall Street Journal* du 24 mars 2005].

10. Peter G. Gosselin, « The New Deal. How just a handful of setbacks sent the Ryans tumbling out of prosperity. The family's plight mirrors a trend in which common events like layoff and illness increasingly prove devastating, the Times finds », *Los Angeles Times* du 30 décembre 2004.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

La philosophie propre au statut de la faillite personnelle aux États-Unis, à l'époque où celui-ci fut mis au point, était d'offrir une seconde chance à quiconque est prêt à participer au « rêve américain ». Au XIXe siècle, un juge à la cour suprême du Texas faisait l'éloge de l'institution et déclarait que « pareils à Antée, il leur est donné de repartir avec une énergie, une force et une capacité aux affaires redoublée[11] ». En 1934, la Cour suprême affirmait que la faillite personnelle « offre au débiteur honnête mais malchanceux […] une opportunité renouvelée et offre à ses efforts futurs le champ libre, sans qu'il demeure embarrassé par la pression et le découragement que génère sa dette préexistante[12] ».

Le régime de la faillite personnelle repose sur deux principes : que le remboursement des dettes soit limité dans le temps, sans quoi la faillite s'assimile à un asservissement du débiteur au créancier, et qu'elle réunisse les conditions qui permettront de repartir d'un bon pied[13]. Keith Ludin, juge au tribunal des faillites, déclarait récemment à un journaliste : « Des tas de gens se sont déclarés en faillite, Mark Twain, Buster Keaton, Walt Disney. La faillite est un filet de rattrapage très américain. C'est une partie intégrale du "rêve américain[14]". » Le fait que parmi ceux qui se déclarent en faillite aux États-Unis, on trouve trois fois plus de travailleurs indépendants que de salariés confirme cette observation [Sullivan, Warren & Westbrook, 2000, p. 115-116].

Le vent s'est cependant mis à tourner sous l'influence du milieu des affaires et de son porte-parole, la chambre de commerce. Un projet de loi qui modifiait le statut de la faillite personnelle fut voté par le Congrès américain en février 2005 et confirmé par le Sénat deux mois plus tard.

Au vu de la progression constante du nombre de faillites personnelles, le sentiment s'était imposé au fil des années qu'une proportion trop importante des faillites de « chapitre 7 », qui remettent les compteurs à zéro, sont en réalité « de convenance », c'est-à-dire déclarées par des individus qui auraient en réalité les moyens d'éponger tout ou partie de leurs dettes. Ceux-ci sont perçus comme des resquilleurs dont il serait préférable qu'ils soient aiguillés vers la formule du « chapitre 13 » où leurs dettes ne seront pas tout simplement effacées, mais seulement rééchelonnées.

Dans le texte de la loi révisée, le statut de « chapitre 7 » n'a pas été supprimé, mais interdit à la moitié de la population dont les revenus sont

11. *Ibid.*

12. Song Han & Wenli Li, « Fresh start or head start ? The effect of filing for personal bankruptcy on the labor supply », *The Federal Reserve Board*, le 28 avril 2004.

13. Un trait que j'avais noté à propos des pêcheurs de l'île de Houat dans le Morbihan – et qui est peut-être caractéristique des populations rurales européennes dans leur ensemble – était qu'à celui qui gère bien ses affaires, on reconnaît du talent, alors qu'à celui qui les gère mal, on se contente d'attribuer de la malchance [Jorion, 1976].

14. Peter G. Gosselin, « Judges say overhaul would weaken bankruptcy system », *Los Angeles Times*, le 29 mars 2005.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

supérieurs à la médiane au sein de l'État où l'individu réside d'en bénéficier. Les 50 % de la population américaine les moins fortunés se partagent 2,8 % du patrimoine national seulement (contre 9 % en France en 2000) et ne disposent donc pas de « moyens financiers » dignes de ce nom. La chose n'a pas échappé au législateur qui a maintenu l'accès au régime du « chapitre 7 » pour la partie de la population dont les revenus sont inférieurs à la médiane de leur État. Pour éviter que certains ménages en difficulté n'aient à souffrir du fait que l'État dans lequel ils vivent se caractérise par de faibles revenus, des montants de revenus forfaitaires ont également été introduits dans la loi révisée où ils constituent des seuils absolus.

Parmi les organismes qui ont travaillé à la promotion de la nouvelle loi, on trouve donc la chambre de commerce, des associations de détaillants, la branche financière de la compagnie automobile Ford et les organismes financiers émetteurs de cartes de crédit. Parmi les opposants, les associations de consommateurs, les syndicats, diverses organisations représentant les minorités ethniques ainsi que l'Association nationale des avocats spécialisés dans les faillites personnelles. L'un de ces derniers déclarait à un journaliste : « Ils ne visent pas à raccommoder les lois relatives à la faillite personnelle, ils tentent d'amocher le statut à tel point que plus personne ne puisse en bénéficier[15]. »

Les législateurs ont profité de la révision de la loi dont l'accent est mis sur le filtrage des candidats au statut de « chapitre 7 » pour durcir également les termes du « chapitre 13 ». Ainsi, pour ce qui touche aux prêts portant sur l'achat d'une automobile, c'était la valeur actuelle du véhicule qui était considérée ; ce sera désormais le montant du prêt restant dû. Vu les pratiques en cours dans le secteur du prêt automobile, la différence peut être substantielle. Les promoteurs, les marchands de meubles ou d'équipement ménager, les médecins et les organismes financiers émetteurs de cartes de crédit ont également réussi à faire désigner leurs produits ou services comme prioritaires en matière de remboursement.

La loi laisse en place les dispositions existant dans certains États qui exemptent le domicile de la sphère des biens que les créanciers peuvent saisir. Une combine classique pour les candidats à la faillite qui sont fortunés consiste alors à revendre tous leurs biens et à s'acheter un palais à l'aide du capital ainsi réalisé. Seule modification apportée par la nouvelle loi : l'individu en faillite devra avoir été propriétaire de son logement depuis quarante mois au moins pour que celui-ci puisse être exempté de la saisie. Dernier élément : la loi révisée élève à un million de dollars le montant de sa pension qu'un particulier peut mettre à l'abri de ses créanciers quand il se déclare en faillite.

15. Peter G. Gosselin, « Judges say overhaul would weaken bankruptcy system », *Los Angeles Times*, le 29 mars 2005.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

L'un des rédacteurs de la loi de 1978 sur les faillites personnelles observait, à propos des récents changements, que « si vous êtes confronté à une montagne de dettes et n'avez aucun espoir d'en venir à bout, soit vous vous évanouirez dans la nature, soit vous vous tournerez vers le crime » [*ibid.*].

Le système juridique extrêmement libéral qui présidait à la faillite personnelle aux États-Unis jouait un rôle essentiel dans la gestion globale du crédit individuel. Sans l'existence de ce filet de rattrapage, il est douteux qu'un taux d'endettement des ménages dépassant leurs revenus nets d'une année soit viable à long terme. En fait, la législation relative à la faillite personnelle, en rattrapant de justesse ceux qui échouent au jeu dangereux de l'endettement, constituait le pilier qui permettait au système du crédit personnel à deux vitesses – celui de bonne foi qui s'adresse à la vraie « classe moyenne » et celui de mauvaise foi qui vise les pauvres – de subsister et de se reproduire. En l'éliminant, ou « en l'amochant au point que plus personne ne puisse en bénéficier », les élus américains ont supprimé l'un des remparts existants contre le déclenchement d'une crise économique et sociale majeure.

Les falaises du risque

Le système récent d'évaluation du crédit personnel, fondé sur la cote FICO, offre au bon payeur des occasions sans cesse renouvelées d'emprunter davantage, soit en mettant en gage les biens qu'il a acquis antérieurement, soit sans même qu'une garantie ne soit exigée de lui – comme dans le cas de la carte de crédit. Sa capacité à emprunter est mesurée par sa cote de crédit, et tant que celle-ci grimpe ou reste stationnaire, le moyen lui est offert d'augmenter toujours davantage l'effet de levier de l'endettement. Au contraire, le consommateur à la cote médiocre ou inexistante se voit repousser dans les marges et doit payer comptant les dettes qu'il contracte. Voudrait-il jouer au même jeu que le riche que des prêteurs peu scrupuleux tenteront de le convaincre que rien n'est plus simple ; mais ils l'attendront néanmoins au tournant. Il devra verser non seulement une prime reflétant le risque qu'il fait réellement courir à ceux qui traitent avec lui sur le plan commercial, mais aussi une prime d'arrogance qu'ils lui imposeront pour avoir voulu jouer dans la cour des grands. Dans ce contexte figé, le bon fonctionnement du système dépend uniquement de la scientificité effective de la cote FICO, c'est-à-dire de sa capacité à mesurer exactement le risque de non-remboursement couru objectivement par le bailleur de fonds.

Une innovation récente, dangereuse par ses implications, est que le coût du crédit qu'un consommateur a déjà obtenu, ou des assurances auxquelles il a souscrit, peut être réévalué à la hausse du jour au lendemain si sa cote de crédit se dégrade pour une raison quelconque. La notion qui sous-tend cette nouvelle évolution est celle d'une cote de crédit « dynamique ». Jusqu'ici en effet, la solvabilité du consommateur était évaluée au moment

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

où il sollicitait l'emprunt, et les mêmes conditions prévalaient jusqu'à sa maturité. L'inconvénient, du point de vue du bailleur de fonds, était que les dettes contractées par le consommateur par la suite étaient ignorées bien que leur impact sur sa solvabilité soit incontestable[16].

Cette réévaluation dynamique de la cote de crédit des consommateurs signifie que le montant des versements mensuels auxquels ils doivent faire face peut s'emballer, leurs difficultés à respecter leurs engagements dans un domaine engendrant de nouveaux problèmes dans un autre. De nombreux consommateurs découvrirent dans la douleur cette nouvelle subtilité de la cote de crédit quand, tentant de limiter les dégâts en faisant défaillance sur l'une seulement de leurs cartes de crédit, ils virent leur dette sur les autres brutalement réévaluée à la hausse. Un consommateur peut ainsi se voir pris dans un tourbillon qui le force à se déclarer en faillite personnelle à brève échéance.

Cela signifie que les particuliers sont désormais exposés aux mêmes « falaises de crédit[17] » qui engendrèrent la chute de firmes comme Enron ou WorldCom en 2001 et 2002. La dégradation rapide de la cote de crédit de ces entreprises dans les évaluations qu'en font les principales *rating agencies*, les agences de cotation du risque de défaillance que sont Standard & Poor's, Moody's, Fitch et quelques autres, les avait précipitées dans un gouffre du fait que de jour en jour, leur dette à court terme devenait plus onéreuse. Leur difficulté à rembourser les sommes dues faisait boule de neige en raison des taux de plus en plus élevés des emprunts nouveaux qu'elles devaient souscrire pour faire face au jour le jour à leurs obligations financières[18].

---

16. La nécessité d'une évaluation « dynamique » avait tout d'abord été ressentie dans le domaine de la *Loan to Value* (LTV), le montant de l'hypothèque par rapport à la valeur de la maison. Le remboursement d'une part de principal à l'occasion de chaque paiement mensuel signifie que dès le premier mois d'un prêt hypothécaire avec amortissement (la formule de *mortgage* la plus commune), la LTV baisse, la valeur du montant dû se réduisant, alors même que la valeur de la maison reste constante. De plus, dans le contexte américain où le prix de l'immobilier résidentiel s'est renchéri de manière quasi constante depuis les années cinquante, le prêteur disposant d'un gage sur le logement doit intégrer cette appréciation comme un facteur additionnel susceptible de faire baisser la LTV.

17. À ma connaissance, la notion de « falaise de crédit » a été introduite par Solomon B. Samson dans un article intitulé « Playing out the credit cliff dynamics », publié le 12 décembre 2001 dans *RatingsDirect*, une publication Internet de l'agence de *rating* Standard & Poor's.

18. Un endettement excessif avait joué un tour similaire à Long-Term Capital Management, un fonds d'investissement pour individus fortunés (un *hedge fund*), qui s'était effondré en 1998. Les autorités bancaires avaient craint un effet de dominos sur les marchés financiers et avaient fait pression sur les banques d'investissement liées au *hedge fund* pour qu'elles le tirent du pétrin au moins provisoirement. Un mémorandum qui analysait *a posteriori* la crise qui avait secoué le fonds expliquait que « […] le résultat avait été une spirale descendante qui s'alimentait d'elle-même, entraînant les positions prises sur les marchés de manière imprévue vers des valeurs extrêmes qui dépassaient de beaucoup les niveaux que la discipline en place en matière de gestion du risque et de pertes exceptionnelles était capable de maîtriser » [Loewenstein, 2000, p. 219].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Le risque rencontré par les individus se transforme alors, selon un terme à la mode, en risque « systémique » : inhérent au système. C'est-à-dire, aussi, « collectif » : la mesure du risque par la cote FICO peut être parfaitement exacte, et le système se retrouver néanmoins en danger mortel du fait qu'un trop grand nombre de participants se trouvent soudain confrontés simultanément aux mêmes contraintes. Autrement dit, la cote FICO des consommateurs individuels peut demeurer un excellent baromètre de leur solvabilité et le système du crédit individuel néanmoins s'effondrer dans son ensemble. Il suffit pour cela que leur cote baisse trop rapidement, qu'en conséquence, leurs paiements mensuels soient considérablement révisés à la hausse et qu'ils ne puissent soudain plus faire face à leurs engagements. C'est alors leur nombre même à se retrouver simultanément dans la même situation de délinquance qui génère le danger systémique.

Les racines du surendettement

Le « budgétisme »

Alexis de Tocqueville avait commenté le rapport de l'Américain à l'argent dans *De la démocratie en Amérique*. Dans le chapitre intitulé « Comment l'aspect de la société, aux États-Unis, est tout à la fois agité et monotone », Tocqueville faisait le commentaire suivant :

> « Les hommes qui vivent dans les temps démocratiques ont beaucoup de passions ; mais la plupart de leurs passions aboutissent à l'amour des richesses ou en sortent. Cela ne vient pas de ce que leurs âmes sont plus petites, mais de ce que l'importance de l'argent est alors réellement plus grande. Quand les concitoyens sont tous indépendants et indifférents, ce n'est qu'en payant qu'on peut obtenir le concours de chacun d'eux ; ce qui multiplie à l'infini l'usage de la richesse et en accroît le prix. Le prestige qui s'attachait aux choses anciennes ayant disparu, la naissance, l'état, la profession ne distinguent plus les hommes, ou les distinguent à peine ; il ne reste plus guère que l'argent qui crée des différences très visibles entre eux et qui puisse en mettre quelques-uns hors de pair. La distinction qui naît de la richesse s'augmente de la disparition et de la diminution de toutes les autres. Chez les peuples aristocratiques, l'argent ne mène qu'à quelques points seulement de la vaste circonférence des désirs ; dans les démocraties, il semble qu'il conduise à tous.
>
> On retrouve donc d'ordinaire l'amour des richesses, comme principal ou accessoire, au fond des actions des Américains ; ce qui donne à toutes leurs passions un air de famille, et ne tarde point à en rendre fatigant le tableau. Ce retour perpétuel de la même passion est monotone ; les procédés particuliers que cette passion emploie pour se satisfaire le sont également.
>
> Dans une démocratie constituée et paisible, comme celle des États-Unis, où l'on ne peut s'enrichir ni par la guerre, ni par les emplois publics, ni par les confiscations politiques, l'amour des richesses dirige principalement les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

> hommes vers l'industrie. Or, l'industrie, qui amène souvent de si grands désordres et de si grands désastres, ne saurait cependant prospérer qu'à l'aide d'habitudes très régulières et par une longue succession de petits actes très uniformes. Les habitudes sont d'autant plus régulières et les actes plus uniformes que la passion est plus vive. On peut dire que c'est la violence même de leurs désirs qui rend les Américains si méthodiques. Elle trouble leur âme, mais elle range leur vie. »

Un auteur américain du milieu du XX^e^ siècle, William H. Whyte Jr., a ressuscité sous le nom de « budgétisme » cette idée chez Tocqueville que c'est « la violence même de leurs désirs qui rend les Américains si méthodiques ». Le surendettement serait le moyen découvert par les ménages pour maîtriser leur avidité en construisant autour d'eux un cadre rigide constitué des contraintes qu'impose le devoir de rembourser des emprunts d'un montant excessif. Whyte définissait le « budgétisme » comme « le désir d'une personne de régulariser ses revenus en les soustrayant à son propre contrôle pour les discipliner par des forces extérieures » [cité par Calder, 1999, p. 297]. Cette délégation de la discipline financière à des forces extérieures épargne en effet au ménage la nécessité de s'organiser selon ses propres principes. « La beauté du *budgétisme*, ajoutait Whyte, est qu'il n'est nullement nécessaire de tenir un budget. Tout se passe automatiquement » [*ibid*., p. 298]. Sa conclusion était elle aussi imparable : « Le *budgétisme* est l'opium de la classe moyenne » [*ibid*., p. 299].

Ces observations sont excellentes, celle de Whyte comme celle de Tocqueville ; elles ignorent cependant que des démocraties aussi avancées que celle que l'on trouve aux États-Unis – sinon plus avancées que celle-ci – sont apparues depuis, sans qu'un rôle aussi central de l'argent s'y observe ou que soit fait appel au « budgétisme » pour régler la consommation des ménages par le surendettement. Le « budgétisme » nous met cependant sur la voie : on y lit en filigrane une éthique familière, celle du protestantisme, sous l'une de ses formes particulières.

L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme

Les citoyens américains dans leur quasi-totalité considèrent le système économique qui est le leur comme idéal, n'envisageant sa réforme possible que sur des aspects mineurs. Suggérer à un Américain que certaines des institutions de son pays pourraient être améliorées si l'on s'inspirait de l'expérience d'autres nations, produit toujours chez lui la même consternation : s'il lui paraît admissible que certains détails soient révisables, l'idée que d'autres nations auraient pu faire mieux à ce sujet est pour lui inacceptable. Et c'est pourquoi on pourrait être tenté de qualifier le capitalisme tel qu'on le trouve aux États-Unis non pas de « sauvage », mot qui suggère un certain archaïsme, mais de « fondamentaliste ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Il n'est donc pas superflu de réexaminer la thèse de Max Weber relative à la consubstantialité du capitalisme « fondamentaliste » et du protestantisme et pour ce qui touche à ce dernier, à sa forme spécifique aux États-Unis, le puritanisme, et à la source de celui-ci qu'est l'enseignement de Jean Calvin. Le calvinisme suppose la prédestination : Dieu réalise son dessein du triomphe historique du bien sur le mal et chaque individu a son rôle à jouer dans le déroulement du drame, positif pour l'élu et négatif pour celui qui est exclu de ce nombre. La place de chacun dans la réalisation du plan divin a été déterminée antérieurement à son déploiement dans l'histoire. En conséquence, le libre arbitre est une illusion : l'individu est seul, prisonnier d'un destin qui s'effectue malgré lui, apte seulement à constater quel est celui-ci au sein du projet de la divinité.

Selon Weber, le capitalisme moderne fut fondé en Nouvelle-Angleterre au XVII^e siècle par les Pèlerins, un groupe de colons puritains. Cela paraît incontestable. Je résume brièvement sa thèse qui fait émerger du calvinisme l'individu possédé par l'esprit d'entreprise.

Tout sujet ignore s'il appartient ou non au cercle des élus. Cette incertitude est source d'anxiété et il guette les signes éventuels de son élection. Sa capacité à se préserver du péché ainsi que sa réussite personnelle dans les entreprises séculières – telle l'obtention du confort matériel, voire même de la fortune[19] – constituent le test de son élection. L'apparition de signes encourageants le motive davantage. L'enthousiasme ne tarde pas à engendrer le succès qui confirme le sujet dans le sentiment qu'il appartient bien au nombre des élus. On assiste à un renforcement progressif, une amplification, où chaque succès contribue à assurer la réussite de nouvelles entreprises. Le processus est celui d'une « rétroaction positive », où le succès engendre le succès. Convaincu désormais d'appartenir au camp des « bons » au sein du drame cosmique, le sujet s'enhardit : sa confiance en soi devient infinie. La preuve est faite à ses propres yeux, mais aussi à ceux du reste des hommes, que Dieu compte sur lui dans la réalisation de son dessein.

Plusieurs auteurs se sont interrogés sur l'époque à laquelle cette domination idéologique du puritanisme aux États-Unis a pris fin ; certains considèrent qu'elle entre en déclin au début du XVIII^e siècle, d'autres pensent qu'elle ne s'éclipsera qu'au début du siècle suivant. Pour ma part, je considère que cette influence n'a probablement pas connu d'interruption puisque je l'observe encore comme dominante à l'heure actuelle. Ses formes sont sans doute sécularisées aujourd'hui à des degrés divers, mais elle demeure intangible : les tentatives demeurent constantes d'instaurer en institutions

19. Kalberg rapporte que « Richard Baxter, un pasteur anglais influent au XVII^e siècle qui commenta l'éthique puritaine, considérait que l'activité mondaine – le travail acharné, la concurrence, la recherche du profit, etc. – pouvait procurer au croyant la richesse dispensée par la main bienveillante d'un Dieu omnipotent et omniscient – ou *pouvait en tout cas le convaincre que tel était bien le cas* » [Kalberg, 1997, p. 206].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

des règles morales dont le respect est laissé dans des contextes moins répressifs à la délibération de chacun. Ainsi les prohibitions anciennes ou actuelles de l'alcool, du tabac, de la marijuana, de l'euthanasie[20] – ainsi les infractions de la Federal Drug Administration à ses propres règlements dans l'interdiction à la vente libre de la pilule dite « du lendemain ». Bien entendu, aucune société *moderne* n'est réellement unanimiste et il existe sur toute question un éventail d'opinions ; il n'en demeure pas moins que les vagues migratoires successives qui ont suivi la fondation de la colonie de Plymouth par un groupe de puritains anglais appelés « les Pèlerins » n'ont jamais réussi à modifier le moule : elles se sont toutes assimilées sur le plan idéologique au courant à dominante puritaine après en avoir adopté, bon gré mal gré, l'éthique. Il en est allé ainsi de populations que l'on n'imagine pas facilement assimilables au modèle calviniste telles que les Irlandais et les Italiens, chacun catholique à sa manière, les Russes et les Arméniens, ou encore les Juifs[21].

Les États-Unis se vantent à juste titre d'être une société plurielle sur le plan religieux et qui n'a jamais connu de guerre civile sur ces questions. Il s'agit en effet d'une gageure. Steve Fraser suggère dans son *Every Man a Speculator,* consacré à l'influence de Wall Street sur la vie américaine au fil du temps, que l'unification s'est faite autour de Mammon. Évoquant l'état d'esprit dans lequel baignait l'opinion publique en 2005, alors que de nouveaux scandales étaient découverts journellement dans le fonctionnement du monde financier, il écrivait : « Même au sein de la tourmente causée par les fraudes les plus choquantes depuis le krach de 1929, le public demeure enamouré. Les retombées politiques sont mineures. Les sources de la contestation semblent taries. Non seulement – et la chose est essentielle – dans le monde politique, mais plus intimement dans la manière dont le public se représente la relation qui existe entre Dieu et Mammon, par exemple. Cela bien entendu au cas où l'idée les effleurerait. […] Ou dans la manière dont nos fictions littéraires et cinématographiques, voire notre dose quotidienne de journalisme, présentent le règne du marché libre, chez nous comme à l'étranger, comme étant d'une inéluctabilité fatidique » [Fraser, 2005, p. xxiii].

20. Ainsi de l'intervention du président Bush et de la majorité républicaine au Congrès en mars 2005 à propos de Terri Schiavo, une jeune femme dans un état végétatif depuis quinze ans et qu'une douzaine de décisions judiciaires avaient enjoint qu'on la laisse s'éteindre ; la dernière spécifiait dans ses attendus que les interventions intempestives du Président et des parlementaires de la majorité étaient en désaccord (*at odds*) avec la constitution des États-Unis.

21. À propos de ces derniers, un commentateur constatait, amusé, que le héros américain anglo-saxon prototypique, le *cow-boy* du Far West, avait été inventé de toutes pièces par les scénaristes de Hollywood, pratiquement tous Juifs ; de même pour la quasi-totalité des chants de Noël américains « protestants », du « White Christmas » d'Irving Berlin au « Silver Bells » de Ray Evans et Jay Livingston (des noms de plume).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Certains immigrants italiens auxquels Lendol Calder fait allusion dans son *Financing the American Dream* évoquent en riant l'unanimité qui s'est faite autour des « dolci dollari ». Sentiment partagé qu'il définit de la manière suivante : « L'éthique de la gestion pécuniaire victorienne devint prévalente dans la culture américaine non parce qu'elle transforma les salariés misérables en millionnaires ou fit passer les employés de la classe moyenne de la vie duraille à la vie de pacha, mais parce que ses doctrines servaient les intérêts, tels qu'ils les percevaient, des misérables autant que des puissants » [Calder, 1999, p. 86]. J'avais observé, à ma grande surprise, parmi les pêcheurs bretons, le même assentiment à un système économique dont ils pouvaient apparaître *a priori* comme les perdants.

Le gouvernement de George W. Bush se distingue de ses prédécesseurs en ce qu'il constitue le retour à une forme peu sécularisée du puritanisme. Un journaliste allemand faisait à la radio, à l'occasion de sa visite en Europe en février 2005, le commentaire suivant que je cite de mémoire : « Nous avons aussi connu des dirigeants qui parlaient en termes de certitudes dans leurs discours. Nous ne pouvons plus faire confiance à quiconque affirme "Dieu nous enjoint de faire ceci ou cela". Nous avons déjà donné ! ».

Dans son adresse à la nation, à l'occasion de sa seconde inauguration en janvier 2005, le Président annonçait : « Nous allons de l'avant avec une confiance absolue dans le triomphe ultime de la liberté. Non pas parce que l'histoire progresse du train de l'inévitabilité : ce sont les choix humains qui animent les événements. Non pas parce que nous nous considérons comme une nation élue ; Dieu meut et choisit comme il l'entend. Nous avons confiance parce que la liberté est l'espoir permanent de l'humanité, la faim dans les ténèbres, l'aspiration de l'âme […] L'histoire voit la justice fluer et refluer mais elle possède aussi une direction visible, définie par la liberté et par l'auteur de la liberté[22]. »

Le message créa la consternation, y compris aux États-Unis. Si bien que le Président se vit obligé d'en clarifier la signification quelques jours plus tard. Il précisa alors qu'il s'agirait pour la réalisation de son programme du « travail de plusieurs générations ». Certains commentateurs évoquèrent le ton « messianique » du message. Ce qui le caractérisait en fait n'était pas le « messianisme », mais le recours à la rhétorique calviniste : l'évocation d'une théocratie mondaine construite selon un plan divin, une Cité de Dieu préfigurant par sa forme le Royaume des Cieux. La tombe de Phoebe Gorham décédée à Cap Cod dans le Massachusetts en 1775 a pour épitaphe : « Dès à présent mon Âme, dans l'Unité la plus douce, rassemble les deux supports du bonheur humain dont certains affirment à tort qu'ils ne peuvent se rejoindre : le Vrai Goût pour la Vie, et la pensée constante de la Mort ». Les puritains ne se détournent en effet pas du monde matériel d'ici-bas, qui ne se limite

22. J'ai rendu par « liberté » l'anglais *freedom* ainsi que l'anglais *liberty*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

pas à être une antichambre de la vie future : le bonheur s'acquiert d'abord dans ce bas monde – du moins pour l'élu.

Je me suis livré à un petit exercice : j'ai légèrement retouché le discours de Bush, en remplaçant le renvoi à la notion de liberté par un renvoi à la volonté divine. Mes retouches sont en italique, et voici ce que ses paroles deviennent à la suite de ce petit traitement :

> « Nous allons de l'avant avec une confiance absolue dans le triomphe ultime de la *volonté divine*. Non pas parce que l'histoire progresse du train de l'inévitabilité : ce sont les choix humains qui animent les événements. Non pas parce que nous nous considérons comme une nation élue (*parce que ce sont les hommes qui sont élus à titre individuel par la prédestination et non les nations*) ; Dieu meut et choisit comme il l'entend. Nous avons confiance parce que la *volonté divine* est l'espoir permanent de l'humanité, la faim dans les ténèbres, l'aspiration de l'âme […] L'histoire voit la justice fluer et refluer mais l'histoire possède aussi une direction visible, définie par la *volonté divine* et par l'auteur du *dessein divin* ».

Il peut bien entendu sembler que la teneur du message a changé de manière radicale : la notion de libre arbitre à laquelle le mot de liberté est attaché a été entièrement éliminée, comme c'est le cas en effet pour le calvinisme. La substitution a, au passage, éliminé la contradiction, sinon flagrante, entre deux passages : « ce sont les choix humains qui animent les événements » et « Dieu meut et choisit comme il l'entend ».

Le sentiment que la majorité, dans une nation dont le succès révèle qu'elle bénéficie incontestablement de la sollicitude divine, comprend nécessairement l'ensemble des élus de Dieu dans la population, conduit à l'absence de sollicitude envers les autres, les *losers*. C'est à cette dureté du « Vae victis ! », du « Malheur aux vaincus ! » d'un État vis-à-vis de ses propres citoyens que pensait Alexis de Tocqueville [1835] quand il évoquait la « tyrannie de la majorité » :

> « Ce que je reproche le plus au gouvernement démocratique, tel qu'on l'a organisé aux États-Unis, ce n'est pas, comme beaucoup de gens le prétendent en Europe, sa faiblesse, mais au contraire sa force irrésistible. Et ce qui me répugne le plus en Amérique, ce n'est pas l'extrême liberté qui y règne, c'est le peu de garantie qu'on y trouve contre la tyrannie. Lorsqu'un homme ou un parti souffre d'une injustice aux États-Unis, à qui voulez-vous qu'il s'adresse ? À l'opinion publique ? C'est elle qui forme la majorité ; au corps législatif ? Il représente la majorité et lui obéit aveuglément ; au pouvoir exécutif ? Il est nommé par la majorité et lui sert d'instrument passif ; à la force publique ? La force publique n'est autre chose que la majorité sous les armes ; au jury ? Le jury, c'est la majorité revêtue du droit de prononcer des arrêts : les juges eux-mêmes, dans certains États, sont élus par la majorité. Quelque inique ou déraisonnable que soit la mesure qui vous frappe, il faut donc vous y soumettre. »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Mais il s'agit en même temps, avec les États-Unis, d'une société qui avait découvert, avec le *New Deal* de Franklin Roosevelt, une voie moyenne, respectueuse des libertés, ni fasciste ni communiste. Ce qui avait permis ce développement, c'est la perplexité du puritanisme lorsque la nation tout entière se retrouve en difficulté, quand la majorité se retrouve elle aussi dans la dèche ; dans ce cas-là, la distinction entre élus et exclus du dessein divin se brouille. Il faut alors provisoirement retrousser ses manches tous ensemble jusqu'à ce que des temps plus cléments permettent à nouveau de s'y retrouver entre les bons et les méchants.

Le rejet spontané des « paresseux » par les Américains est dans la droite ligne du calvinisme : celui qui n'aime pas le travail produit de ce fait même la preuve qu'il se situe en dehors de la sphère des élus. Le reproche le plus généralement adressé aux Noirs américains est celui de leur paresse : c'est là une manière pratique de signifier leur exclusion du cercle des élus. À l'inverse, bien entendu, des fermiers, dont le caractère industrieux les situe aux antipodes. La conséquence, c'est l'acceptation de principe de la ségrégation par la fortune – plus insidieuse que la ségrégation par des lois discriminatoires puisqu'il est dans sa logique de se reproduire, sans nécessité pour cela de mesures oppressives – et qui remonte à la surface à l'occasion d'une catastrophe comme celle de la Nouvelle-Orléans, quand l'Amérique blanche découvre avec stupeur sur ses écrans de télévision que ces événements calamiteux n'ont pas lieu en Haïti mais sur le territoire national.

Pourquoi alors ce rappel de Weber ? Parce qu'à mon sens, c'est cette confiance dans la Providence qu'exprime le *In God we trust* qui conduit le citoyen américain à outrepasser en permanence les limites de la prudence financière. Le fait de se savoir, sur un plan religieux, au rang des élus plutôt que de constater simplement, sur un plan profane, que l'on a de la chance, vient renforcer l'optimisme qui caractérise déjà *a priori* celui ou celle qui a choisi le pari de l'émigration et ses aléas plutôt que de se satisfaire de la médiocrité qui constituait son lot au pays natal.

Bibliographie

Calder Lendol, 1999, *Financing the American Dream*, Princeton University Press, Princeton.

Evans David, Schmalensee Richard, 1999, *Paying with Plastic. The Digital Revolution in Buying and Borrowing*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

Fraser Steve, 2005, *Every Man a Speculator. A History of Wall Street in American Life*, HarperCollins, New York.

Greenspan Alan, 2004, « The mortgage market and consumer debt », Remarks by Chairman Alan Greenspan, at America's Community Bankers Annual Convention, Washington, D. C., le 19 octobre.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Jorion Paul, 1976, « Adjuration du hasard et maîtrise du destin », *L'Homme*, XVI, 4, p. 95-104.

Kalberg Stephen, 1997, « Tocqueville and Weber on the sociological origins of citizenship : The political culture of American democracy », *Citizenship Studies*, vol. 1, n° 2, juillet, p. 199-222 (traduit sous le titre « Tocqueville, Weber et la culture politique américaine » dans le n° 14 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, 2e semestre 1999).

Loewenstein Roger, 2000, *When Genius Failed. The Rise and Fall of Long-Term Capital Management*, Random House, New York.

Manning Robert D., 2000, *Credit Card Nation. The Consequences of America's Addiction to Credit*, Basic Books, New York.

Sullivan Teresa A., Warren Elizabeth, Westbrook Jay Lawrence, *The Fragile Middle Class. Americans in Debt*, Yale University Press, New Haven.

Tocqueville Alexis (de), 1835, *De la démocratie en Amérique*, vol. I, 2e partie, chapitre VII : « De l'omnipotence de la majorité aux États-Unis et de ses effets » (http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/De_tocqueville_alexis/de_tocqueville.html)

– 1840, *De la démocratie en Amérique*, vol. II, 3e partie, chapitre XVII : « Comment l'aspect de la société, aux États-Unis, est tout à la fois agité et monotone » (http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/De_tocqueville_alexis/de_tocqueville.html)

Weber Max, [1904-1905] 2004, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Tel-Gallimard, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

À LA RECHERCHE DE L'HOMO OECONOMICUS... ET SI LE COMMERCE ADOUCISSAIT LES MŒURS ?

Nicolas Eber

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 343 à 353

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-343.htm

Pour citer cet article :

Nicolas Eber, « À la recherche de l'Homo oeconomicus... et si le commerce adoucissait les mœurs ? », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 343-353.
DOI 10.3917/rdm.027.0343

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

À LA RECHERCHE DE L'*HOMO ŒCONOMICUS*…
Et si le commerce adoucissait les mœurs ?

par Nicolas Eber

À propos de : Henrich J., Boyd R., Bowles S., Camerer C., Fehr E. et Gintis H., *Foundations of Human Sociality : Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford University Press, 2004.

Le jeu de l'ultimatum

Imaginez que l'on vous donne 100 euros et que l'on vous demande de répartir cette somme avec un inconnu, selon la règle du jeu suivante : si cet inconnu accepte le partage que vous lui proposez, vous repartez chacun avec la somme correspondante[1] ; si, par contre, il refuse votre offre, alors vous perdez tout et vous repartez tous les deux sans rien. Quelle offre feriez-vous ?

Pour un économiste, le problème précédent est extrêmement simple. Supposant que les deux individus impliqués sont des *Homo œconomicus*, c'est-à-dire deux individus parfaitement rationnels et totalement égoïstes, la théorie économique standard prédit que vous allez offrir le plus petit montant possible (1 cent) et que cette offre sera acceptée par votre partenaire. En effet, ce dernier doit accepter toute offre positive en vertu du principe selon lequel n'importe quelle somme d'argent, aussi petite soit-elle, est toujours préférable à rien du tout. Anticipant cette réaction de la part de l'autre joueur, vous devez logiquement opter pour l'offre la plus faible possible.

Ce problème, appelé « jeu de l'ultimatum », fascine les économistes car l'expérimentation sur diverses catégories de sujets a conduit à des observations très éloignées de la théorie[2]. En effet, dans le cadre d'expériences réalisées en laboratoire (avec anonymat garanti, rémunération des sujets, etc.), les sujets offrent en moyenne 40 % de leur dotation, un grand nombre d'entre eux optent pour la répartition égalitaire (50/50) et les offres inéquitables inférieures à 20 % sont rejetées en moyenne une fois sur deux !

1. Par exemple, si vous offrez 30 euros à l'inconnu et qu'il accepte cette offre, vous obtenez 70 euros et lui 30 euros.

2. Le jeu de l'ultimatum est l'une des expériences les plus utilisées en *économie expérimentale*, branche récente de la science économique consistant à recourir à l'expérimentation comme méthode d'investigation empirique. Voir Eber et Willinger [2005] pour une présentation de ce domaine en plein essor.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Le rôle de la culture

En règle générale, les sujets de ces expériences sont des étudiants localisés dans les grands pays industrialisés (États-Unis, Europe, Japon), et l'on a rapidement constaté que leurs comportements étaient similaires dans les différents pays, comme si la culture n'avait qu'un impact mineur.

En 1996, un jeune anthropologue américain, Joseph Henrich, a eu l'idée d'expérimenter ce jeu de l'ultimatum chez les fermiers Machiguenga au Pérou. Il obtient un résultat saisissant : l'offre moyenne (26 %) est très nettement inférieure à celle obtenue dans toutes les autres études (pratiquement toujours comprise entre 40 et 50 %). De plus, seul un sujet (sur 21) a refusé une offre. Ainsi ces fermiers péruviens semblaient-ils être la population la plus proche de la solution théorique (c'est-à-dire une offre très faible systématiquement acceptée) !

Henrich [2000] propose une explication ethnographique à ce résultat *a priori* surprenant. Il note en effet que les fermiers Machiguenga sont « socialement déconnectés ». L'unité économique est la famille et l'organisation sociale est élémentaire, avec peu de hiérarchie sociale ou de structures « politiques ». La coopération en dehors du cercle familial est très rare (sauf ponctuellement pour la pêche) et chaque famille vit quasiment en autarcie (sur le plan de la nourriture, de l'habillement, etc.), sans dépendance vis-à-vis des autres familles du village ou d'une quelconque institution. Selon Henrich, c'est l'isolement social et économique des Machiguenga qui pourrait expliquer l'absence apparente de normes de partage dans cette société et la valeur exceptionnellement faible des offres enregistrées dans le jeu de l'ultimatum. Cette explication est d'ailleurs confortée par le fait que les quelques personnes ayant fait des offres de 50 % étaient, sans exception, celles ayant été le plus en contact avec le monde occidental, en particulier avec des missionnaires évangélistes américains.

Le projet anthropologique

À la suite de cette première étude, Henrich et son directeur de thèse Robert Boyd ont développé un projet de plus grande envergure visant à comparer les résultats provenant d'autres cultures. Comme le mentionnent eux-mêmes les éditeurs du livre dans l'introduction générale [p. 3], « il paraissait vraisemblable à la plupart d'entre nous que les préférences sociales étaient universelles, mais jusqu'à ce que des expériences interculturelles soient menées, on ne pouvait pas en être certain ». Le principal objectif du projet était « de combiner ces expériences avec les données

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

ethnographiques pour explorer les facteurs sous-jacents à la diversité de la socialité humaine » [p. 10].

L'équipe de recherche, composée d'anthropologues (tels que Henrich et Boyd) mais aussi d'économistes expérimentalistes (par exemple, Camerer et Fehr), a expérimenté le jeu de l'ultimatum dans quinze tribus africaines (Shona, Orma, Sangu, Hadza), mongoles (Torguud, Kazakh), indonésiennes (Lamalera, Au, Gnau) et sud-américaines (Aché, Achuar, Tsimané, Mapuche, Quichua, Machiguenga). La carte ci-dessous indique la localisation géographique de l'ensemble des tribus testées.

Figure 1. Localisation des tribus

[*Source :* figure 2.1, p. 13.]

Foundations of Human Sociality : Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies présente en détail la méthodologie utilisée et fait la synthèse des résultats.

La structure du livre est très simple. Après un premier chapitre introductif, le deuxième chapitre propose une synthèse de l'ensemble des résultats. Le chapitre 3 présente de façon très claire les outils méthodologiques (théorie des jeux, économie expérimentale) sur lesquels est fondée la recherche. Enfin, les chapitres suivants décrivent en détail les études de cas spécifiques réalisées par les anthropologues dans les différentes tribus : Achuar et Quichua (chapitre 4, John Patton), Machiguenga et Mapuche (chapitre 5, Joseph Henrich et Natalie Smith), Hadza (chapitre 6, Frank Marlowe), Tsimané (chapitre 7, Michael Gurven), Au et Gnau (chapitre 8, David Tracer), Torguud et Kazakh (chapitre 9, Francisco Gil-White), Shona (chapitre 10, Abigail Barr), Sangu (chapitre 11, Richard McElreath), Orma (chapitre 12, Jean Ensminger), Aché (chapitre 13, Kim Hill et Michael Gurven) et Lamalera (chapitre 14, Michael Alvard).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

La méthode

En économie expérimentale « classique », les sujets (bien souvent des étudiants) sont réunis dans une salle informatique spécialement dédiée aux expériences et s'installent dans des boxes individuels afin d'être totalement isolés, ce qui garantit anonymat et absence de communication. Dans le box, l'étudiant s'assoit devant un écran d'ordinateur. Le sujet valide ses choix *via* un écran de décision, si bien que l'instructeur peut très rapidement obtenir et traiter l'ensemble des données[3].

Bien entendu, les expériences menées par les anthropologues sur des populations tribales nécessitent un certain nombre d'adaptations. En général, les sujets sont réunis dans un lieu spécifique (par exemple, l'école du village lorsqu'il y en a une) et se font expliquer l'expérience[4]. Ils entrent ensuite un à un dans la salle de classe pour effectuer leurs choix. Par exemple, dans l'expérience de l'ultimatum, l'expérimentateur se tient dans une salle où il a disposé une table avec un trait marqué au milieu et deux chaises de part et d'autre de la table. D'un côté du trait, sur la table, figurent 10 jetons (ou 10 pièces de monnaie) symbolisant l'enjeu de l'expérience. La décision du sujet opérant dans le rôle de l'offreur est de placer de l'autre côté du trait le nombre de jetons qu'il propose à l'autre joueur (dont il ne connaît pas l'identité). Par exemple, s'il souhaite lui offrir 10 % de la somme en jeu, il laisse 9 jetons de son côté de la table et place 1 jeton de l'autre côté. Il sort alors de la salle. Plus tard entre un autre sujet qui va jouer le rôle du récipiendaire. Celui-ci s'assoit du côté de la table correspondant à l'offre. Il visualise tout de suite l'offre que lui a laissée le premier joueur (dont il ne peut connaître l'identité) et décide soit de l'accepter, soit de la refuser. L'ensemble des décisions est enregistré par l'expérimentateur qui rémunère en fin d'expérience les participants en fonction de leur performance dans le jeu. Ceux-ci viennent retirer leurs gains individuellement (un à un) afin que personne (en dehors de l'expérimentateur) ne puisse observer directement le gain de tel ou tel individu.

Deux remarques importantes s'imposent. En premier lieu, comme il est d'usage en économie expérimentale, les sujets jouent pour de l'argent, les sommes représentant généralement entre une journée et une semaine de salaire. En second lieu, dans chaque tribu, le protocole expérimental est implémenté par un anthropologue familier de la tribu (souvent avec l'aide d'un traducteur).

3. *Cf.* le chapitre 1 d'Eber et Willinger [2005] pour une présentation et une discussion de la méthode expérimentale en économie.

4. Un questionnaire administré avant le démarrage du jeu permet de vérifier la compréhension des règles par les sujets.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Une telle méthode ne va pas sans problèmes. Comme le reconnaissent les auteurs eux-mêmes [p. 41-45], il y a au moins cinq limites importantes à ce type d'expériences de terrain :

– le problème du contrôle de la compréhension du protocole par les sujets (qui est moins évident que dans les expériences classiques) ;

– le possible biais provenant de l'expérimentateur (biais exacerbé par le fait que l'expérimentateur est familier de la tribu où il mène l'expérience) ;

– l'impossibilité de contrôler l'hétérogénéité potentielle dans la perception qu'ont les sujets des enjeux monétaires (l'argent étant probablement perçu de manière différente dans chacune des tribus testées) ;

– la nécessité de modifier, dans certains cas, les procédures standard (ce qui pose un problème de comparabilité des données) ;

– la présence d'inévitables différences méthodologiques d'une expérience à l'autre malgré le souci permanent de suivre un canevas général défini par l'ensemble de l'équipe.

Cela dit, selon les auteurs du chapitre de synthèse [p. 41], « nous pensons que les anthropologues expérimentés qui ont administré les expériences avaient en grande partie anticipé et traité ces difficultés ».

LES RÉSULTATS

Le tableau de la page suivante reprend les résultats obtenus pour le jeu de l'ultimatum dans les différentes micro-sociétés considérées.

Dans le chapitre de synthèse, Henrich *et alii* résument les principaux résultats du projet en cinq points [p. 10-11].

1. Aucun groupe n'a un comportement correspondant à la prédiction théorique (c'est-à-dire une offre nulle ou très faible et un taux de rejet nul). Même pour le groupe le plus proche de la théorie, à savoir les Machiguenga, l'offre moyenne est de 26 %, soit nettement au-dessus de la prédiction théorique (0 %).

2. Il y a une grande variabilité entre les groupes. Par exemple, l'offre moyenne observée va de 26 % pour les Machiguenga à 57 % pour les Lamalera.

3. Deux variables semblent expliquer une grande partie des différences observées en matière d'offre moyenne : (i) l'importance des activités coopératives et (ii) le degré d'exposition aux activités de marché. En effet, les sociétés caractérisées par une forte proportion d'activités coopératives et par une plus forte implication dans des activités de marché ont tendance (toutes choses égales par ailleurs) à révéler des offres moyennes plus élevées.

4. Les variables individuelles démographiques (âge, sexe, etc.) ou économiques (richesse, statut, etc.) n'expliquent pas les différences de comportement entre les groupes ou à l'intérieur des groupes.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Tableau 1. Données du jeu de l'ultimatum

Groupe	Pays	Taille de l'échantillon	Offre moyenne (en % de la dotation)	Rejets	Rejet d'offres ≤ 20%
Lamalera	Indonésie	19	57	4/20	3/8
Aché	Paraguay	51	48	0/51	0/2
Shona (déplacés)	Zimbabwe	86	45	6/86	4/7
Shona (totalité)	Zimbabwe	117	44	9/118	6/13
Orma	Kenya	56	44	2/56	0/0
Au	PNG	30	43	8/30	1/1
Achuar	Équateur	14	43	2/15	1/3
Sangu (bergers)	Tanzanie	20	42	1/20	1/1
Sangu (fermiers)	Tanzanie	20	41	5/20	1/1
Sangu (totalité)	Tanzanie	40	41	6/40	2/2
Shona (non déplacés)	Zimbabwe	31	41	3/31	2/6
Hadza (grand camp)	Tanzanie	26	40	5/26	4/5
Gnau	PNG	25	38	10/25	3/6
Tsimané	Bolivie	70	37	0/70	0/5
Kazakh	Mongolie	10	36	0/10	0/1
Torguud	Mongolie	10	35	1/10	0/0
Mapuche	Chili	31	34	2/31	2/12
Hadza (totalité)	Tanzanie	55	33	13/55	9/21
Hadza (petit camp)	Tanzanie	29	27	8/29	5/16
Quichua	Équateur	15	26	0/14	0/3
Machiguenga	Pérou	21	26	1/21	1/10

[*Source :* tableau 2.2., p. 20. Il s'agit ici d'une version « synthétique » du tableau original.]
Note : PNG = Papouasie-Nouvelle-Guinée.

5. Les comportements face au jeu de l'ultimatum reflètent souvent des comportements observés dans la vie quotidienne. Dans ce cas, les observations expérimentales peuvent être mises en parallèle avec les relevés ethnographiques (*cf.* tableau 2 ci-contre). Par exemple, les offres « hyper-équitables » (supérieures à 50 %) observées chez les Au et les Gnau renvoient sans doute aux comportements coutumiers de don et contre-don fortement ancrés dans la vie quotidienne de ces deux groupes.

L'effet « civilisant » du marché

Parmi les résultats du projet, le plus spectaculaire et le plus « médiatisé » est sans doute celui concernant l'influence de l'exposition au marché : plus la société est impliquée dans des relations marchandes, plus les offres sont généreuses et se rapprochent de celles observées dans les pays industrialisés. Autrement dit, « le commerce adoucirait les mœurs », certains allant même jusqu'à parler d'« effet civilisant du marché[5] »…

5. *Cf.* l'article de David Wessel dans le *Wall Street Journal* du 24 janvier 2002 intitulé « The civilizing effect of the market ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Tableau 2. Parallèle entre les données expérimentales et ethnographiques

Groupe	**Pays**	**Observations expérimentales (jeu de l'ultimatum)**	**Données ethnographiques**	**Pertinence du parallèle**
Lamalera	Indonésie	Offre moyenne très élevée (57 %) Quelques rejets d'offres hyper-équitables (>50 %)	Très forte coopération dans le cadre de la chasse à la baleine Partage équitable des produits de la pêche (viande de baleine) entre l'ensemble des membres de la tribu Coutumes de don et contre-don entre les familles	Forte
Aché	Paraguay	Offre moyenne très élevée (51 %) Aucun rejet (0/51)	Partage des produits de la chasse (viande) entre l'ensemble des membres du village	Moyenne
Shona	Zimbabwe	Offre moyenne élevée (44 %) Quelques rejets (6/40)	Pas de normes de partage particulières	Faible
Orma	Kenya	Offre moyenne élevée (44 %) Peu de rejets (2/56)	Fortes activités marchandes (commerce de bétail, etc.)	Forte
Au et Gnau	PNG	Quelques offres hyper-équitables (> 50 %) Quelques offres hyper-équitables rejetées	Partage des produits de la chasse, le chasseur n'ayant pas le droit de consommer le produit de sa propre chasse Coutumes de don et contre-don	Forte
Achuar	Équateur	Offre moyenne élevée (43 %) Peu de rejets (2/15)	Normes de partage concernant la viande	Moyenne
Sangu	Tanzanie	Offre moyenne élevée (41 %) Quelques rejets (6/40)	Activités de marché intenses	Moyenne
Tsimané	Bolivie	Offre moyenne relativement faible (37 %) Aucun rejet (0/70)	Société socialement déconnectée Très peu de relations sociales en dehors du cercle familial Peu de crainte des sanctions sociales (insensibilité à l'opinion publique)	Forte
Kazakh et Torguud	Mongolie	Offre moyenne faible (36 et 35 %) Très peu de rejets (0/10 et 1/10)	Cultures dans lesquelles la réputation d'être quelqu'un de juste est très importante, mais dans lesquelles infliger une punition est considéré comme immoral	Moyenne
Mapuche	Chili	Offre moyenne faible (34 %) Peu de rejets (2/31)	Peu de liens sociaux en dehors du cercle familial Société dont les relations avec les tribus voisines sont caractérisées par la crainte, la suspicion et l'envie	Forte
Hadza	Tanzanie	Offre moyenne faible (33 %) Taux de rejet élevé (13/55)	Société très égalitaire avec des normes de partage marquées Partage *obligé* de la nourriture, certains chasseurs cherchant à cacher leur butin Sanctions sociales informelles (ostracisme, etc.) en cas de non-partage	Faible
Quichua	Équateur	Offre moyenne très faible (26 %) Aucun rejet (0/14)	Tribu vivant avec la tribu Achuar (même village), la division étant plus politique qu'ethnique Plus de relation avec l'extérieur que les Achuar	Faible
Machiguenga	Pérou	Offre moyenne très faible (26 %) Très peu de rejets (1/21)	Société socialement déconnectée Très peu de relations sociales en dehors du cercle familial Peu de sanctions sociales	Forte

Note : PNG = Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Expliquons rapidement comment ce résultat a été obtenu. Pour chacune des tribus, les anthropologues ont attribué une note entre 1 et 10 évaluant son degré d'implication dans des activités de marché[6] (travailler pour un salaire, acheter ou vendre des biens). Ils ont ensuite cherché à voir s'il existait une corrélation entre cette note et les offres moyennes du jeu de l'ultimatum observées expérimentalement.

Le tableau 3 reprend les données sur les observations expérimentales et la note d'exposition aux marchés pour chacune des tribus et la figure 2 ci-contre représente la relation entre les deux variables.

Tableau 3. Données expérimentales et ethnographiques

Groupe	Pays	Offre moyenne (en % de la dotation)	Degré d'implication dans les activités de marché (note entre 1 et 10)
Lamalera	Indonésie	57	7
Aché	Paraguay	48	4
Shona	Zimbabwe	44	8
Orma	Kenya	44	9
Au	PNG	43	5
Achuar	Équateur	43	2
Sangu	Tanzanie	41	8
Gnau	PNG	38	5
Tsimané	Bolivie	37	3
Kazakh	Mongolie	36	8
Torguud	Mongolie	35	8
Mapuche	Chili	34	6
Hadza	Tanzanie	33	1
Quichua	Équateur	26	2
Machiguenga	Pérou	26	4

[*Source :* tableau 2.1., p. 14-15 et tableau 2.2, p. 20.]
Note : PNG = Papouasie-Nouvelle-Guinée.

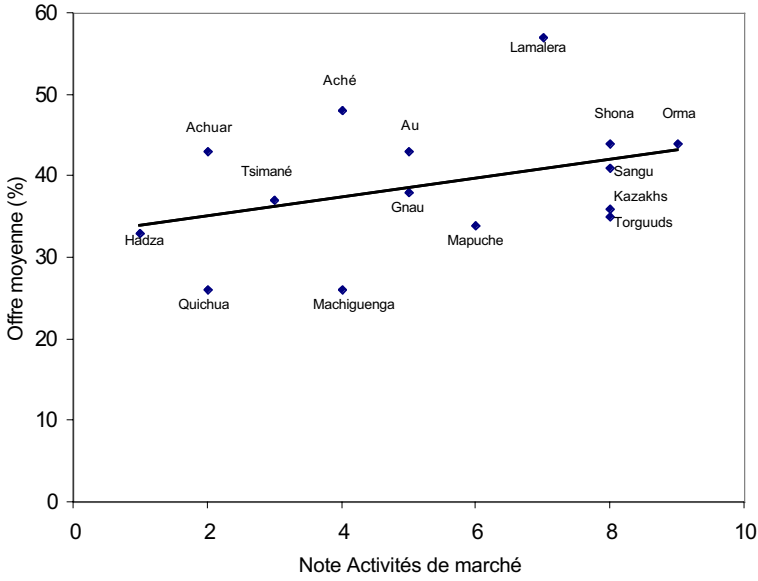
La figure 2 suggère une corrélation positive entre l'offre moyenne observée dans le jeu de l'ultimatum et la note en matière d'activités de marché, ce qui est effectivement confirmé par l'analyse statistique approfondie proposée dans le chapitre 1 du livre[7].

6. La note de 1 signifie une implication très faible dans des activités de marché alors que la note de 10 renvoie à une forte intégration de la tribu dans ce type d'activités. Les auteurs eux-mêmes ne cachent pas « la nature subjective » de la mesure [p. 30].

7. Dans leur analyse statistique [p. 30-33], les auteurs utilisent un indice un peu plus sophistiqué pour évaluer l'intensité des activités marchandes ; ils calculent ce nouvel indice en faisant une moyenne de la note d'activités de marché (considérée dans le tableau 3 et la figure 2 ci-dessus), de la taille du camp et d'une note de complexité socio-politique. Pour des raisons de simplicité, nous avons choisi d'illustrer, dans notre figure 2, la relation directe entre l'offre moyenne dans le jeu d'ultimatum et la note d'exposition aux marchés. Il convient de noter que le degré de corrélation est plus fort avec l'indice « agrégé » utilisé par les auteurs.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Figure 2. Corrélation entre la note d'activités de marché et l'offre moyenne dans le jeu de l'ultimatum



Quelle explication peut-on donner à ce résultat ? L'idée générale défendue par les auteurs et issue de la psychologie évolutionniste est que ces micro-sociétés ont développé des normes sociales qui leur sont propres et qui se transmettent de génération en génération. Mais, pour les sociétés plus exposées aux activités de marché, ces normes ont évolué vers celles prévalant dans les pays industrialisés. Dans les sociétés économiquement isolées, les individus ne traitent qu'avec les membres de leur famille et n'ont donc que peu de pratique des transactions ponctuelles avec des étrangers. Dans un monde marchand, au contraire, les individus sont amenés à rencontrer fréquemment des inconnus et à négocier avec eux. Les marchés nous apprendraient à nous comporter « décemment » avec des étrangers ; il en découlerait des normes de partage plus équitables[8].

Comme le fait remarquer Ensminger dans le chapitre 12 [p. 357], entre la vision de Montesquieu (« le commerce adoucit les mœurs et dispose à la paix », dans *l'Esprit des Lois*) et celle de Marx (pour qui le marché sape les fondations morales de la société), les résultats obtenus dans le cadre du projet plaident clairement en faveur de la première.

8. Cela dit, le sens de la causalité entre commerce et normes sociales reste en suspens. Il est bien difficile de dire si c'est le fait de commercer avec d'autres gens qui rend plus équitable ou si ce sont les sociétés se comportant naturellement de manière plus équitable qui tendent à commercer davantage…

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Conclusion

Plus généralement, le principal intérêt de cette étude est sans doute de montrer que les normes d'équité et de loyauté qui prévalent chez les humains ne sont pas universelles, mais sont guidées par l'appartenance culturelle. Ainsi, l'hypothèse d'universalité culturelle parfois défendue par la ligne dure de la psychologie évolutionniste est ici mise en défaut. Pour l'économiste, cette conclusion est fondamentale. Il n'y aurait pas de mode de décision universel et l'influence de la culture doit être considérée dans l'analyse des comportements sociaux.

Un autre intérêt de cette recherche est que les comportements observés dans le cadre des expériences sont systématiquement mis en parallèle avec les données ethnographiques, les deux méthodes (expérimentation et ethnographie) se révélant étonnamment complémentaires. Quant à l'innovation méthodologique que constituent ces expériences pour les anthropologues, les avis sont partagés. Les anthropologues les ayant pratiquées dans le cadre du projet sont bien évidemment convaincus, notant qu'elles apportent une rigueur importante dans la mesure de phénomènes souvent assez flous tels que les normes sociales, le capital social ou encore la confiance. Dans un commentaire critique du livre[9], Chibnik [2005] fait cependant remarquer que la rigueur des expériences ne saurait compenser la simplification excessive qu'induit la méthode : selon lui, le principe d'isolation de quelques variables dans un contexte expérimental contrôlé est diamétralement opposé à la tradition holiste de l'anthropologie.

Professeur de science politique à l'université d'Indiana, Elinor Ostrom a dit de cette recherche qu'il s'agissait « d'un des projets majeurs de ces vingt dernières années en science sociale ». En tout cas, tant au niveau de l'innovation méthodologique (utilisation d'expériences contrôlées en anthropologie), de l'exemplaire pluri-disciplinarité du projet (collaboration étroite entre économistes et anthropologues) que de l'importance de certains résultats (l'« effet civilisant » du marché), ce livre ouvre de nombreuses perspectives et peut difficilement laisser indifférents économistes et anthropologues.

Bibliographie

Chibnik M., 2005, « Experimental Economics in Anthropology : A Critical Assessment », *American Ethnologist*, vol. 32, n° 2, p. 198-209.

9. Pour un commentaire détaillé et critique de l'ouvrage par un économiste, voir Samuelson [2005].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

EBER N., WILLINGER M., 2005, *L'Économie expérimentale*, La Découverte, collection Repères (n° 423).

HENRICH J., 2000, « Does culture matter in economic behavior ? Ultimatum game bargaining among the Machiguenga of the Peruvian Amazon », *American Economic Review*, vol. 90, n° 4, p. 973-979.

HENRICH J., BOYD R., BOWLES S., CAMERER C., FEHR E., GINTIS H., 2004, *Foundations of Human Sociality : Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford University Press.

SAMUELSON L., 2005, « Foundations of human sociality : A review essay », *Journal of Economic Literature*, vol. 43, n° 2, p. 488-497.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

MAUSS ET L'ÉCONOMIE SOLIDAIRE

Cyrille Ferraton

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 354 à 364

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-354.htm

Pour citer cet article :

Cyrille Ferraton, « Mauss et l'économie solidaire », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 354-364.
DOI 10.3917/rdm.027.0354

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

MAUSS ET L'ÉCONOMIE SOLIDAIRE

par Cyrille Ferraton

L'engagement politique socialiste de Marcel Mauss débute dans les années 1890 l'inscrivant en partie dans sa promotion du mouvement coopératif [*cf.* Fournier, 1997, p. 7-56]. Sans proposer une théorie systématisée de la coopération, il est possible néanmoins au travers de ses « incursions écrites dans le domaine du normatif » [Mauss, 1979, p. 220] de poser les bases principales de son coopératisme [*ibid.*]. Un rapprochement avec les thèmes développés aujourd'hui par l'économie solidaire peut être tenté qui trouve sa principale justification dans leurs critiques communes de la « morale de marchands ». Ses limites tenant aux différences de contexte doivent bien entendu être soulignées et prises en compte. Le poids de l'État social français lors de l'engagement de M. Mauss dans la coopération de consommation était encore très faible et sans aucune mesure avec la période qui a vu se développer l'économie solidaire. La croyance dans l'avènement d'une « république coopérative » était partagée encore à la fin du XIX^e^siècle par Charles Gide et M. Mauss [*cf.* Gide, 1900, p. 108]. Ce dernier l'écartera cependant rapidement la jugeant beaucoup trop irréaliste. S'ils occultaient ainsi l'État social, c'est que l'idée venait tout juste d'être esquissée, notamment par Léon Bourgeois, et qu'elle ne deviendra réalité qu'après la Seconde Guerre mondiale.

Ces différences historiques n'interdisent néanmoins pas d'effectuer une étude comparative d'une part, si l'on tient compte de ces écarts contextuels, et d'autre part, si une problématique commune entre les périodes considérées peut être mise en avant[1]. Le coopératisme de M. Mauss autant que l'économie solidaire ont pour objectif de combler un vide institutionnel, entendant apporter des réponses concrètes à certains besoins par le développement et la diffusion d'activités économiques associatives et coopératives. Tous deux refusent d'identifier le champ économique aux seules motivations intéressées parce qu'il repose sur d'autres fins comme la solidarité. Sur cette base, trois thématiques sont explorées : la méthode, l'action économique et l'organisation des activités économiques, où sont mises en exergue les principales convergences entre le coopératisme de M. Mauss et l'économie solidaire.

1. Les éléments de cette méthode ont été développés en particulier par Georges Canguilhem [1968, 1977]. Voir aussi J.-M. Servet et P. Dockès [1992].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Économie et politique

Du point de vue de la méthode, le coopératisme de M. Mauss et l'économie solidaire partagent d'évidentes similitudes. Ils refusent d'isoler les activités économiques de leur environnement institutionnel ; celles-ci ne peuvent pas être étudiées sans tenir compte de facteurs non économiques (sociaux, politiques, moraux, etc.) qui leur sont toujours indissociablement liés. Autant M. Mauss que l'économie solidaire entendent ainsi donner une « perspective sociologique […] aux faits économiques » [Laville, Lévesque, 2000, p. 207].

Ils associent à leurs réflexions sur les mouvements coopératif et associatif un engagement politique récusant implicitement la distinction entre analyses positive et normative qui reste encore courante au sein des sciences sociales contemporaines. Les objectifs politiques sont clairement établis. La coopération de consommation n'est pas pour M. Mauss une fin en soi, mais simplement un moyen principalement économique qui peut faciliter la diffusion de l'« esprit socialiste[2] ». Critique du « bolchevisme » et de l'évolution autoritaire que prend le nouvel État russe d'une part, et conscient de par sa démarche de sociologue de la complexité profonde du fonctionnement de toute société d'autre part, il croit possible d'établir un socialisme pratique basé sur l'exemple de l'Angleterre : « Il se trouve, souligne-t-il, qu'en ce pays de capitalisme et d'industrie avancée, le socialisme est devenu plutôt la théorie de la pratique ouvrière et du progrès social » [Mauss, 1997, p. 256]. C'est pourquoi toutes les pratiques coopératives visant la réalisation effective du principe démocratique dans l'organisation économique relèvent du socialisme. Elles témoignent de la volonté des producteurs et des consommateurs d'ajouter aux droits existants « un certain nombre de droits : ceux du groupe professionnel, ceux du groupe local » [*ibid.*, p. 546]. Plus généralement, M. Mauss définit le socialisme comme l'« ensemble des idées, des formes et des institutions collectives qui ont pour fonction de régler par la société, socialement, les intérêts économiques collectifs de la nation » [*ibid.*, p. 259]. Parallèlement, la coopération redonne à l'activité économique une dimension morale le plus souvent occultée, dimension aujourd'hui mise en avant par l'économie solidaire. Le travail répond évidemment à des fins utilitaires mais « nous travaillons aussi, déclare M. Mauss, parce que nous avons le sentiment du devoir, par dignité, par conscience, mais surtout parce que nous sentons et avons joie à sentir le progrès régulier, graduel, quotidien de nos recherches » [Mauss, 1924, p. 635].

L'objectif politique de l'économie solidaire, bien que différent et moins affirmé, n'en demeure pas moins explicite. Reprenant la problématique des

2. Voir le texte « L'action socialiste » dans les *Écrits politiques* de M. Mauss [1997].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

approches anglo-saxonnes sur le rôle des organisations économiques non lucratives (*non-profit organizations*), l'économie solidaire s'interroge sur l'émergence et l'évolution de ces organisations en portant particulièrement son regard sur leurs interactions avec les organisations marchandes et publiques. Elle propose une vision élargie de la protection sociale incluant l'action des organisations associatives et coopératives [Evers, 1997]. Son projet politique consiste ainsi à « réinscrire la solidarité au cœur de l'économie au lieu d'en corriger les effets selon les méthodes propres de l'État social » [Laville, 1994, p. 285]. Elle ne cherche pas pour autant à se substituer à l'action publique mais à combler par l'association les vides institutionnels laissés par les organisations marchandes et publiques, et donc à élargir le champ d'action de la protection sociale en combinant solidarité publique et solidarité associative. L'économie solidaire définie comme « l'ensemble des activités contribuant à la démocratisation de l'économie à partir d'engagements citoyens » [Laville, 1999, p. 127] est de ce point de vue très proche du coopératisme de M. Mauss.

L'investigation empirique associée au travail du chercheur n'est pas incompatible avec l'engagement politique. M. Mauss n'opère pas de séparation tranchée entre sociologie et politique mais il s'interdit, suivant en cela la démarche de Durkheim, d'établir un lien direct entre « science » et « art » [1927, p. 233]. Cependant, le sociologue se doit de déterminer les moyens de « faire la science de cet art » à la fois parce que sociologie et politique ont une origine commune remontant aux écrits de Charles-Henri de Saint-Simon au début du XIX^e^ siècle et que la société constitue leur champ d'étude commun. Le chercheur ne peut pas non plus ignorer les demandes de l'opinion publique. C'est pourquoi M. Mauss considère qu'un devoir social incombe au sociologue, consistant à informer la société sur son devenir compte tenu des différents choix politiques qui lui sont offerts. Impliqué dans le mouvement coopératif en tant que socialiste, M. Mauss s'éloigne *a priori* de ces derniers principes méthodologiques. Pourtant, on peut repérer aussi dans ses écrits coopératifs et plus généralement politiques les caractéristiques de la fonction du sociologue cherchant à identifier les alternatives politiques offertes à la société.

L'objectif politique de l'économie solidaire repose sur le constat empirique du développement depuis les années soixante/soixante-dix d'un « associationnisme civique » [Laville, 2001, p. 84]. Analyser les principales caractéristiques de ce mouvement à partir de catégories théoriques socio-économiques représente le cœur du programme de recherche de l'économie solidaire. Elle s'appuie en particulier sur les notions introduites par Karl Polanyi – la réciprocité, la redistribution, l'échange marchand et l'administration domestique entre autres [Polanyi, 1944 ; Polanyi, Arensberg, Pearson, 1957], se démarquant des explications usuelles proposées par l'analyse économique. Comme M. Mauss, l'économie solidaire ne propose pas de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

réformes ou de plans préétablis, mais apporte le regard du chercheur sur des pratiques économiques et sociales en croissance, pratiques dont elle partage les valeurs et qu'elle souhaiterait voir reconnues au sein de la société.

L'action économique entre intérêt et solidarité

La critique de l'action économique intéressée est bien connue. On la retrouve aussi bien chez M. Mauss qu'au sein de l'économie solidaire. Des proximités certaines peuvent être aussi établies au niveau des alternatives proposées à l'hypothèse principale de l'analyse économique.

Les principes de réciprocité et de redistribution (et d'administration domestique) permettent de dépasser le postulat de la naturalité de l'échange marchand et par extension de son corollaire, l'explication de toute action économique par l'intérêt individuel. Les pratiques analysées par l'économie solidaire se situent dans un entre-deux. Ni imposées (comme la redistribution) ni dépersonnalisées (comme généralement les échanges marchands), elles répondent principalement à des motivations désintéressées qui sont associées au principe de réciprocité. Cependant, elles n'excluent pas « la course au pouvoir, les stratégies personnelles, les comportements bureaucratiques ou autoritaires » [Laville, 2001, p. 72], ce qui conduit à les caractériser comme des « mixtes complexes de désintéressement et d'intérêt » [*ibid.*, p. 105]. Ce choix de réaliser des échanges économiques dans un cadre de réciprocité s'explique au moins par deux raisons : d'une part, ces échanges permettent de conserver dans les activités entreprises une référence à des valeurs communes ; d'autre part, ils satisfont le besoin d'établir une solidarité volontaire, associative, distincte de la solidarité publique (principe de redistribution) et directement ancrée dans la sphère productive.

On retrouve dans les pratiques coopératives décrites par M. Mauss le caractère volontaire des actions économiques entreprises. Leur réussite en dépend : « la démocratie sociale et industrielle », l'objectif recherché par la coopération de consommation, reste étroitement dépendante de l'« action claire, consciente des citoyens » dans les coopératives, souligne M. Mauss [1997, p. 561]. Diffuser l'« esprit socialiste » au sein de la collectivité suppose une transformation des représentations individuelles à laquelle contribue l'action coopérative. Cette transformation ne sera effective, et donc synonyme de réussite pour la coopération de consommation, qu'au moment où l'engagement dans les coopératives sera motivé principalement par des fins collectives ; l'action coopérative se définit en effet comme une action « dirigée dans l'intérêt de la collectivité » [*ibid.*, p. 80]. Cependant, elle ne rejette pas complètement l'intérêt individuel. Notons tout d'abord que la propriété privée constitue une composante essentielle du coopératisme de M. Mauss (voir la section suivante). De plus, les conclusions de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

l'*Essai sur le don* comprennent des références explicites au mouvement coopératif. Or, l'une des formes possibles de l'« échange-don » que nous supposons être celle adoptée par M. Mauss conduit à une formule équilibrée entre désintéressement et intérêt individuel où il s'agit de « s'opposer sans se massacrer et [de] se donner sans se sacrifier les uns aux autres » [1923, p. 278-279]. La morale des sociétés anciennes exposée dans l'*Essai sur le don* et que M. Mauss observe à nouveau dans certaines pratiques contemporaines – dont la coopération – n'induit aucun désintéressement pur parce que des motivations intéressées sont comprises dans l'« échange-don ». Le donateur peut chercher à établir une « alliance profitable » ou bien à conforter ou transformer en sa faveur l'organisation hiérarchique de son groupe d'appartenance [*ibid*., p. 267-270]. Cependant, l'intérêt individuel de cette économie du don ne s'identifie pas à l'intérêt individuel de l'économie politique parce qu'il est toujours rattaché à des motivations « non économiques ». Si les protagonistes de l'« échange-don » épargnent, c'est pour mieux pouvoir dépenser ensuite afin d'établir des rapports de subordination sociale ; ils peuvent aussi échanger des biens de faible utilité sans en retirer un quelconque « profit », ou encore, rendre avec intérêt non pour rémunérer le « sacrifice » occasionné par le prêt d'un capital mais « pour humilier le premier donateur ou échangiste » [*ibid*., p. 271]. L'intérêt individuel au sens de l'économie politique est une invention moderne ignorée dans les organisations économiques anciennes.

Le travail de M. Mauss dans l'*Essai sur le don* précède de peu celui qu'il entreprend sur le bolchevisme publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1924 sous le titre « Appréciation sociologique du bolchevisme » [Mauss, 1997, p. 537-566]. Il distingue dans ce dernier texte le socialisme pratique auquel il souscrit du communisme tel qu'il s'est développé en Russie. Mouvement essentiellement politique et destructeur des institutions de l'économie capitaliste, le communisme se différencie du socialisme dans la mesure où il préconise la suppression de la propriété privée pour lui substituer la propriété collective. Autrement dit, c'est pour l'« excès de générosité » qu'il induit et parce qu'il ne tient pas compte des besoins individuels que le communisme ne peut pas apporter de solution aux problèmes économiques et sociaux [Mauss, 1923-1924, p. 263].

Il est donc faux de rattacher des motivations de désintéressement pur aux pratiques coopératives auxquelles s'intéresse M. Mauss. Si l'intérêt individuel reste bien présent, il s'inscrit dans un cadre collectif, celui de la coopération. Le devoir social motive certes les membres des coopératives et explique leurs engagements coopératifs, mais ils parient que ce « don » sera récompensé par un « contre-don » qui leur permettra d'atteindre de meilleures conditions de vie.

Finalement, ce coopératisme ne permet-il pas de satisfaire les intérêts des seuls coopérateurs, et ne renouvelle-t-il donc pas une forme de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

corporatisme ? M. Mauss répond à cette question par la négative, offrant un point de convergence supplémentaire avec l'économie solidaire. L'action coopérative, ou plus généralement l'action socialiste, englobe les intérêts ouvriers mais aussi les « intérêts vrais de toute la partie active de la société » [1997, p. 73]. Les problèmes sociaux ne se limitent pas à la question ouvrière mais incluent les questions agraire, politique, féministe et religieuse notamment. L'économie solidaire s'inscrit elle aussi dans cette problématique. La création d'« espaces publics de proximité » porte en effet sur une pluralité de besoins qui auparavant étaient restreints à la sphère privée [Laville, 1994, p. 29]. Souvent éloignés des préoccupations du salariat, ces nouveaux « espaces publics » sont l'expression d'une demande de reconnaissance d'activités économiques fondées sur une conception non marchande du travail (bénévolat, etc.), ou bien sur la capacité des consommateurs à élaborer avec les producteurs, par l'association, les produits adaptés à leurs attentes réelles. Les organisations de l'économie solidaire témoignent ainsi d'une « politisation de la vie quotidienne » entrant dans le cadre d'un mouvement politique plus général des sociétés démocratiques contemporaines de redéfinition de l'espace public [Laville, 2001, p. 117]. La diversité et l'étendue des problèmes sociaux dans lesquels sont impliquées les organisations de l'économie solidaire font écho aux questions sociales que se proposait de traiter le socialisme de M. Mauss.

Une vision plurielle de l'organisation des activités économiques

Outre ces convergences entre le coopératisme de M. Mauss et l'économie solidaire au niveau de l'action économique, on peut en repérer d'autres en ce qui concerne leur conception de l'organisation des activités économiques. Ils partagent en effet une vision plurielle, complexe et non sectorielle des pratiques économiques. Une activité économique coopérative ne se limite pas au seul champ de la coopération ou de l'économie solidaire. Elle pourra entretenir des rapports étroits avec d'autres champs marchands ou publics, et même évoluer vers ces derniers champs. Des logiques marchandes pourront très bien se développer au sein d'un cadre coopératif et associatif, l'essentiel étant que celles-ci ne l'emportent pas sur le projet solidaire qui le fonde. Si l'économie solidaire s'intéresse aussi bien aux relations avec le champ marchand qu'à celles avec le champ public, M. Mauss se limite principalement aux premières pour d'évidentes raisons de contexte.

L'économie solidaire se refuse à tout découpage sectoriel et modélise les organisations entrant dans son champ à l'aide des quatre catégories de K. Polanyi, la réciprocité, la redistribution, l'échange marchand et l'administration domestique. La pluralité des logiques traversant ces

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

organisations se retrouve en particulier dans l'hybridation de leurs ressources : non monétaires (le bénévolat par exemple), marchandes et non marchandes (ressources de la redistribution). Cette pluralité n'est en rien une spécificité des organisations de l'économie solidaire puisqu'on la retrouve aussi dans les organisations marchandes et publiques [*cf.* par exemple, Gadrey, 2000]. Mais c'est la prédominance des motifs solidaires associés au principe de réciprocité qui permet de distinguer les organisations entrant dans le champ de l'économie solidaire des autres organisations économiques. Suivant ce dernier critère, on ne peut pas exclure *a priori* que des organisations marchandes entrent dans le champ de l'économie solidaire si d'une part, leurs objets s'y prêtent, et d'autre part, la logique réciprocitaire y prédomine sur la logique marchande. De même, des organisations préalablement classées dans le champ de l'économie solidaire en seront exclues dès lors que les logiques publique ou marchande prédomineront en leur sein. Ainsi, souligne J.-L. Laville [1997, p. 146], les organisations de l'économie solidaire « ne relèvent pas d'un secteur à part qui serait organisé seulement autour du don et du bénévolat. En effet, si elles sont le fruit d'une impulsion réciprocitaire, leur évolution peut conduire à renforcer l'importance en leur sein des autres principes, en particulier ceux du marché et de la redistribution ».

Le développement d'une économie coopérative intégrale se substituant à l'économie marchande a été envisagé par M. Mauss au moins jusqu'au début des années vingt. Il envisage en effet sérieusement cette évolution après la Première Guerre mondiale parce qu'il pense fort probable que l'économie capitaliste s'effondre[3]. L'opposition est ainsi frappante entre le promoteur de la coopération croyant dans la réalisation possible de la « coopérative unique » se basant sur l'exemple de la Russie et le « théoricien de la politique » qui en 1924 juge infondée l'hypothèse d'une économie coopérative comme alternative à l'économie capitaliste. Il n'existe pas de mode unique d'organisation au sein d'une économie, mais un ensemble de formes variées de production et de répartition qui sont amenées à coexister [*cf.* Mauss, 1924]. Deux raisons, l'une théorique l'autre empirique, peuvent être avancées pour expliquer cet abandon. M. Mauss, soucieux de réaliser une analyse théorique de « l'art politique » dont relève la coopération éprouve vite les limites de telles conceptualisations éloignées de la réalité sociale. Au niveau du contexte économique, le grand essor du mouvement

3. Il souligne alors : « Il se peut que dans moins d'années que nous croyons notre mouvement soit appelé à prendre en charge des quantités considérables de services de répartition que le commerce privé ou l'État seront trop heureux de lui abandonner. Il y aura au cas soit d'un krach, soit d'une famine, soit d'une révolution, bien des choses pour nous, coopérateurs » [Mauss, 1997, p. 330]. C'est Ch. Gide qui dans une conférence intitulée « Des transformations que la coopération est appelée à réaliser dans l'ordre économique » faite en 1889 lance l'idée de « république coopérative ». Elle sera reprise notamment par Ernest Poisson qui publiera en 1920 un ouvrage intitulé *La République coopérative*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

coopératif qui suit la Première Guerre mondiale, récoltant les bénéfices « de l'anarchie et de la ruine du monde économique compétitif », rencontrera ensuite de nombreuses difficultés du fait de l'augmentation des coûts d'achat pour les coopératives de consommation et de la hausse générale des prix abaissant le pouvoir d'achat des consommateurs.

M. Mauss repousse donc l'idée de « république coopérative » parce que l'organisation des activités économiques est un « complexe d'économies souvent opposées et l'économie coopérative n'en est qu'une » [Mauss, 1997, p. 759]. Toute économie repose sur les croyances et les représentations auxquelles adhèrent les membres de la collectivité[4]. Envisager le possible avènement d'une économie coopérative ou capitaliste présuppose la convergence de ces croyances et représentations individuelles, hypothèse insoutenable pour M. Mauss. La création institutionnelle ne relève pas du politique mais de l'action des membres de la collectivité, la politique ne faisant que normaliser les pratiques existantes. Par conséquent, des mécanismes institutionnels opposés, irréductibles, composent toujours une économie.

Le projet de la coopération socialiste n'est donc pas de supprimer la propriété privée mais de former « une propriété nationale et des propriétés collectives par-dessus, à côté et en dessous des autres formes de propriété et d'économie » [*ibid*., p. 265]. M. Mauss pose ainsi cinq conditions que devra remplir tout mouvement coopératif socialiste. Le changement institutionnel tout d'abord ne doit pas être imposé, mais répondre aux attentes des membres de la collectivité. Le prix des biens produits est déterminé par le mécanisme de l'offre et de la demande, « on ne conçoit pas de société sans marché » note M. Mauss [*ibid*., p. 541]. Cette liberté du marché induit ensuite la garantie des libertés commerciale et industrielle. La propriété privée reste donc une composante du projet coopératiste : « Les sociétés socialistes ne pourront donc s'édifier qu'au-delà et à côté d'une certaine quantité d'individualisme et de libéralisme, surtout en matière économique », souligne-t-il [*ibid*., p. 544]. L'instrument monétaire reste aussi une composante essentielle de l'économie socialiste, l'enjeu étant d'en activer la circulation pour développer le crédit. Enfin, outre les coopératives, les autres organisations intermédiaires (syndicats, etc.) ont une totale liberté d'action.

Socialisme et propriété privée ne sont donc pas incompatibles. Les doctrines socialistes, de Saint-Simon à Pierre-Joseph Proudhon, ont toujours recherché la propriété privée autant pour le producteur que pour le consommateur. M. Mauss déclare notamment : « La liberté de jouir à sa guise d'un minimum de propriété, d'user et d'en abuser, est le but de la revendication ouvrière d'une "vie décente" » [*ibid*., p. 261]. Le changement institutionnel ne conduit pas non plus inéluctablement au déclin des institutions contestées.

4. « Les institutions n'existent que dans les représentations que s'en fait la société » [Fauconnet, Mauss, 1901, p. 160].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

De nombreuses formes de propriété bien qu'opposées aux nouvelles organisations économiques pourront se maintenir tant qu'elles resteront ancrées dans les croyances et les représentations individuelles.

Conclusion

Le parallèle effectué entre le coopératisme de M. Mauss et l'économie solidaire est donc parfaitement justifié. La coopération socialiste désigne évidemment les organisations de travailleurs à l'intérieur desquelles sont établies des règles de fonctionnement particulières, du moins différentes des organisations marchandes. Mais elle fait aussi écho implicitement à l'ensemble des croyances et représentations sur lesquelles reposent les activités économiques. Le développement de la coopération introduisant une nouvelle « manière de voir, de penser et d'agir » pour les associés est une condition nécessaire à la diffusion de l'« esprit socialiste » [*ibid.*, p. 72-82]. Un certain apprentissage reste par conséquent un préalable à l'atteinte des objectifs réformistes de M. Mauss. Notons ici que ce thème ne fait pas l'objet de développements conséquents au sein de l'économie solidaire. Toute transformation institutionnelle résulte nécessairement d'un changement dans les croyances et représentations individuelles. M. Mauss le souligne : « La propriété, le droit, l'organisation ouvrière, sont des faits sociaux […]. Mais ce ne sont pas des faits matériels ; ils n'existent pas en dehors des individus et des sociétés qui les créent et les font vivre, qui en vivent. Ils n'existent que dans la pensée des hommes réunis dans une société. Ce sont des faits psychiques ! » [*ibid.*, p. 76]. C'est pourquoi l'antinomie posée entre institutions marchandes et coopératives ne correspond à aucune réalité concrète selon M. Mauss ; idée partagée aussi par l'économie solidaire à laquelle peut-être celle-ci ne fait pas suffisamment allusion aujourd'hui. Celle-ci ne rejette pas l'individualisme, mais en a toujours fait une de ses composantes à l'instar du coopératisme de M. Mauss.

Enfin, autant M. Mauss que l'économie solidaire partagent l'idée que l'économie n'est pas compartimentée en secteurs et qu'elle comprend des formes économiques certes distinctes, mais traversée par des logiques différentes parfois opposées. Explicite pour l'économie solidaire, ce point peut prêter à discussion pour M. Mauss. Ce dernier ne propose pas en effet de théorie systématique de la coopération ni de conceptualisation dynamique des organisations coopératives. Pourtant, rappelle-t-il, le fait coopératif relève de « faits psychiques ». Rien n'interdit de supposer une altération des croyances et représentations individuelles et la coexistence en leur sein de logiques différentes voire contradictoires, hypothèses qui s'opposent à une vision sectorielle de l'économie. Il n'en reste pas moins que le principal projet politique du coopératisme de M. Mauss comme

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

de l'économie solidaire – et peut-être, là encore, cette dernière n'insiste pas suffisamment sur ce point – est, outre la reconnaissance des activités coopératives et associatives, la formation et la diffusion de « propriétés collectives par-dessus, à côté et en dessous des autres formes de propriété et d'économie » [*ibid*., p. 265].

Bibliographie

Canguilhem G., [1968] 1983, « L'objet de l'histoire des sciences », *in* Canguilhem C., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, p. 9-23.

– 1977, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine », *in* Canguilhem C., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, p. 11-29.

Dockès P., Servet J.-M, 1992, « Les lecteurs de l'armée morte. Note sur les méthodes en histoire de la pensée économique », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXX, 92, p. 341-364.

Evers A., 1997, « Le tiers secteur dans une conception pluraliste de la protection sociale », *in Produire les solidarités. La part des associations*, MIRE-Rencontres et Recherches avec la collaboration de la Fondation de France, Paris, p. 25-32.

Fauconnet P., Mauss M., [1901] 1969, « Sociologie », *in* Mauss M., *Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Œuvres. Marcel Mauss*, III, Éditions de Minuit, Paris, p. 139-177.

Fournier M., 1997, « Marcel Mauss, le savant et le citoyen », *in* Mauss M., *Écrits politiques*, Fayard, Paris, p. 7-59.

Gadrey J., 2000, « Le tiers secteur comme objet d'étude : quel objet, quelles études ? Quelques commentaires sur les contributions précédentes », *Sociologie du travail*, 42, p. 601-606.

Gide Ch., [1889] 1900, « De la coopération et des transformations qu'elle est appelée à réaliser dans l'ordre économique », *in* Gide Ch., *La Coopération. Conférences de propagande*, Larose, Paris, p. 78-108.

Laville J.-L., 1994, *L'Économie solidaire. Une perspective internationale*, Desclée de Brouwer, Paris.

– 1997, « Création d'activités et d'emplois : l'association, une organisation économique originale », *in Produire les solidarités. La part des associations*, MIRE-Rencontres et Recherches avec la collaboration de la Fondation de France, Paris, p. 142-149.

– 1999, *Une troisième voie pour le travail*, Desclée de Brouwer, Paris.

– 2001, « Les raisons d'être des associations », *in* Laville J.-L., Caillé A., Chanial P., Dacheux É., Eme B., Latouche S., *Association, démocratie et société civile*, La Découverte/MAUSS/CRIDA, Paris, p. 61-140.

Laville J.-L., Lévesque B., 2000, « Penser ensemble l'économie et la société : la sociologie économique », *Esprit*, 6, juin, p. 207-222.

Mauss M., [1923-1924] 1997, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *in* Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, PUF-Quadrige, Paris, p. 143-279.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

– [1924] 1969, intervention à la Société française de philosophie sur les fondements du socialisme (28 février), *in Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Œuvres. Marcel Mauss*, III, Éditions de Minuit, Paris, p. 634-637.
– [1927] 1969, « Divisions et proportions de la sociologie », *in Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Œuvres. Marcel Mauss*, III, Éditions de Minuit, Paris, p. 178-268.
– [1930] 1979, « L'œuvre de Mauss par lui-même », *Revue française de sociologie*, vol. XX, n° 1, janvier-mars, p. 209-220.
– 1997, *Écrits politiques*, Fayard, Paris.
Polanyi K., [1944] 1983, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris.
Polanyi K., Arensberg C., Pearson H. (sous la dir. de), [1957] 1975, *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Larousse, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

POUR UN DIALOGUE MAUSSIEN

Jean-Louis Laville

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 365 à 383

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-365.htm

Pour citer cet article :

Jean-Louis Laville, « Pour un dialogue Maussien », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 365-383.
DOI 10.3917/rdm.027.0365

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

DÉFINITIONS ET INSTITUTIONS DE L'ÉCONOMIE
Pour un dialogue maussien

par Jean-Louis Laville

Le dialogue entre le mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales et l'économie solidaire est engagé depuis maintenant de nombreuses années. Il s'est traduit par la réalisation et la co-direction d'ouvrages, ou la participation croisée à des numéros de revue tandis que dans leurs publications respectives, les auteurs se référant à l'un ou à l'autre de ces courants ont souvent poursuivi le débat[1] en l'enrichissant.

Ces deux approches manifestent sur de nombreux points d'étroites affinités d'ordre conceptuel, théorique et épistémologique. Sur le plan conceptuel, don et solidarité entrent en résonance pour faire face à la croyance d'un engloutissement des rapports sociaux dans la seule rationalité stratégique/instrumentale ; sur le plan théorique, elles réfutent l'autonomisation de la science économique et la croyance en son émancipation du politique et de l'éthique ; sur le plan épistémologique, elles se défient l'une et l'autre de la croyance en une science épurée de toute dimension normative.

L'économie solidaire, à l'instar du mouvement anti-utilitariste, loin de se considérer comme le complément sociologique d'une économie positive dont les présupposés ne seraient plus questionnables, a pour ambition de remettre à plat les postulats de l'anthropologie économique dominante. En ce sens, toutes aussi impertinentes sur la scène académique, ces approches se démarquent d'autres courants sociologiques nettement plus déférents à l'égard de l'orthodoxie économique et de ses catégorisations.

Le propos de ce texte est d'acter ces convergences tout en apportant une visibilité sur les différences d'approche qui animent ces deux fronts d'investigations théoriques et d'analyses critiques. Il n'est pas question, on l'aura compris, de figer ce débat en fixant ses enjeux de manière définitive ou doctrinale. L'objectif est de poser quelques jalons de reflexion. Aussi, loin d'être exhaustif, nous bornerons cette discussion à l'examen de deux points importants à partir desquels sur un fond d'accord se dessinent des perspectives spécifiques. Le premier concerne la définition de l'économie que le mouvement anti-utilitariste et l'économie solidaire partagent pour une bonne part. Le second porte sur les rapports entre l'économie et le politique et particulièrement sur l'institutionnalisation de l'économie.

1. Pour ce qui est des ouvrages personnels parus en 2005, voir A. Caillé, *Dé-penser l'économique* (cité dans le texte : DE), J.-L. Laville, *Sociologie des services* ; pour ce qui est des ouvrages collectifs à participations croisées, voir J.-L. Laville, A. D. Cattani, *Dictionnaire de l'autre économie* (cité dans le texte : DA), J.-L. Laville, J.-P. Magnen, G. C. De França Filho, *Action publique et économie solidaire* (cité dans le texte : AP).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

La première partie met donc en évidence un diagnostic commun : dans la situation contemporaine, la science économique qui se targue de positivité possède un pouvoir normatif inégalé de formatage des représentations et des comportements. Dès lors, il n'est pas suffisant de rendre compte sociologiquement de phénomènes économiques définis comme tels par l'économie standard. La sociologie économique dont se revendiquent l'économie solidaire comme le mouvement anti-utilitariste questionne ce pouvoir ; comme le soulignent certains observateurs, elle « ne reste pas subordonnée aux problématiques propres à la théorie économique », elle nourrit « une réflexion plus générale sur le rôle de l'économie dans les sociétés modernes » [Cuzin, Benamouzig, 2004, p. 12]. Ce qui l'amène à réinterroger les catégories de l'économie et sa définition. De ce point de vue, l'accord, avec Alain Caillé notamment, porte sur la distinction entre les sens substantif et formel de l'économie. Cet accord n'empêche pas deux interprétations : à celle de A. Caillé pour qui l'économie formelle recouvre l'économie substantive et s'identifie désormais à l'économie tout entière, est préférée ici celle qui considère la persistance d'un écart entre économies substantive et formelle. Si un tel projet d'assimilation existe (conforté d'ailleurs par un ensemble de décisions politiques), les résistances de la société à son encontre sont toutes aussi réelles. Elles se renouvellent dans des pratiques sociales comme dans des régulations institutionnelles qui constituent autant de points d'ancrage pour une « autre économie ».

Le décalage entre économies substantive et formelle amène à aborder dans une deuxième partie la question des processus d'institutionnalisation de l'économie. L'importance accordée à ces processus est partagée ; en témoigne l'ouvrage de A. Caillé, *Dé-penser l'économique* [DE], et d'un autre côté, le *Dictionnaire de l'autre économie* [DA] qui, dès son introduction, insiste sur une autre institution de l'économie. Ainsi, comme le préconise également A. Caillé, contre l'illusion de l'autocohérence économique d'un système alternatif, y est prôné le recours à des finalités démocratiques orientant des moyens économiques. Quelles sont les conséquences pour l'action ? Sur ce plan, le message de Marcel Mauss mérite d'être rappelé : une intervention politique qui ne validerait pas les manières de faire existantes risquerait de tomber dans un volontarisme vite teinté d'autoritarisme. La question n'est pas nouvelle et sa formulation actuelle doit tirer les enseignements de l'expérience du XX^e^ siècle. Contre l'intrusion d'un pouvoir public « panoptique », elle appelle la prise en compte de toutes les façons dont l'économique a été institué. Le détour historique permet d'en dresser un bilan sur lequel la conceptualisation de l'économie solidaire s'appuie largement. Les initiatives qui s'en réclament comportent une dimension politique et une dimension économique, toutes deux imbriquées et en tension. Cette double dimension leur confère certes une fragilité, mais aussi une pertinence particulière en resituant le débat

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

démocratique au cœur même des pratiques économiques. Il s'en dégage une version réaliste, car socialement ancrée, d'une autre institution de l'économie étudiée dans *Action publique et économie solidaire* [AP] : des politiques publiques luttant contre les discriminations négatives à l'égard des autres formes et logiques économiques peuvent susciter une capacité renouvelée des citoyens à débattre des choix économiques et à renouer avec une théorie pluraliste de l'action économique comme action sociale.

Au sortir de ces deux incursions du côté de la définition et de l'institution de l'économie seront abordés les rapports entre don, réciprocité et solidarité. Autour de ces questions se profile en effet tout un potentiel de dialogue entre le mouvement anti-utilitariste et l'économie solidaire, déjà perçus comme proches dans leur conception de la sociologie économique et même plus largement des sciences du social-historique.

Les définitions de l'économie : un débat récurrent

La définition standard, celle de Lionel Robbins, aborde l'économie comme étant tout acte d'allocation de ressources rares à des fins alternatives. Cette définition, qui n'est plus guère questionnée, ne s'est pourtant pas imposée de tout temps. Plusieurs étapes ont scandé l'avènement de ce réductionnisme bien connu. Il importe de les rappeler brièvement pour comprendre comment cette autonomisation progressive de la sphère économique, axée sur une recherche de cohérence interne, peut déboucher aujourd'hui sur une prétention à l'universalité.

La définition formelle

Adam Smith, en recherchant les causes de la richesse des nations, montre qu'elles tiennent à la capacité d'échange sur le marché, grâce à des prix qui traduisent la quantité de travail incorporée dans la marchandise ; il envisage l'économie comme résultant d'un penchant naturel des hommes à « troquer et échanger une chose contre une autre » [Smith, 1995, p. 15], fondé sur leur intérêt individuel et excluant toute visée téléologique. L'économie politique considère dès lors qu'il existe un prix naturel des marchandises, c'est-à-dire la quantité de travail nécessaire à la production ; le travail conditionne l'accroissement de la richesse par sa division qui augmente le revenu, en même temps qu'il permet l'essor des échanges en mesurant la valeur.

Les richesses marchandes sont ensuite assimilées par Thomas R. Malthus, soucieux d'application pratique, aux richesses matérielles ; un pays, et un peuple, sera riche ou pauvre selon l'abondance ou la rareté des objets matériels dont il est pourvu, rapportés respectivement à son territoire et à sa population. Le travail perd son caractère central pour ce qui est de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

l'établissement de la valeur, avec l'acception de l'utilité qu'avance Jean-Baptiste Say, l'émancipant de toute référence morale pour ne la mesurer que par la toute-puissance du désir subjectif. Il existe bien sûr d'autres valeurs incommensurables avec la production et la mise à disposition de biens permettant la satisfaction des désirs, des goûts comme des besoins. Mais l'économie ne peut les intégrer puisque son caractère de science repose justement sur son appréhension de la richesse comme la somme des ressources matérielles appropriables individuellement à travers le marché.

Enfin, avec le passage à l'économie néoclassique et l'analogie mécaniste qu'elle adopte, l'économie pure se restreint dans son objet par rapport à l'économie politique qui l'avait précédée. Pour éviter « l'extrême complication », selon les mots d'Antoine-Augustin Cournot, des rapports influant sur l'amélioration du sort des hommes, elle est définie comme « la théorie de la valeur d'échange et de l'échange, c'est-à-dire comme la théorie de la richesse sociale considérée en elle-même » [Maréchal, 1997, p. 59], susceptible d'une démonstration abstraite. L'économie pure se revendique comme science sur le modèle des sciences physico-mathématiques. Comme l'indique Léon Walras [1988, p. 245], seule importe dans celle-ci la rareté comme solution à l'origine de la valeur, contre la solution « trop étroite » de A. Smith qui se basait sur le travail, refusant de la valeur à des choses qui en ont réellement, et contre la solution « trop large » de J.-B. Say attribuant de la valeur à des choses qui, en réalité, n'en ont pas.

Science « positive », l'économie s'est autonomisée en postulant l'existence d'un domaine isolable, celui des richesses marchandes et matérielles, qui pouvait être exonéré de toute recherche d'un bien commun, fruit d'une délibération collective. Science « naturelle » consacrée à la mise en évidence des lois des société humaines, elle a donc œuvré pour des changements pratiques tout en occultant les modalités historiques de son institution en naturalisant les choix qui y avaient été opérés. Elle a dû sa diffusion à cette prétention objective, cette neutralité axiologique dont elle se prévalait et qui a largement contribué à ses effets performatifs. Cette confusion entre économie et économie formelle a assuré à la discipline une cohérence dans une période où il pouvait être empiriquement constaté que l'amélioration de la production engendrait une amélioration des conditions de vie. Elle devient contestable quand croissance et amélioration du bien-être ne coïncident plus. C'est au moment où son cadre épistémologique vacille que l'économie fait pourtant preuve d'un « impérialisme » disciplinaire inédit.

La conception de l'économie comme système clos avait pour corollaire l'acceptation de l'existence d'autres sphères relevant de registres différents. C'est cette reconnaissance de la différence entre ordres qui est désormais remise en cause. Avec la théorie du choix rationnel, l'approche dite formelle étend le comportement visant à économiser des ressources rares, par un calcul des coûts et avantages de l'action ou du choix envisagés,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

à tous les domaines de la vie sociale. Puisque l'économie se distingue des autres sciences sociales par sa rigueur formelle, elle peut en devenir la grammaire universelle. Tout comportement humain (culturel, esthétique, amoureux…) peut être rapporté au calcul. Cette généralisation du mobile rationnel de l'action tend en particulier à vider de sens l'activité politique. L'action publique, en tant qu'intersubjectivité dans l'espace public, n'est plus concevable quand le modèle d'analyse économique s'applique aux options individuelles comme à l'action collective. Ainsi l'école du « choix public » rabat toute délibération sur le choix d'un électeur assimilé à un consommateur et la théorie de la mobilisation des ressources interprète l'engagement par l'évaluation des énergies et ressources investies. Quand elle se propose de rendre compte de tout comportement humain, l'économie se convertit en un économisme symbolisé par l'œuvre de Gary Becker.

À cet égard, comme il a été précisé dès l'introduction, la sociologie économique promue par le mouvement anti-utilitariste et l'économie solidaire ne se contente pas d'étudier les faits économiques pour compléter l'analyse de l'économie orthodoxe. Elle propose de reconstruire les faits et les catégories économiques sur une base sociale ; autrement dit, loin de se contenter du projet de nouvelle sociologie économique représenté par Mark Granovetter, elle renoue avec les interrogations de Karl Polanyi sur la notion même d'économie.

La définition substantive

La théorie de l'action rationnelle manifeste une réactualisation, sous une forme radicalisée, de l'utopie de la société de marché qui, selon K. Polanyi, est l'un des traits marquants de la modernité. Face à celle-ci, il s'avère pertinent de revenir à l'autre sens de l'économique qu'il a également mis en évidence. Le sens substantif « tire son origine de la dépendance de l'homme par rapport à la nature et à ses semblables pour assurer sa survie. Il renvoie à l'échange entre l'homme et son environnement naturel et social[2] ». Pour leur subsistance, les hommes dépendent de la nature et des autres hommes ; c'est à travers un processus institutionnalisé qu'ils obtiennent les moyens de satisfaire leurs besoins matériels par des interactions sociales et des interactions avec l'environnement naturel [Polanyi, 1977, chap. 2].

Trois éléments peuvent être distingués dans cette définition substantive : la référence à la matérialité, l'interaction entre les hommes et avec la nature, le processus institutionnalisé à travers lequel prend forme l'économie réelle.

Sur le premier point, A. Caillé [DE, p. 214] a raison de noter que la conception substantive fétichise trop la matérialité de la production et des

2. Polanyi [1975] ; voir aussi Maucourant [2005, chap. 2].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

besoins. Cette insistance explicable historiquement n'est plus tenable dans les économies contemporaines où la part de la production immatérielle ne cesse d'augmenter. La définition substantive ne peut être conservée que si elle s'affranchit d'une référence trop marquée à la matérialité ; ce qui peut être défendu à condition de ne pas assimiler subsistance et survie et d'y inclure la recherche de la « vie bonne ». Comme à l'inverse, la conception formaliste n'insiste pas assez sur le coût réel que suppose la satisfaction des besoins, il est pertinent d'appréhender l'activité économique comme le fait A. Caillé [DE, p. 219], c'est-à-dire comme ayant trait aux moyens mis en œuvre pour obtenir des désirables par une dépense d'énergie pénible parce que contrainte. Cette définition de l'économie peut être retenue si on l'articule avec les deux autres points importants inclus dans celle de Polanyi.

Sur le deuxième point, les interactions humaines et de l'homme avec la nature impliquent que l'économie ne saurait être une sphère isolable. L'interdépendance sociale lui confère un horizon de sens et de compréhension qui déborde l'activité contrainte et pénible alors que l'interdépendance avec la nature lui impose de se soucier des données environnementales et énergétiques.

En même temps, on en arrive au *troisième point,* l'économie ne peut prendre consistance que par le biais d'un processus institutionnalisé. Contre l'idée d'une autorégulation du marché, il importe de prendre en compte que son émergence et son existence supposent des institutions sociales.

Il est possible de débarrasser K. Polanyi du soupçon de sous-socialisation de l'économie moderne qui pèse sur lui si l'on précise ce qu'il appelle « désencastrement », à savoir un processus institutionnalisé qui privilégie le sens formel de l'économie. En ce sens, le marché autorégulateur n'est pas une réalité historique, mais une utopie qui a transformé culturellement la perception de l'économie et fait preuve d'une grande performativité en engendrant de profonds changements institutionnels. Ce processus a impliqué, depuis le XIX^e^ siècle, un oubli de l'imbrication entre l'économie, le social et l'environnement, qui est constitutif de l'idéologie du progrès et de la croissance. Il pose aujourd'hui des problèmes qui s'accentuent singulièrement. L'ampleur des dégâts engendrés explique la volonté de plus en plus souvent exprimée d'un « principe responsabilité » [Jonas, 1995] réinscrivant l'économie dans des finalités humaines. L'économie formelle ne peut prétendre à l'autosuffisance que parce qu'elle ignore les fonctions qui permettent la reproduction dans le temps des écosystèmes naturels et humains [Passet, DA, p. 74].

L'écart persistant entre économies substantive et formelle

Dans ce contexte, la « coalescence » [DE, p. 227] contemporaine entre les concepts substantif et formel de l'économie est à interroger. C'est toute la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

question des dimensions non marchande et non monétaire de l'économie ; ne sont-elles que des aspects résiduels absorbés dans le mouvement de « marchandisation » du monde ? Si tel était le cas, alors la distinction entre économies substantive et formelle n'aurait qu'une portée historique. Or, l'analyse de K. Polanyi sur l'économie substantive, comme celle de M. Mauss sur le don, ne se confond pas avec l'étude des sociétés prémodernes : elle a une valeur heuristique pour comprendre les phénomènes contemporains. En effet, peut-on prendre pour acquis la disparition de « l'autoproduction » [DE, p. 222] ou l'obtention « des désirables » « par le biais exclusif du marché » [DE, p. 231] ? Peut-on continuer à aborder l'économie comme « la production de richesses matérielles et marchandes », ce qui renvoie les associations comme le service public à un secteur « improductif » [DE, p. 222] tirant ses moyens d'existence des prélèvements sur l'économie de marché ? L'identité établie entre richesse matérielle et richesse marchande comme celle entre économie marchande et secteur « productif » relèvent de l'offensive idéologique à partir de laquelle est justifiée une nouvelle phase de ce processus institutionnalisé privilégiant toujours davantage l'économie formelle ; elles ne peuvent pas être considérés comme des faits constatables pour au moins trois raisons.

D'abord richesses marchande et matérielle ne sont pas équivalentes dans la mesure où la richesse marchande admet une composante immatérielle de plus en plus importante. Les services représentent désormais plus de 70 % de l'emploi total en France. Cette montée s'explique en partie par la progression des activités les plus relationnelles et immatérielles : santé et action sociale, éducation et services aux entreprises dont la « part dans l'emploi est passée de 4,6 % en 1936 à 26 % en 2000 (soit pratiquement autant que l'emploi dans les secteurs primaire et secondaire réunis) » [Gadrey, 2003, p. 10]. L'internationalisation et la tertiarisation de la production, qui exacerbent les questions sociales et environnementales, débouchent sur une remise en cause de l'autonomie de l'économie, postulat sur lequel s'est construite l'approche orthodoxe. Comme le stipulait T. R. Malthus, la convention selon laquelle le prix mesure l'utilité n'était valable qu'à condition de séparer les objets matériels, qui à ce titre relèvent de l'économie, des activités immatérielles. À l'évidence, cette séparation ne peut être maintenue dans une économie où les connaissances, les informations et les relations jouent un rôle grandissant.

Ensuite, le calcul monétaire de la richesse montre que « le non-marchand continue à progresser » [Duval, 2001, p. 21]. Malgré un discours néolibéral axé sur la nécessité de baisser les prélèvements obligatoires, leur part dans la production nationale n'a cessé d'augmenter entre 1975 et 2000 et est passée de 31 à 37,3 % du PIB en moyenne OCDE [*ibid.,* p. 22-23]. D'ailleurs, parmi les services qui viennent d'être cités, éducation, santé et action sociale sont classés dans les services administrés qui représentent

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

28,2 % de l'emploi total pour la France en 2001. Au sein de ceux-ci figure, outre l'emploi public, un emploi associatif qui rassemble 6 % de la population active. L'économie non marchande est donc largement plus répandue dans de nombreux services relationnels que l'économie marchande, y compris parmi ceux qui connaissent l'essor le plus notable comme en atteste l'exemple des services aux personnes âgées, où l'économie marchande compte pour moins de 5 % de l'emploi. S'il existe bien une pression des entreprises privées pour faire valoir leurs compétences en la matière, elle ne saurait être interprétée comme un glissement vers l'économie formelle de marché. Aucun déterminisme en la matière : la pondération entre services marchands et non marchands résulte d'un ensemble de dispositifs institutionnels définissant des modèles nationaux d'économie et de société de services fort contrastés [*ibid*., p. 94-118].

De la même façon, la partition entre économies non monétaire et non marchande comme le déficit de données sur l'économie non monétaire traduisent plus une négligence vis-à-vis du travail domestique ou de l'autoproduction qu'une réalité objective sanctionnant leur disparition [Gadrey, Jany-Catrice, 2005, p. 50-54]. Comme pour l'économie informelle, ce qui n'est pas compté n'existe pas vraiment.

L'autonomie de l'économie longtemps justifiée par le fait qu'elle pouvait être considérée comme l'infrastructure de la société, réglant la vie matérielle, est par conséquent remise en question quand la distinction avec les superstructures se brouille « puisque la croissance économique se poursuit en envahissant les superstructures, notamment les mondes de l'information, de la communication, de la culture » [Roustang, 2002, p. 11]. Mais face à cet expansionnisme, ce n'est pas la fidélité à une définition dépassée de l'économie et le recours à une sphère autonome du politique qui peut endiguer l'économie formelle ; c'est bien plutôt l'explicitation des tensions ravivées d'une part, entre économies formelle et substantive, d'autre part entre économie et démocratie. Soutenir qu'économies formelle et substantive convergent revient à entériner une conception de l'économie de marché qui la considère comme seule créatrice de richesses. Réhabiliter à l'inverse une définition substantive permet de réintégrer dans l'analyse les économies non marchande et non monétaire sans les placer d'entrée de jeu dans la dépendance à l'économie marchande, mais en soulignant que la délimitation de leurs places respectives constitue un enjeu politique. Ce qui est présenté comme « lois » de l'économie renvoie en fait à des constructions socio-historiques qui peuvent être questionnées [Généreux, 2001-2002].

Il importe de ne pas avaliser cette illusion d'optique d'un socle de l'économie, à la fois matériel et marchand, mais d'admettre que l'économie prend forme à travers des conventions, des cadres cognitifs partagés et historiquement évolutifs. L'écart entre économie réelle et définition

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

formelle est le biais à travers lequel peuvent être retrouvées les évaluations conventionnelles qui l'ont permis et à travers lequel peut être éclairé leur caractère révisable. L'action publique au sens d'activité articulée sur un espace public nécessitant une référence à un bien commun ne peut qu'être stimulée par un retour sur les délimitations opérées entre économie (monétaire et non monétaire, marchande et non marchande), comme sur la genèse des régulations et des biens publics.

Les modes d'institution de l'économie : un enjeu démocratique

La force de l'institution du capitalisme à partir de la définition formelle de l'économie ne signifie pas qu'elle s'est imposée sans ambages comme le montre l'œuvre de Max Weber. Pour lui, l'action économique ne relève pas seulement de l'action formellement rationnelle en finalité, réfutant toute référence axiologique. Des acteurs font intervenir des valeurs (d'ordre politique, éthique, religieux…) pour engager des actions matériellement[3] rationnelles en finalité ou des activités à orientation économique, c'est-à-dire orientées en principe vers d'autres fins, mais qui tiennent compte dans leur déroulement de faits économiques. Dans ce cas, il s'agit de ne pas se contenter d'un « calcul » qui s'opère par des moyens techniques et rationnels en finalité ; il s'agit de tenir compte d'autres exigences pour apprécier l'activité « sous l'angle rationnel en valeur ou matériellement rationnel en finalité ». Ce sont des postulats appréciatifs qui sont introduits et « ces derniers sont d'une grande multivocité » [Weber, 1995, vol. 1, p. 130-131]. Il existe donc de nombreuses activités qui ne peuvent prétendre à la cohérence dont est dotée l'économie formelle puisque leur effectivité économique est articulée aux principes éthico-politiques qui les sous-tendent. Le problème posé par M. Weber est celui de leur légitimité ; face à l'économie formelle, il importe de ne pas oublier toutes ces réalités qui conjuguent à des degrés divers calcul monétaire et évaluation conventionnelle.

Puisque l'économie de marché rend invisibles ou invalide d'autres formes et logiques économiques, il s'agit de réaliser le programme de recherche suggéré par M. Weber, d'expliquer et comprendre comment l'institution de l'économie ne s'est pas limitée à l'économie formelle, expression de la rationalité en finalité, et comment elle a été complétée par d'autres modes d'institution. Sachant que ce qui était insupportable à M. Weber était finalement « l'absence de démocratie au sein du débat axiologique », il est possible d'esquisser, suivant les termes de A. Caillé [1997], « les contours d'un wébérianisme tempéré en un sens et radicalisé dans un autre visant à

3. L'emploi du terme « matériellement » s'oppose dans ce cas à « formellement » et ne renvoie pas au caractère concret qui était synonyme de matériel plus haut.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

organiser le débat normatif selon les règles d'un débat démocratique plutôt qu'à le censurer ». Sur le plan épistémologique, il est nécessaire d'attaquer à la racine la croyance économique dont la normativité se cache sous la référence à une neutralité axiologique, et préférer une démarche scientifique qui n'élude pas la question des rapports entre économie, éthique et politique.

Économie et démocratie

Si la réflexion sur les autres modes d'institution de l'économique s'impose contre la naturalisation récurrente de l'économie formelle de marché, il importe aussi de restituer à cette perspective une dimension sociologique, et sur ce plan la contribution de M. Mauss apparaît décisive. D'abord il met en garde contre « le fétichisme politique ». La loi s'est « avérée impuissante quand elle n'était pas supportée par les mœurs ou ne se modelait pas sur des pratiques sociales suffisamment fortes ». En ce sens, pour M. Mauss, « la loi ne crée pas, elle sanctionne ». Elle peut consolider ou « réhausser » les pratiques sociales [Mauss, 1997, p. 550-552]. De plus, ces pratiques ne peuvent être rabattues sur un seul système. M. Mauss souligne en effet qu'« il n'y a pas de sociétés exclusivement capitalistes […] Il n'y a que des sociétés qui ont un régime ou plutôt – ce qui est encore plus compliqué – des système de régime, plus ou moins caractérisés, régimes et systèmes de régimes d'économie, d'organisation politique ; elles ont des mœurs et des mentalités qu'on peut plus ou moins arbitrairement définir par la prédominance de tel ou tel de ces systèmes ou de ces institutions » [*ibid.,* p. 565].

Si l'on se prononce pour une autre institution de l'économie, il convient alors de prendre appui sur les formes et les logiques économiques qui justement échappent en partie à l'emprise capitaliste. Ces expériences, même ténues, et ce d'autant plus qu'elles sont occultées, peuvent constituer le socle d'un débat public et élargir leurs marges de manœuvre en contrecarrant de ce fait la domination de l'économie formelle. L'enjeu serait alors non pas de contenir l'économique par une sphère « pure » du politique, mais de reconnaître les dimensions politiques de ces expériences économiques de manière à réaliser leurs potentialités de démocratisation de l'économie.

Des deux constats de M. Mauss découle une règle de méthode ; puisqu'une « société est un complexe de droits souvent contradictoires » et un complexe « d'économies souvent opposées » [*ibid.,* p. 759], il est prioritaire d'étudier toutes les pratiques sociales et les mécanismes institutionnels qui sont entrés et entrent en contradiction avec le processus institutionnalisé dominant de rabattement de l'économie sur sa définition formelle. Le pouvoir des tenants de cette dernière tient aux représentations qu'ils véhiculent et aux régulations qu'ils contribuent à instaurer en sa faveur. Il peut donc être contesté à partir de la mise en visibilité d'autres facettes de l'économie concrète.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

L'horizon assumé d'une civilisation démocratique suppose en particulier une attention portée aux activités à orientation économique qui justement se fixent des exigences démocratiques. L'histoire de leur mode d'institution est à reconstituer pour en saisir la portée et les limites afin de mieux cerner la situation présente et les avenirs possibles. L'autre institution de l'économie n'est pas seulement un projet, c'est une réalité repérable dans le cours des deux derniers siècles. À cet égard, la réflexion pour demain ne peut qu'être alimentée par un regard rétrospectif et critique sur l'effectivité du principe de solidarité dans l'économie.

Démocratie et solidarité

La thématique de la solidarité émerge avec la démocratie moderne parce qu'elle n'est conceptualisable qu'à partir de cette transformation symbolique qui, par l'affirmation des droits de l'homme et du citoyen, brise l'unité hiérarchisée du corps social, relativise les communautés héritées et ouvre la question d'un monde commun défini à partir de l'espace public. Sauf à « peupler l'histoire d'universaux qui n'existent pas » [Veyne, 1971] et de « fausses essences » [Ruby, 1997, p. 40], la solidarité n'est donc pas une abstraction, elle est située historiquement.

Dans ce contexte, l'économie ne relève pas du seul principe de l'intérêt privé matériel, d'un point de vue substantif elle admet de multiples composantes qui sont à rapporter au concept polysémique de solidarité. Les solidarités traditionnelles ont longtemps structuré les activités économiques, comme dans l'organisation paysanne [DE, p. 229-231]. Au sein des pays du Nord, une économie traditionnelle s'est remarquablement maintenue puisque le pourcentage de la population active qu'elle représentait pour la France restait de 49 % en 1946 alors qu'il était de 55 % en 1906 [Lutz, 1990]. Une autre vie populaire se dessine à travers ces chiffres, qui a concerné plus de monde que celle de la classe ouvrière proprement dite ; celle des faubourgs, de la « zone », puis des banlieues pavillonnaires où les regroupements s'organisent informellement par rue et par quartier sur la base d'une appartenance familiale ou d'une origine géographique communes ; celle des « pays » où les échanges, très denses et régis par les possibilités de déplacements ordinaires qui se font dans la journée, restent pour une grande part de l'ordre « du troc des produits et des services dans un rayon très court » [Braudel, 1980, p. 8]. Cette économie traditionnelle a été indéniablement marginalisée dans la période de croissance des Trente Glorieuses, mais elle n'en a pas pour autant disparu. Elle se prolonge dans les pays du Sud avec l'économie populaire à fort ancrage communautaire qui est loin d'être marginale puisqu'elle concerne la moitié de la population active dans un pays comme le Brésil. Longtemps renvoyée à l'économie informelle, survivance du passé, elle est désormais l'objet de recherches qui

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

se donnent pour but d'en comprendre les logiques spécifiques ; José Luis Coraggio [2005] par exemple, l'interprète comme une économie du travail, contrastant avec l'économie du capital.

Au Nord comme au Sud, mais selon des configurations bien différentes, les solidarités traditionnelles vont de pair avec une invention solidaire proprement moderne. Elle a pris à la fois la forme de la solidarité philanthropique, axée sur le soulagement des pauvres et leur moralisation par la bienfaisance, et celle de la solidarité démocratique, basée sur l'entraide mutuelle et l'expression revendicative par l'auto-organisation collective[4]. Si la solidarité philanthropique a connu de larges développements à travers le patronage et le paternalisme, elle a cependant été continuellement concurrencée par la solidarité démocratique avant d'être supplantée par cette dernière. Celle-ci s'est en premier lieu exprimée par l'association, lien social volontaire entre citoyens libres et égaux, affirmé comme principe d'organisation sociale. Dès le XIXe siècle, dans des contextes aussi différents que l'Amérique et l'Europe, les expériences associationnistes se sont multipliées, mêlant secours mutuel, production en commun et revendications. Cette tentative de politiser la question économique, par la demande de législations protectrices des travailleurs comme par la mise en place d'activités où la rentabilité du capital n'était pas première, a fait l'objet d'une répression meurtrière, symbolisée en France par l'écrasement de la révolution de 1848 et aux États-Unis par ce que Howard Zinn [2002] a appelé « l'autre guerre civile ». Les organisations et les réseaux balbutiants à travers lesquels se construisait cette solidarité démocratique basée sur l'association égalitaire ont été démantelés.

En l'occurrence, l'élan associationniste qui avait constitué la première réaction de la société contre les dérèglements occasionnés par la diffusion du marché a progressivement cédé la place à l'intervention de l'État. L'État a élaboré un mode spécifique d'organisation, le social, qui rend praticable l'extension de l'économie marchande en la conciliant avec la citoyenneté des travailleurs. Étant donné la place conférée à l'économie marchande, les fractures introduites par celle-ci ont dû être corrigées par l'intervention réparatrice d'un État protecteur, d'où la conception d'un droit social composé d'un droit du travail dans l'entreprise et d'une protection sociale contre les principaux risques. La question sociale du XIXe siècle a débouché sur la séparation de l'économique, dans son acception d'économie marchande, et du social, mode juridique de protection de la société qui s'élabore dans les deux registres liés du droit du travail et de la protection sociale. Un tel compromis fondé sur la séparation et la complémentarité entre marché et État social s'est continuellement renforcé jusqu'aux trois quarts du XXe siècle.

4. Pour une présentation de ces deux types de solidarité, *cf.* Chanial, Laville [2002] et aussi Laville [2005a, 2005b].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

L'économie solidaire : pour une démocratisation de l'économie

Au total, la solidarité démocratique a constitué la notion référentielle pour inventer des protections susceptibles de limiter les effets perturbateurs de l'économie de marché. Pour ce faire elle est apparue successivement sous deux faces : une face réciprocitaire désignant le lien social volontaire entre citoyens libres et égaux, et une face redistributive désignant les normes et les prestations établies par l'État pour renforcer la cohésion sociale et corriger les inégalités. Il s'agit de prendre acte de ce que la dynamique de reconnaissance mutuelle dans la démocratie moderne s'est traduite par le recours à la solidarité démocratique, articulant estime sociale et accès au droit comme l'a montré Axel Honneth [2000]. Mais il s'agit également de prendre en considération les limites du compromis entre marché et État social sur lequel a débouché cette dynamique.

1) L'autonomie de la sphère économique n'y est pas contestée. Le monopole de la création de richesses par le marché et l'entreprise capitaliste y est avalisé. Le social émerge comme catégorie séparée à partir de la dépolitisation de la question économique. Pour partie, le recul de la volonté de développer des « libertés positives dans la sphère économique » [Coutrot, 2005, p. 220] fait émerger le social sous la responsabilité de l'État.

2) L'interdépendance entre actions associatives et publiques, qui est pourtant l'un des enseignements majeurs d'une rétrospective historique de la construction des sécurités collectives, est laissée dans l'ombre. La conception de l'État social comme État-providence isole l'action des pouvoirs publics sans la référer à la délibération dans l'espace public et à la défense d'un bien commun. « Le providentialisme » [Bélanger, Lévesque, 1991] fait de l'usager un assujetti. Il oublie en outre comment les politiques publiques peuvent être liées à l'institutionnalisation d'actions associatives, principalement celles fondées sur la réciprocité égalitaire.

Cette faiblesse inhérente au compromis fordiste, à laquelle s'est ajouté l'écroulement des pays totalitaires, a facilité la diffusion de l'argumentaire néolibéral. L'hypothèse défendue par ses propagateurs est que le potentiel de l'économie de marché est entravé par un ensemble de règles paralysantes. Les politiques néolibérales emblématiques de la fin du XX^e^ siècle font confiance aux mécanismes de marché pour remplacer des régulations considérées comme porteuses de rigidités. Le compromis fordiste semblait réaliser le progrès économique et social ; l'amélioration des droits sociaux et du pouvoir d'achat, la consommation de masse rendue possible par le développement d'activités industrielles à forte croissance de productivité venaient compenser le poids des hiérarchies et la déqualification des tâches. Les innovations technologiques concomitantes de la déréglementation des échanges, de la montée des services et de l'industrialisation de pays à faible

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

niveau de vie entraînent une intensification de la concurrence commerciale entre les entreprises, mais aussi entre les salariés à l'intérieur d'un pays comme entre pays. Si l'on ne peut à notre sens, comme on l'a dit plus haut, parler de coalescence entre économies formelle et substantive, c'est donc bien à un triomphe culturel du marché auquel on a assisté dans le dernier quart du XXe siècle à tel point que les tenants du libéralisme le présentent comme le seul modèle possible.

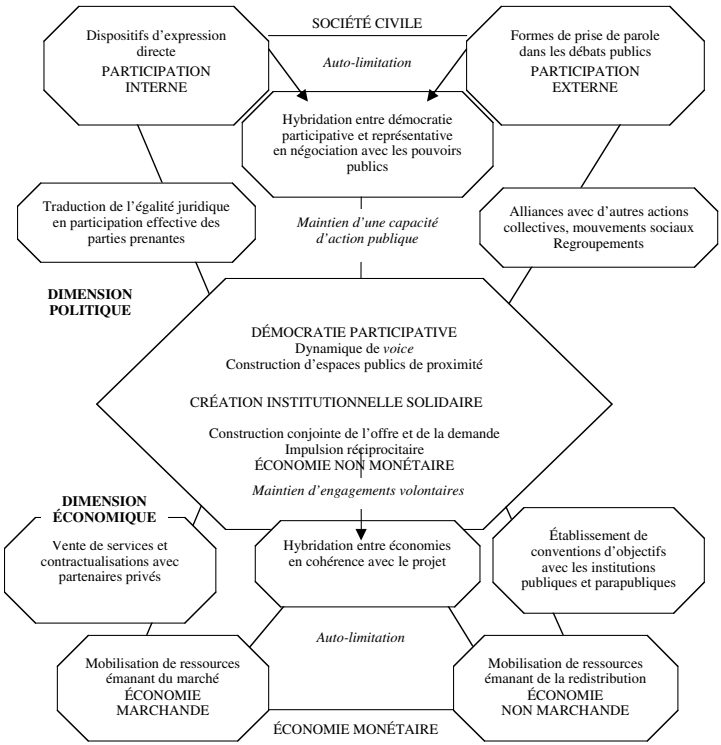
Mais devant l'aggravation des inégalités et des problèmes écologiques, des protestations ont commencé à se faire entendre. Parmi celles-ci, les mouvements d'économie solidaire s'efforcent de combiner revendications et propositions, par l'introduction de comportements solidaires dans les actes économiques quotidiens et par l'ouverture d'espaces publics qui leur sont dédiés. La double dimension, politique et économique, revendiquée par l'économie solidaire et schématisée ci-dessous, souligne la nécessité que les expériences associatives, coopératives et mutualistes pèsent sur les compromis institutionnels. L'économie sociale, en se centrant sur l'aspect organisationnel, n'a pu contrecarrer l'isomorphisme institutionnel engendré par la division et la complémentarité entre marché et État social. Centrée sur la réussite économique des entreprises qui la composent, elle a laissé de côté les médiations politiques pourtant seules en mesure de contrecarrer la performativité de la représentation de l'économie selon sa définition formelle. C'est bien en réaction aux effets pervers d'une telle focalisation sur la dimension économique qu'il est apparu nécessaire de renforcer la dimension politique d'initiatives qui se veulent autant citoyennes qu'entrepreneuriales. Elles ne peuvent avoir de portée que si elles sont en capacité de promouvoir la démocratie tant dans leur fonctionnement interne que dans leur expression externe. C'est la raison pour laquelle les écrits centrés sur l'originalité économique de l'économie solidaire [cités dans DE, p. 204] ont été complétés par des écrits insistant pour leur part sur la dimension politique [Dacheux, Laville, 2004 ; DA ; AP].

Les ordres politique et économique qui sont à différencier analytiquement ne sont pas pour autant séparés empiriquement. Pour citer encore une fois M. Mauss [voir aussi AP, chap. 1], les changements démocratiques « ne commandent nullement ces alternatives révolutionnaires et radicales, ces choix brutaux entre deux formes de société contradictoires », ils « se font et se feront par des procédés de construction de groupes et d'institutions nouvelles à côté et au-dessus des anciennes » [Mauss, 1997, p. 265]. Il ne saurait y avoir d'autre institution de l'économie si l'on ne renoue pas avec un questionnement public sur l'économie. À cet égard, les politiques amorcées au niveau local ou régional en faveur de l'économie solidaire méritent d'être analysées, comme cela a été commencé pour le Brésil et la France [*cf.* AP]. L'autre institution de l'économie, telle qu'elle se cherche, y est en actes et les « traces » écrites mélant observations de responsables publics,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

d'acteurs de la société civile et de chercheurs peuvent participer d'une autoréflexivité accrue de la société. Dans une lignée maussienne, comme celle de l'économie solidaire que Cyrille Ferraton explicite dans le présent numéro de *la Revue du MAUSS*, les dispositifs susceptibles de contribuer à de nouveaux agencements coopératifs entre des interlocuteurs émanant de lieux trop souvent cloisonnés dans la division sociale du pouvoir et du savoir ne sauraient être négligés.

Schéma de la double dimension des initiatives d'économie solidaire



CONCLUSION

S'opposant à une solidarité philanthropique qui entérine les inégalités de position et fait peser la menace d'un « don sans réciprocité » [Ranci, 1990], la solidarité démocratique repose sur la réciprocité dans l'espace public en même temps qu'elle fonde la redistribution dans un État de droit. On retrouve là les conclusions de M. Mauss dans l'*Essai sur le don*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

puisque, quand il discerne dans la solidarité un prolongement contemporain de l'esprit du don, c'est bien la solidarité démocratique qu'il met en avant tant dans la « sollicitude de la mutualité, de la coopération, celle du groupe professionnel » que dans « la législation d'assurance sociale » [Mauss, 2001, p. 263]. Cette position ne se confond pas avec celle de Jacques Godbout [2000, 2001] qui privilégie le don par rapport à la réciprocité et à la solidarité.

Quel est le plus pertinent ? Souligner les différences entre don, réciprocité et solidarité ou au contraire mettre en évidence leurs liens ? En tout cas, une distinction nette entre don et réciprocité supposerait que le moment du don puisse être isolé du cycle de la réciprocité. Or, cette possibilité que don et contre-don s'inscrivent dans des séquences de temps bien distinctes se trouve singulièrement réduite avec la tertiarisation de l'économie où les dons procèdent de signes et de symboles plus que de biens matériels. La montée de l'immatériel rend plus difficile d'autonomiser le don dans un flux d'informations réciproques. La réciprocité passe de plus en plus par la dimension illocutoire du langage, l'engagement dans une démarche d'intercompréhension pour convaincre un autre sujet par la seule force argumentaire [Eme, 2001, p. 97-131]. Cette relation de réciprocité suppose un pari initial de confiance relevant du registre du don, mais ce qui importe avant tout est bien la constitution d'espaces où cette réciprocité peut s'exercer puisque le moment du don ne prend sens que dans un dialogue, dans les échanges de paroles ; ce qui relativise les débats consistant à déterminer si le langage est au fondement du don ou le don au fondement du langage [Dzimira, Eme, 2001, p. 117].

Malgré les risques continuels de basculement dans un registre stratégique ou fonctionnel d'autant plus violent qu'il est recouvert par un discours axé sur la libre communication, la réciprocité est essentielle pour que soient formulées des questions émergeant du monde vécu dans des espaces publics autonomes qui maintiennent un potentiel d'autodétermination de la société [Chanial, 2001]. Ce qui est propre à la modernité, c'est donc moins le don aux étrangers que la réciprocité dans l'espace public ; par ailleurs, c'est moins le sens attribué au geste du don qui peut délivrer de la menace de domination que l'égalité entre donataire et donateur qui s'éprouvent dans l'expérience réciprocitaire quand son accès est ouvert à des citoyens libres et égaux en droit, ce qui correspond à la première définition de la solidarité démocratique. La dette positive peut d'autant plus exister que l'on est libéré du sentiment de supériorité du donneur. Comme le dit Constanzo Ranci [1990, p. 381], pour que le don n'enferme pas dans la dépendance qu'engendre l'asymétrie, il doit être inscrit dans un système de relations qui, en le limitant et en le soumettant à des règles collectives destinées à stabiliser les conditions de sa circulation, rend possible la réciprocité et l'inversion des positions entre receveur et donneur.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Par ailleurs, le passage à la seconde définition de la solidarité démocratique fondée sur la redistribution peut indéniablement conduire à une obligation niant la liberté si elle émane d'une autorité publique qui s'est bureaucratisée et devient l'instrument d'une colonisation des mondes vécus par les systèmes. Mais ce risque n'élimine pas l'interdépendance entre réciprocité et redistribution. La différence entre réciprocité et redistribution ne saurait faire oublier leur engendrement mutuel que la commune référence à la solidarité révèle. Pour reprendre les termes de J. Godbout [2001], la solidarité obligatoire ne peut s'instituer que par l'exercice de la solidarité libre ; ce sont des actions collectives basées sur la réciprocité qui ont fourni les matrices de l'action publique redistributive. C'est pourquoi on ne peut qu'à nouveau se démarquer quelque peu de lui en disant que la solidarité a un versant utilitariste, mais ne relève pas ultimement de l'utilitarisme ; c'est moins le résultat qui compte que l'instauration d'un lien démocratique non contractuel. L'histoire de la protection sociale est jalonnée de dispositifs « dont la force a justement consisté à subordonner la règle de calcul à une règle symbolique, à inventer des nouveaux espaces et de nouvelles formes de réciprocité, irréductibles au jeu exclusif des intérêts » [Chanial, 2001, p. 212].

La solidarité étatique ne présuppose pas une appartenance commune, elle ne peut s'établir sans se confronter à la question des limites de la communauté politique et scelle donc autant des relations d'alliance qu'elle signale leurs frontières. Elle n'est pas tout entière du côté de l'obligation, mais elle articule liberté et obligation puisque c'est l'obligation qui fonde la liberté dans l'assurance en généralisant le principe de mutualisation. Elle est un prolongement de l'esprit du don comme l'avance M. Mauss. L'assurance sociale est pour Jean Jaurès un droit « sanctionné par un sacrifice légal », « elle constitue bien un jeu d'obligations et de sacrifices réciproques, un espace de dons mutuels constitutif, comme le rappelle Robert Castel, d'une propriété sociale » ; à condition, ajoute le même J. Jaurès, qu'elle soit non « un rouage de l'État » mais « une œuvre vivante dans laquelle le prolétariat aura l'exercice de sa force d'aujourd'hui et l'apprentissage de sa gestion de demain » [Chanial, 2001, p. 216]. Avec M. Mauss et J. Jaurès, le concept de solidarité démocratique conduit donc à insister sur les rapports étroits entre don, réciprocité et redistribution au lieu de souligner leurs différences.

Bibliographie

Bélanger P. R., Lévesque B., 1991, « La théorie de la régulation, du rapport salarial au rapport de consommation. Un point de vue sociologique », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 17.

Braudel F., 1980, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Armand Colin, 3 tomes.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Caillé A., 2005, *Dé-penser l'économique*, Paris, La Découverte, MAUSS.
– 1997, « Jugements de fait, jugements de raison et jugements de valeur » *in* Brochier H. (sous la dir. de), *L'Économie normative*, Paris, Economica.
Chanial Ph., 2001a, « Démocratie et raison communicationnelle. De l'école de Francfort à Habermas », *in* Caillé A., Lazzeri C., Sennelart M. (sous la dir. de), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile,* Paris, La Découverte.
– 2001b, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie,* Paris, La Découverte, MAUSS.
Chanial Ph., Laville J.-L., 2002, « L'économie solidaire : une question politique », *Mouvements,* n° 19, janvier-février.
Coraggio J. L., 2005, « Économie du travail », *in* Laville J.-L., Cattani A. D, *Dictionnaire de l'autre économie,* Paris, Desclée de Brouwer, p. 261-270.
Coutrot T., 2005, *Démocratie contre capitalisme,* Paris, La Dispute.
Cuzin F., Benamouzig D., 2004, *Économie et sociologie*, Paris, PUF.
Dacheux É., Laville J.-L. (coordinateurs), 2004, « Économie solidaire et démocratie », *Hermès*, 36.
Duval G., 2003, *Le Libéralisme n'a pas d'avenir*, Paris, La Découverte.
Dzimira S., 2001, *Les Cahiers du GERFA,* n° 1 [2], 1er semestre.
Eme B., 2001 « Les associations ou les tourments de l'ambivalence », *in* Laville J.-L., Caillé A., Chanial Ph., Dacheux É., Eme B., Latouche S., *Association, démocratie et société civile,* Paris, La Découverte/MAUSS/CRIDA.
Eme B., Dzimira S., 2001, « L'économie solidaire. Perspectives habermassiennes » [2], *Les Cahiers du GERFA,* n° 1, 1er semestre.
Gadrey J., 2003, *Socio-économie des services*, Paris, La Découverte.
Gadrey J., Jany-Catrice F., 2005, *Les Nouveaux Indicateurs de richesse,* Paris, La Découverte.
Généreux J., 2001-2002, *Les Vraies Lois de l'économie,* tome 1 (2001), tome 2 (2002), Paris, Le Seuil.
Gislain J.-J., Steiner P., 1995, *La Sociologie économique, 1890-1920,* Paris, PUF.
Godbout J. T., 2000, *Le Don, la dette et l'intérêt. Homo donator vs homo œconomicus,* Paris, La Découverte/MAUSS.
Henaff M., 2002, « De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don ? » (entretien), *Esprit* 2, février.
– 2002a, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Le Seuil.
Honneth A., 2000, *La Lutte pour la reconnaissance,* Paris, Le Cerf.
Jonas H., 1990, *Le Principe responsabilité*, Paris, Champs-Flammarion.
Laville J.-L., 2005, *Sociologie des services,* Toulouse, Erès.
– 2005a, « Solidarité », *in* Laville J.-L., Cattani A. D., *Dictionnaire de l'autre économie,* Paris, Desclée de Brouwer, p. 491-498.
– 2005b, « Action publique et économie : un cadre d'analyse », *in* Laville J.-L., Magnen J.-P., de França Filho G. C., Medeiros A., *Action publique et économie solidaire,* Toulouse, Erès, p. 19-46.
Laville J.-L., Cattani A. D., 2005, *Dictionnaire de l'autre économie,* Paris, Desclée de Brouwer.
Laville J.-L., Magnen J.-P., de França Filho G. C., Medeiros A., 2005, *Action publique et économie solidaire,* Toulouse, Erès.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

Lutz B., 1990, *Le Mirage de la croissance marchande,* Paris, Éditions de la MSH.

Maréchal J.-P., 1997, *Le Rationnel et le raisonnable. L'économie, l'emploi et l'environnement*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Mauss M., 1997, *Écrits Politiques* (textes réunis par Marcel Fournier), Paris, Fayard.

– 2001, « L'essai sur le don », *in Sociologie et anthropologie,* Paris PUF, 9e édition (1re édition 1950).

Maucourant J., 2005, *Avez-vous lu Polanyi ?*, Paris, La Dispute.

Méda D., 1999, *Qu'est-ce que la richesse ?,* Paris, Aubier.

Passet R., 2005, « Bioéconomie », *in* Laville J.-L., Cattani A. D., *Dictionnaire de l'autre économie,* Paris, Desclée de Brouwer, p. 69-78.

Polanyi K., 1975, « L'économie comme procès institutionnalisé », *in* Arensberg C., Pearson H., Polanyi K., *Les Systèmes économiques dans l'histoire et la théorie,* Paris, Larousse.

– 1977, *The Livelihood of Man,* New York, San Francisco, Londres.

Ranci C., 1990, « Doni senza reciprocità. La persistenza dell'altruismo sociale nei sistemi complessi », *Rassegna Italiana di Sociolgia*, XXXI, n° 3, juillet-septembre.

Roustang G., 2002, *Démocratie : le risque du marché,* Paris, Desclée de Brouwer.

Ruby C., 1997, *La Solidarité*, Paris, Ellipses.

Smith A., 1995, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations,* Paris, PUF.

Veyne P., 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil.

Walras L., 1988, *Éléments d'économie politique pure*, Paris, Economica.

Weber M., 1995, *Économie et société,* tome 1, « Les catégories de la sociologie », Paris, Plon-Pocket.

Zinn H., 2002, *Une histoire populaire des États-Unis de 1492 à nos jours*, Marseille-Montréal, Agone.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h22. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

INFLUENCE MORALE DE LA DIVISION DU TRAVAIL, CONSIDÉRÉE SOUS LE RAPPORT DE LA CONSERVATION DU GOUVERNEMENT ET DE LA STABILITÉ DES INSTITUTIONS SOCIALES

Pierre-Édouard Lemontey

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 384 à 397

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-384.htm

Pour citer cet article :

Pierre-Édouard Lemontey, « Influence morale de la division du travail, considérée sous le rapport de la conservation du gouvernement et de la stabilité des institutions sociales », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 384-397.
DOI 10.3917/rdm.027.0384

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

INFLUENCE MORALE DE LA DIVISION DU TRAVAIL, CONSIDÉRÉE SOUS LE RAPPORT DE LA CONSERVATION DU GOUVERNEMENT ET DE LA STABILITÉ DES INSTITUTIONS SOCIALES

par Pierre-Édouard Lemontey

Note introductive de l'auteur[1]

Ce morceau fait partie d'un ouvrage intitulé : *Des moyens conservateurs en politique*, dont je recueillais les matériaux tandis que le génie de la destruction couvrait la France de ruines. J'ai un peu imité le matelot, qui oublie dans les ports les vœux qu'il faisait dans la tempête. Je me suis moins hâté de parler de principes conservateurs, lorsque j'ai vu toute la nation y revenir d'elle-même. Les idées de stabilité ont présidé à la formation du nouveau gouvernement, et continuent de le protéger du sein d'un sénat qui unit le calme de la puissance à la force de l'opinion. Alors j'ai dû suspendre le rôle de l'écrivain pour celui d'observateur et mûrir mes propres idées en assistant à la plus belle (194[2]) expérience que le génie ait encore tenté dans l'art de gouverner. Quel homme n'en doit vivement espérer le succès ? Quel Français ne doit travailler à en fortifier les bases ? Car la durée seule consacre ces formidables nouveautés. Les faiseurs de *journées* n'ont pas toujours de lendemain. Je ne connais qu'une grande et glorieuse journée ; c'est celle dont les siècles adopteront l'ouvrage[3].

M. Jean-Baptiste Say m'a fait l'honneur d'adopter, dans son excellent *Traité d'économie politique*, le principe que j'ai mis au jour dans ce fragment. Le titre un peu frivole de mon livre ne lui a sans doute pas permis de me citer. Je ne puis attribuer qu'à ce motif le silence d'un écrivain trop riche de son propre fonds pour désavouer un emprunt aussi modique[4].

*

1. [Cette première note de Lemontey a été mise à la présente place pour des raisons de mise en page (*ndlr*). Les notes sont de Lemontey, sauf quand elles sont entre crochets – François Vatin.]

2. [Ces chiffres entre parenthèses correspondent à la pagination de l'édition que je cite, – F. V.]

3. [Voir sur ce point mon article « Lemontey, l'invention de la sociologie du travail et la question salariale » qui suit le texte de Lemontey.]

4. [Sur l'histoire du plagiat de Say, voir l'article précité.]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Pourquoi Fontenelle, tenant toutes les vérités dans sa main, se fut-il bien gardé de l'ouvrir[5] ? C'est que Fontenelle eût craint de passer pour (193) visionnaire. Toute vérité ressemble à un ambassadeur chez des peuples barbares, où il n'obtient créance qu'après un long circuit d'avanie, de négociation et de sacrifices. Si le premier qui observa deux forgerons se partager entre eux la fabrication d'un clou, eut prédit que le principe d'une action aussi simple serait un jour le régulateur des destinées de l'Europe commerçante, eût-il recueilli d'autre réponse que le sourire de la pitié ? Cependant la division du travail qui multiplie les produits en diminuant la main-d'œuvre, a fait de si rapides progrès, qu'une telle prédiction ne paraîtrait aujourd'hui qu'une remarque vulgaire[6].

5. [« Si je tenais toutes les vérités dans ma main, je me donnerais bien garde de l'ouvrir pour les découvrir aux hommes », Bernard le Bovier de Fontenelle, *Par amour de la paix*…]

6. La division du travail est un raffinement de la séparation (195) des métiers, et doit probablement son existence aux progrès d'une extrême civilisation. Elle consiste à distribuer un seul ouvrage en une foule de branches, qui deviennent autant de métiers séparés. Adam Smith en explique ainsi la théorie dans ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* :

« Plus de développement dans les puissances productrices du travail, c'est-à-dire plus d'adresse, d'activité et d'intelligence dans la manière dont partout aujourd'hui on l'applique et on le dirige, c'est là l'effet de la division du travail (p. 7) […] Prenons pour exemple une manufacture dont l'objet paraît peu important, mais qui a mérité plus d'une fois qu'on en remarquât les détails avec une sorte d'admiration ; je veux dire la fabrication des épingles. Un ouvrier qui d'une part, n'aura pas été élevé pour ce métier, dont la division du travail a fait un art séparé, et qui de l'autre n'aura aucune habitude des machines dont on y fait usage, et auxquelles probablement cette division a donné naissance, cet ouvrier, peut-être, avec tous les efforts de son industrie, ne parviendra pas à faire en un jour une seule épingle, et sûrement il n'ira pas jusqu'à vingt. Mais de la manière dont ce travail est conduit aujourd'hui, non seulement l'art de l'épinglier est un art particulier, mais cet art se distribue encore en différentes branches, dont chacune forme un métier séparé. […] [passage sauté, non signalé par Lemontey] Dix-huit opérations forment le grand art de faire une épingle. Dans quelques manufactures, ces dix-huit opérations sont presque toutes exécutées par autant de mains différentes. Cependant j'ai vu une manufacture d'épingles qui (196) n'employait que dix hommes, dont quelques-uns par conséquent s'occupaient de deux ou trois manipulations particulières. L'établissement était pauvre, et dès lors mal pourvu des machines nécessaires ; mais le zèle quelquefois suppléait à tout, et le travail commun donnait alors par jour douze livres d'épingles de moyenne grandeur. Or la livre se formant de 4 000 épingles, il s'ensuit qu'il en sortait plus de 48 000 par jour de la main de dix personnes, et que chacun de ces ouvriers, faisant la dixième portion du travail général, doit être considéré comme l'artisan de 4 800 épingles par jour […] (p. 9-10) Dans tous les autres genres d'art et de manufacture, les effets de la division du travail sont les mêmes […] (p. 11). Ce grand accroissement dans la quantité de l'ouvrage, que, par suite de la division du travail, un petit nombre de mains est en état de faire, est dû à trois circonstances différentes : d'abord, à une plus grande dextérité de l'ouvrier qui doit faire mieux et plus promptement une simple opération, qui est la seule occupation de sa vie [citation fausse ; Lemontey regroupe deux passages : "D'abord à une plus grande dextérité dans chaque ouvrier", "la division du travail réduisant l'occupation de chaque homme à une simple opération, et faisant de cette opération la seule occupation de sa vie doit nécessairement ajouter beaucoup à la dextérité de l'ouvrier", p. 15-16] ; ensuite, à l'épargne de temps que l'on perd ordinairement en passant d'un ouvrage à l'autre ; enfin à l'invention d'un grand nombre de machines qui facilitent et

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

(195) Il est dans la nature des choses que ces progrès s'accélèrent tous les jours un peu plus. La division du travail assure au premier qui l'emploie (196) d'immenses avantages commerciaux ; mais comme ils s'anéantissent au moment de l'imitation par d'autres peuples, elle est dans la nécessité de (197) surpasser ses premiers efforts par un perfectionnement continuel. De là ces prodiges dont en peu d'années elle nous a rendu témoins, cette émulation dont elle a enflammé tant de concurrents, cette admiration que lui ont vouée tous les écrivains calculateurs. Il me paraît hors de doute que la postérité la placera un jour à côté des grandes causes, qui, telles l'imprimerie et la découverte de l'Amérique, ont fortement agi sur le sort du monde.

Nous sera-t-il possible d'examiner quelle doit être l'influence morale d'un principe aussi énergique ? Les esprits accoutumés à compter plus qu'à sentir, et à ne voir le bonheur d'un peuple que dans l'inventaire de ses richesses, auront peine à comprendre l'utilité d'une pareille recherche. L'orgueil de tout soumettre au calcul a jeté dans (198) les institutions une profonde sécheresse. L'homme n'a plus été considéré comme un but, mais comme un moyen ; et le jour où il fut évalué en argent, toute morale administrative s'anéantit. La législation s'est corrompue à la même source, et l'on ne peut porter la sonde dans les codes modernes sans être tenté, à chaque instant, de s'écrier comme Pygmalion : *Il n'y a point d'âme ni de vie.* La méthode

---

abrègent le travail, et rendent un homme capable de l'ouvrage de plusieurs (p. 15) […] Ainsi la division du travail, en multipliant la production de tous les arts dans une société bien ordonnée, enfante cette opulence universelle qui circule et se répand jusqu'aux dernières classes du peuple (p. 21-22) ». [Lemontey cite la traduction de la *Richesse des nations* de J. A. Roucher, 1790-1791 ; j'ai noté la pagination d'après la réédition, « revue et considérablement corrigée », de cette traduction, Paris, Buisson, an V – 1794.]

On voit, en dernière analyse, que, par la division du travail, les opérations des arts se partagent en tant de fractions (197) que toutes sont exécutées avec promptitude et facilité, ou par des *machines ouvrières*, ou par des hommes à qui, par analogie, conviendrait le nom d'*ouvriers-machines*.

En citant le livre célèbre d'Adam Smith, je ne dois pas taire que cet habile Écossais a beaucoup profité des travaux des économistes français, et que la route qu'il a parcourue d'une manière si distinguée lui a été ouverte en 1766 par un petit écrit très substantiel de Turgot intitulé *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* [dernière édition *in* GF-Flammarion, 1997]. Ce n'est pas la première fois que nous avons acheté sous étiquette anglaise les produits de nos propres fabriques. [Lemontey ne croyait pas si bien dire. La description de la manufacture d'épingles de Smith était inspirée des articles « Épingles » (1755) d'Antoine Deleyre (ou Delaire) et « Épinglier » de Jean-Rodolphe Perronet (1761 et 1765) de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (t. V, 1755). Voir Jean-Pierre Séris, *Qu'est-ce que la division du travail ?*, Vrin, Paris, 1994, p. 48 *sq*., ainsi que J.-L. Peaucelle, « Raisonner sur les épingles, l'exemple d'Adam Smith sur la division du travail », *Revue d'économie politique*, n° 4, 2005, p. 499-519. Par ailleurs, on trouve en 1766, sous la plume de Messance, le passage suivant : « Les ouvriers, plus occupés à la même espèce de fabrique, deviennent plus adroits, perdent moins de matière, savent mieux employer leur temps et inventent des machines propres à accélérer l'ouvrage » (« Réflexions sur la valeur du bled, tant en France qu'en Angleterre », *in Recherches sur la population des généralités d'Auvergne, de Lyon, de Rouen et de quelques provinces et villes du royaume*, Paris, 1766, p. 281-292, ici p. 283).]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

a ses droits qu'il lui faut garantir ; mais l'homme d'État qui n'y joindra pas la connaissance du cœur humain et la prévoyance du jeu des passions, restera en politique ce que sont dans les arts ces imitateurs glacés qui n'ont jamais représenté que la nature morte[7]. Aussi je verrai avec indulgence se répandre le goût des études métaphysiques. Ces exaltations fréquentes, ces rêves mêmes, feraient un contrepoids au matérialisme économique qui nous presse de toutes parts, et pourraient quelques instants soustraire la nature humaine à l'empire des chiffres.

Dans le plan que j'ai formé de rechercher les *moyens conservateurs en politique*, j'examinerai ainsi l'effet moral de tous les points importants d'économie publique et de législation. Il s'agit maintenant de soumettre à cette épreuve le fameux principe qui, sous le nom de division du travail, change de nos jours le système industriel de l'Europe : question neuve et vaste, que je n'embrasserai que sous les rapports de conservation indiqués dans le titre de ce chapitre. En portant le premier mes pas sur ce sol inconnu, j'ai bien moins la prétention d'y tracer la route que le désir d'y appeler des guides plus habiles[8].

§1. Influence de la division du travail sur les agents qu'elle emploie

Plus la division du travail sera parfaite, et l'application des machines étendue, plus l'intelligence de l'ouvrier se resserrera. Une minute, une

7. J'indiquerai, comme exemple de ce que l'étude du cœur humain ajoute aux connaissances positives, et de la supériorité qui en résulte dans les combinaisons politiques, deux ouvrages lus à l'Institut national par M. de Talleyrand, l'un de ses membres. Le premier est un *Mémoire sur les relations commerciales des États-Unis avec l'Angleterre* ; le second un *Essai sur les avantages à retirer des colonies nouvelles, dans les circonstances présentes*. Ils sont imprimés dans le second volume des *Mémoires de l'Institut* : Sciences morales et politiques. [Talleyrand, « Mémoire sur les relations commerciales des États-Unis avec l'Angleterre », lu le 15 germinal de l'an V, *Mémoire de l'Institut national des sciences et des arts. Sciences morales et politiques*, tome II, fructidor, an VII, p. 85-106 ; « Essai sur les avantages à retirer des colonies nouvelles dans les circonstances présentes », *ibid.*, p. 288-301. Voir sur ces textes notre article.]

8. Je suis bien éloigné de croire que mon opinion soit à l'abri de la controverse ; et, en général, l'application de la morale aux grands intérêts sociaux en est fort susceptible. Cependant, on risquerait de me juger avec trop de sévérité, si l'on perdait de vue que ce chapitre n'est qu'un fragment d'un ouvrage lié par un plan général ; que plusieurs propositions, qui sont ici simplement énoncées, auront ailleurs leurs développements et leurs preuves ; et qu'enfin la division du travail, dont je ne conteste aucun avantage, n'y est point traitée dans son ensemble, mais envisagée sous une seule face et dans un rapport très subordonné avec un intérêt d'une bien plus haute importance, la conservation du gouvernement. D'ailleurs, si quelques assertions paraissaient au premier coup d'œil trop absolues, ou même exagérées, il faudrait (200) peut-être ne l'imputer qu'à la nature des choses. La morale ne doit voir que le principe ; l'économie publique au contraire attend et pèse les résultats. Toutes deux ont raison, toutes deux sont conséquentes dans leur différente manière de procéder.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

seconde consommeront tout son savoir ; et la minute, la seconde suivante verront répéter la même chose. Tel homme est destiné à ne représenter toute sa vie qu'un levier ; tel autre une cheville ou une manivelle. On voit bien que la nature humaine est de trop dans un pareil instrument, et que le mécanicien n'attend que le moment où son art perfectionné pourra y suppléer par un ressort.

Cependant l'intelligence ne saurait être une faculté oisive ; elle meurt de disette comme le corps ; elle est soumise à des accidents que nous appellerons des caprices tant que nous en ignorons les causes premières. La simple monotonie, le retour continu du même son, du même geste, importunent d'abord, irritent un instant, (201) et plongent ensuite dans le sommeil ou la torpeur. Le somnambulisme, les affections nerveuses et cataleptiques, les diverses asphyxies de l'âme sont probablement les suites d'un semblable désordre. Serait-il donc possible que la succession éternelle du même acte n'engourdît la pensée, et ne finît par la paralyser ? On couvre d'un bandeau les yeux de l'animal qu'on destine à parcourir une ligne circulaire. L'ouvrier-machine trouve une ressource équivalente dans la dégradation complète de ses facultés intellectuelles. Il en est qui perdent dans l'isolement jusqu'au souvenir du langage. L'être dont l'économie des arts a réduit l'existence à un seul geste paraît descendu à la classe équivoque de ces polypes, où l'on n'aperçoit point de tête et qui semblent ne vivre que par leurs bras[9].

Le sauvage, qui dispute sa vie aux éléments, et subsiste des produits de sa pêche ou de sa chasse, est un composé de force et de ruse, plein de sens et d'imagination. Le laboureur, que la variété des saisons, des sols, des cultures et des valeurs, force à des combinaisons renaissantes, reste un être pensant malgré ses routines et ses débris d'astrologie. Ces classes d'ouvriers, en qui l'emploi des forces musculaires se réunit à quelques notions de dessin, de calcul ou de chimie, formaient une espèce d'hommes très remarquable. Le trait le plus saillant de leur caractère était l'amour de l'indépendance, ce goût d'une vie errante qui promenait leur industrie dans les grandes villes de la France et de l'Europe. Ces longs voyages, ce mélange de bonne et de mauvaise fortune, leur donnaient une sorte de philosophie expérimentale, de fierté, de sentiments et d'instruction sans lecture, qui rendaient leur conversation aussi piquante qu'originale. Les lois sur l'émigration, et la guerre qui a dévoré toute une génération, ont rompu avec violence ces mœurs singulières ; et l'on ne saurait peut-être plus s'en retracer quelque

9. [Sur la figure des polypes, animalcules proche des végétaux, découverts en 1741 par Abraham Trembley, qui hantent les représentations des phénomènes de vie et de société au XVIII^e^ et encore au XIX^e^ siècle, voir notre étude « À quoi rêvent les polypes ? Individuation et sociation d'Abraham Trembley à Émile Durkheim », *in* Vatin François, *Trois Essais sur la genèse de la pensée sociologique. Politique, épistémologie, cosmologie*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2005, p. 123-217.]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

idée qu'en écoutant dans les tavernes de Genève les ouvriers de cette ville industrieuse[10].

Si l'homme développe ainsi son entendement par l'exercice d'un travail compliqué, on doit s'attendre à un effet tout contraire d'un travail divisé. Le premier qui porte dans ses bras *tout un métier*, sent sa force et son indépendance ; le second tient de la nature des machines au milieu desquelles il vit ; il ne saurait se dissimuler qu'il n'est en lui-même qu'un accessoire, et que, séparé d'elles, il n'a plus ni capacité, ni moyen d'existence. C'est un triste témoignage à se rendre que de n'avoir jamais levé qu'une soupape, ou de n'avoir fait jamais que la dix-huitième partie d'une épingle[11]. Le sentiment de sa faiblesse sera donc le trait dominant de l'ouvrier-machine, et le rendra nécessairement timide et sédentaire.

L'absence de toute idée, l'inexpérience de toute combinaison forment un état voisin de la stupidité. Mais l'âme la plus grossière conserve un sentiment vague et reculé d'un besoin qu'elle n'a encore ni satisfait ni défini ; et si elle ne cherche pas l'erreur ou le merveilleux avec empressement, elle s'en abreuve au moins avec facilité, et peut-être avec une sorte de volupté brutale comme elle-même. L'ouvrier-machine sera donc prodigieusement ignorant, crédule et superstitieux.

Comme son travail est d'une extrême simplicité, et qu'il peut être remplacé par le premier venu ; comme lui-même ne saurait, sans un hasard inespéré, retrouver ailleurs la place qu'il aurait perdue, il reste vis-à-vis du maître de l'atelier dans une dépendance aussi absolue que décourageante. Le prix de la main-d'œuvre, regardé autant comme une grâce que comme un salaire, sera calculé par cette froide et dure économie qui est la base des établissements manufacturiers. Nous trouverons donc partout l'ouvrier-machine pauvre, servile et sans émulation.

La nature ne laisse guère les disgrâces sans compensation. L'homme, tel que nous venons de le peindre, sera probablement docile, patient, facile à gouverner ; il aura surtout l'esprit de famille, et un attachement d'instinct pour le sol (204) où il végète. Pour peu qu'il ait reçu une morale simple et un culte raisonnable, il formera naturellement le peuple le moins remuant de la terre, et peut-être fera-t-il envier son obscure destinée.

Telle serait en effet la population dont nous parlons, s'il était possible de la soustraire aux influences étrangères ; mais l'état compliqué des sociétés européennes ne permet pas un pareil isolement. Elle sera donc plus exposée que toute autre aux séductions. Pour qui n'a point d'idée, toute idée est une nouveauté, tout comme l'ivresse est prompte dans celui qui n'a jamais usé de liqueur forte. C'est au sein des troupeaux pacifiques que les vertiges font

10. [Lemontey s'était réfugié en Suisse en 1794 après l'insurrection de Lyon.]

11. [Cette formule fit mouche ; elle sera reprise par de nombreux auteurs, de Say à Durkheim, en passant par Proudhon et Marx, et fit la célébrité posthume de Lemontey dans les sciences sociales. Voir sur ce point notre article.]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

les plus grands ravages. Une foule stupide se précipite, sous le plus vil des chefs, avec l'aveuglement de l'ignorance et l'impétuosité des impressions nouvelles. Les hommes de métier, indépendants et voyageurs, seraient individuellement plus redoutables ; mais leur réunion les rend moins dangereux. Chacun d'eux est trop fier pour vouloir être le second dans une émeute ; il s'éloigne plutôt que d'obéir ; et c'est vraiment le cas où il n'y a point de sédition, parce qu'il y a trop de séditieux. Dans tout parti, la difficulté est bien moins d'anéantir ses ennemis que de concilier ses amis, ainsi que nous l'apprennent deux observateurs dignes de foi, le cardinal de Retz, l'évangéliste des factieux[12] ; et le (205) Lord Chesterfield, qui a bien voulu rendre aux courtisans le même service que Machiavel aux princes[13].

On s'aperçoit en définitive, que le principe de la division du travail fortifie, en malignité, l'influence déjà peu avantageuse que la vie manufacturière avait sur le caractère d'un peuple. On demeure convaincu que, si ce fameux principe atteint le développement où la cupidité ne cessera de le pousser, il formera une race d'hommes lâches, dégradée, impuissante à rien entreprendre pour la défense de la patrie, et voisine d'excès d'autant plus funestes qu'elle s'y jettera avec la sécurité de l'innocence, et la profonde incapacité de discerner l'absurde et l'injuste.

§ II. Influence de la division du travail sur les agents qu'elle réforme

La division du travail et l'emploi des machines qui en est la suite opèrent une prodigieuse diminution de main-d'œuvre : c'est en cela que réside leur avantage ; c'est à ce but que marchent, d'un pas infatigable, tous les spéculateurs. L'économie de deux bras rendus inutiles est célébrée comme un trait de génie et souvent honorée d'un privilège. Toutes les fois que, dans un atelier, l'action sera parvenue (206) à une telle simplicité qu'un chien puisse y remplacer l'homme, soyez sûrs que le chien deviendra un ouvrier

12. [« Ceux qui sont à la tête des grandes affaires ne trouvent pas moins d'embarras dans leur parti que dans celui de leurs ennemis », cardinal de Retz, *Mémoires*, 1re partie, cité *in* Pierre Oster, *Dictionnaire des citations françaises*, Robert, 1993, p. 110 (n° 220). Lemontey s'était intéressé au cardinal de Retz auquel il avait consacré une notice littéraire : « Jean-François-Paul Gondi, cardinal de Retz, archevêque de Paris (1614-1669) », *Œuvres, op. cit.*, tome 3, p. 273-285. Il en appréciait l'esprit acide comme la vie tumultueuse : « Ayons les écrits du cardinal de Retz dans nos bibliothèques et regrettons que de pénibles bienséances ne nous permettent pas d'en voir le personnage sur la scène française » (*op. cit*., p. 285).]

13. [Dans son étude sur Retz (*op. cit.* p. 283), Lemontey signalait à propos des *Mémoires* : « Trois écrivains, Lord Chesterfield, feu Adrien de Lezay et M. Musset-Pathay, ont détaché du fond de l'ouvrage les principales réflexions du coadjuteur […] » V. D. Musset-Pathay est bien l'auteur des *Recherches historiques sur le cardinal de Retz*, Paris, Colas, 1807. Pour Chesterfield comme pour Lezay, il fait apparemment référence à l'influence de Retz sur leurs propres œuvres.]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

et l'homme, un mendiant. Montesquieu, qui commence à rajeunir pour nous, avait aperçu cette vérité ; et peut-être en a-t-il outré les conséquences en improuvant jusqu'à la construction des moulins à eau[14].

Que deviendront ces bras innombrables que le talent d'un mécanicien aura désoccupés ? La construction des machines elles-mêmes en réclame une partie ; le développement que de plus grandes richesses donnent aux besoin du luxe en mettra vraisemblablement une autre en activité ; mais le plus grand nombre demeurera oisif : en vain se figurerait-on qu'une plus forte masse de produits, un commerce dominateur, une modicité de prix qu'aucune concurrence ne saurait atteindre, dussent couvrir toute une nation de jouissances, de travail et de bien-être ; cette théorie, si plausible en raisonnements, si brillante en promesses, est cruellement démentie par l'expérience.

L'homme ne compte pas comme la nature ; elle est prodigue, il est avare. L'une donne toujours à proportion des produits qu'elle recueille ; l'autre n'accorde rien qu'à proportion du travail dont il a besoin : aussi la population ne se règle pas sur la richesse du sol, mais sur la difficulté de sa culture. Les vignobles sont plus peuplés que les terres (207) à blé et les terres à blé plus que les prairies. Il y a environ trente ans que les pommes de terre, l'emploi de l'algue marine, connue sous le nom de *klep*, et quelques améliorations importantes, s'introduisirent en Écosse ; aussitôt le prix des fermes fut triplé, quadruplé, et un grand nombre d'habitants se vit forcé d'aller chercher en Amérique des forêts à défricher[15]. Quand l'abondance entra dans le pays, le peuple en fut chassé ; voilà l'homme ! Si l'agriculture, qu'on doit regarder comme la plus libérale des manufactures et la plus féconde en ressources, offre des résultats aussi durs, que faut-il attendre de celles qui ne reposent que sur les calculs de l'économie industrielle ?

---

14. [« Ces machines, dont l'objet est d'abréger l'art, ne sont pas toujours utiles. Si un ouvrage est à un prix médiocre, et qui convienne également à celui qui l'achète, et à l'ouvrier qui l'a fait, les machines qui en simplifieraient la manufacture, c'est-à-dire, qui diminueraient le nombre des ouvriers, seraient pernicieuses ; et si les moulins à eau n'étaient pas partout établis, je ne les croirais pas aussi utiles qu'on le dit, parce qu'ils ont fait reposer une infinité de bras, qu'ils ont privé bien des gens de l'usage des eaux, et ont fait perdre la fécondité à beaucoup de terres » (Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), livre XXIII, chapitre XV, « Du nombre des habitants par rapport aux arts », *in* Montesquieu, *Œuvres*, tome 2, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1951, p. 692.]

15. Ce fait, aussi vrai qu'humiliant, est rapporté par M. Baert, dans son *Tableau de la Grande-Bretagne* [*Tableau de la Grande-Bretagne, de l'Irlande et des possessions anglaises dans les quatre parties du monde* par Charles-Alexandre Bon de Baert-Duholan, Paris, Jansen, an VIII (1799), 4 volumes], ouvrage rempli d'observations faites avec autant d'impartialité que de pénétration, et où les Anglais eux-mêmes pourront apprendre à connaître leur pays. Ce livre vient d'acquitter la France de ce qu'elle devait au voyageur Arthur Young [*Voyages en France pendant les années 1787, 88, 89 et 90* (1793), Paris, Armand Colin, 1976]. [Ce thème sera central dans la critique de Sismondi ; il sera repris par Marx. Voir notre étude *infra*.]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Voyez l'Angleterre ; ses travaux sont immenses ; elle a couvert de ses colonies l'Amérique et l'Asie ; nulle part la débauche, le suicide et le gibet ne font une plus grande consommation d'hommes ; enfin sa marine est un gouffre qui les aspire et les dévore sans relâche. Il semblerait que, dans un tel pays, la population dût être une richesse, et l'homme un objet rare et précieux ; cependant rien n'est plus (208) faux : l'Angleterre est accablée de sa population ; qu'on en juge par le nombre de ses voleurs et de ses pauvres.

Le magistrat qui a écrit un excellent traité sur la police de Londres compte en Angleterre six mille établissements de receleurs connus, et porte à 2 000 000 de livres sterling les vols qui se font annuellement dans Londres et ses environs[16]. On ne saurait évaluer à une moindre somme ceux qui se commettent dans le reste du royaume. D'un autre côté, Arthur Young estime 5 000 000 sterling la taxe des pauvres et les charités volontaires[17] : à quoi il faut joindre les établissements fondés pour eux, et les propriétés qui leur sont affectées dans les paroisses. On s'écartera donc peu de la vérité en assurant qu'en Angleterre l'opulence et le travail paient un tribut annuel de 300 millions de livres de notre monnaie à la classe oisive et malfaisante. Les contrées les plus indigentes de l'Europe sont loin de présenter une proportion de misère aussi hideuse[18].

Je ne prétends pas dire que, si jamais l'Angleterre n'avait économisé les bras par la division du travail, elle n'aurait ni voleurs ni mendiants : mais je suis convaincu qu'elle en aurait beaucoup moins. Le concours de faits aussi singuliers atteste leur dépendance mutuelle ; c'est une erreur fatale de penser que les classes laborieuses puissent repomper sur le champ dans leur sein tous ceux que (209) l'industrie simplifiée a laissés sans emploi. L'homme, d'ailleurs, se compose d'habitudes, de passions, de caprices, résiste quelquefois à son propre intérêt, et presque toujours aux directions qu'il s'aperçoit que l'intérêt d'autrui veut lui donner. Il est notoire que c'est à Birmingham et à Manchester, les deux villes du monde les plus riches en machines et les plus fécondes en produits manufacturés, que se recrute volontairement presque toute l'armée anglaise ; mais combien de

16. [La source évoquée est peut-être l'ouvrage de Nicolas-Toussaint Le Moyne dit des Essarts, *Tableau de la police de la ville de Londres*, Paris, an IX.]

17. [Nous ne connaissons pas la source citée par Lemontey qui est peut-être la *Political Arithmetic* de Young (1774), dont la première partie est traduite en français sous le titre *Arithmétique politique*, Paris, Gosse, 1775, puis sous le titre *Recueil d'ouvrages d'économie politique et rurale*, Paris, Nyon, 1780. La seconde partie, parue à Londres en 1779, n'a en revanche pas été traduite.]

18. [La critique de la loi anglaise sur les pauvres, imposant aux paroisses le secours de leurs indigents, est un lieu commun de la littérature française, depuis la période révolutionnaire jusqu'à l'abrogation de cette loi en 1834. Voir sur ce point F. Vatin, « Modèle et contre-modèle anglais de Jean-Baptiste Say à Eugène Buret : révolution industrielle et question sociale (1815-1840) », communication au colloque « France-Angleterre », université de Paris X et ENS-Ulm, Paris, janvier 2004 ; actes en cours de parution.]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

malheureux, déjà aigris par la misère, doivent préférer à la vie militaire des habitudes plus molles et moins honnêtes !

Je citerai encore l'Angleterre, parce que c'est le pays où la division du travail a, jusqu'à ce jour, rendu plus sensible son influence générale. À côté de toutes les sources de prospérité, j'y vois se multiplier les sociétés de bienfaisance. La présence du remède n'est-elle pas un indice du mal ? Ce concours généreux, qui honore la vertu anglaise, n'atteste-t-il pas aussi quelque grande erreur nationale ? J'ai compulsé avec soin plusieurs rapports publiés par ces sociétés, et j'y ai lu l'aveu effrayant qu'en Angleterre un journalier qui a de la famille ne peut plus subsister de son travail ; vérité terrible, qui place le pays dans la situation la plus violente où puisse se trouver un corps politique avant la crise de sa destruction !

Il y a dans les choses humaines un certain (210) enchaînement qui paraît toujours l'ouvrage d'une puissance inconnue : c'est lorsque le génie des manufactures travaille à réduire les bras de l'homme à la moindre action, que la chimie alimentaire de M. de Rumford s'occupe, par réciprocité, à réduire son estomac à la moindre consommation[19]. Puisse encore l'égoïsme, qui empoisonne tout, ne pas se prévaloir des découvertes d'un homme sensible pour abaisser les salaires et resserrer la main des bienfaiteurs ! L'indigent, trompé dans le premier besoin de la vie, serait encore plus malheureux dans le second, et verrait sa postérité énervée expier les jeûnes paternels.

« *Invalidique patrum referunt jejunia nati.* » Virgile, *Géorgiques*[20].

§ III. Influence de la division du travail sur le corps de la nation

L'effet inévitable de la division du travail, dans le sens que nous avons donné à ce mot, est de remplacer constamment le grand nombre des fabriques par l'immensité de quelques établissements. Les manufactures ordinaires ne peuvent plus atteindre ces colosses, que des procédés plus économiques mettent réellement hors de toute concurrence ; et ceux-ci, exigeant d'énormes avances, ne peuvent (211) appartenir qu'à l'extrême richesse. Le mécanisme des entreprises par compagnie n'est favorable qu'à l'oisif capitaliste, et froisse encore plus la foule industrieuse.

19. [Benjamin Thomson, comte de Rumford (1753-1814), physicien, militaire et philanthrope d'origine américaine, installé en Europe à partir de 1776, avait mis au point des fourneaux et soupes économiques pour soulager la misère.]

20. [Virgile, *Géorgiques*, III-128 : « Qu'une progéniture débile n'atteste pas que les pères ont jeûné » (traduction d'Eugène de Saint-Denis, Paris, les Belles Lettres, 1998). La négation figure en amont de la formule citée par Lemontey.]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Ainsi la classe moyenne, la partie la plus estimable[21] de toutes les nations, se voit déshéritée des spéculations premières et productives. Une nécessité implacable la repousse dans un trafic subalterne, sorte de cabotage qui ne se trouve plus en proportion avec les besoins du commerce et la commodité des consommateurs, école de mauvaise foi qui tourmente les produits de l'industrie sans jamais y rien ajouter. De ce seul déplacement doit naître, avec le temps, une monstrueuse inégalité dans la distribution des richesses, et, dans celle des lumières, une confusion choquante des nuances douces et graduées dont se forme l'harmonie sociale, une altération funeste dans le (212) caractère moral et l'esprit public d'une nation.

Supposez à ces diverses causes une action ancienne et invétérée, et voyez le spectacle que vous offrirait un peuple ainsi déformé. C'est là qu'un égoïsme mercantile envahirait le droit des gens et la morale privée ; qu'un homme serait évalué par ce qu'il possède ; que les vertus seraient tarifées dans l'opinion comme les crimes dans les codes barbares ; que les impôts du peuple seraient aliénés à des marchands ; que des guerres civiles se feraient par souscription ; que des souverainetés éloignées seraient morcelées en coupons et vendues à la Bourse ; que la littérature marcherait à peine avant la livrée ; que les beaux arts seraient reçus par vanité plutôt que par goût, et moins accueillis que payés ; que les sciences conserveraient un reste de crédit, non pour la sublimité des découvertes ou la grandeur des résultats, mais pour l'application immédiate à quelque métier : c'est là que le commerçant deviendrait non pas l'objet, mais l'arbitre des honneurs, et que, par ce contresens politique, au lieu de rendre le commerce glorieux, c'est la gloire qu'on rendrait commerciale. Si votre imagination s'avisait de pousser jusqu'aux derniers termes cette déviation des principes, vous trouveriez à la fin une nation où la science se renfermerait dans vingt têtes, et tous les capitaux dans cent comptoirs ; où l'on ne rencontrerait au-dessous (213) qu'ignorance et misère, vice et servitude, levain de toutes les fermentations, matière de tous les embrasements.

Je viens de tracer, non pas ce qui existe, mais ce qui est possible. J'ai montré tout à coup le mal dans ses extrêmes, parce que la division du travail, cette tendance à *mécaniser* les hommes et à concentrer les capitaux, a dans elle-même un principe d'activité formidable qui l'approche sans

21. Les Anglais expriment le même jugement par la comparaison d'un peuple avec un tonneau de bière, *le dessus est de l'écume, le fond est la lie, le milieu est excellent.* Il semble en effet que la première loi de la nature dans l'ordre moral ait été de placer entre les extrêmes la vérité aussi bien que la vertu. Défiez-vous des opinions, des phrases et des actions où cette loi est violée. Rappelez-vous cette époque du siècle dernier où l'esprit de parti devenu naïf en devenant fort, s'écriait dans son impatience : *Ô les gueux d'honnêtes gens ! Ô les enragés de modérés !* [L'apologie des classes moyennes est un thème fréquent chez les auteurs de cette période.]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

relâche des derniers excès[22]. On ne saurait trop considérer qu'en politique les dissolvants les plus dangereux sont ceux qui pénètrent par des voies imperceptibles, et qu'il y a des prospérités trompeuses et un embonpoint précurseur de la maladie. Une nation n'a certainement pas les mêmes éléments qu'une banque, et tous les capitaux réunis ne fonderont jamais une compagnie (214) d'assurance pour la vie politique des États. Quand une invasion s'opère, quand une crise intérieure s'allume, il n'est plus temps de dire aux voleurs : soyez des hommes ; aux mendiants : devenez des citoyens ; aux lâches indifférents : ayez une patrie ; aux machines : soyez des armes et défendez-nous. Le secret pour n'être jamais dans le cas de forcer aucun de ces moyens est de savoir, dans les temps calmes, les employer tous avec égalité.

Les manufactures sont l'âme des nations modernes ; depuis plusieurs siècles, elles reçoivent beaucoup de transfuges de l'agriculture et ne lui en rendent aucun. Le premier devoir d'un gouvernement est de les étendre par tous les encouragements d'honneur et d'intérêt qui sont en sa puissance ; car telle est maintenant la circulation de la richesse, que ce n'est plus par les canaux du commerce que l'agriculture peut en recevoir le bienfait.

Mais malheur au gouvernement qui ne considérera dans les manufactures que le produit, et non pas le travail ! Un rêveur peut bien, dans ses calculs, traiter les hommes comme une valeur inerte ; mais les passions se jouent des calculs. Les hommes pris en masse seront toujours ou la prospérité ou le fléau de leur pays. L'oisiveté, qui en physique ne présente que l'idée (215) du repos, est un volcan furieux dans l'ordre politique. C'est en ce sens que le commerce, ou, sous un autre nom, le travail, est le fondement des sociétés européennes, est le seul fil auquel tienne encore la morale des peuples. Aussi ne suis-je pas éloigné de l'opinion que la seule richesse réelle est le travail, et que tout le reste n'en est que le signe ou l'abus.

Le travail sans produit cesserait à l'instant ; le produit sans travail serait le signal de l'anarchie et de la dissolution du corps politique. Ces deux choses doivent donc être maintenues dans un certain équilibre. La mesure et l'utilité des produits ont des bornes : trop abondants et trop faciles, ils rejettent le travail ; trop modiques et trop pénibles, ils le découragent. Or, la division de la main-d'œuvre, tendant sans cesse à

22. Est-ce par imitation, est-ce par l'effet simultané d'une cause générale, que, dans nos temps modernes, l'homme a soumis ses plus nobles facultés à la même division que les arts mécaniques ? Nous sommes frappés d'admiration en voyant parmi les anciens le même personnage être à la fois, dans un degré éminent, philosophe, poète, orateur, historien, prêtre, administrateur, général d'armée. Nos âmes s'épouvantent à l'aspect d'un si vaste domaine. J'ignore si par cette découpure le champ s'agrandit, mais je sais bien que l'homme se rapetisse.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

augmenter les produits en diminuant le travail, arrive nécessairement à un point où elle rompt l'équilibre entre ces deux éléments de la société ; elle ressemble beaucoup alors à une nature trop prodigue dans un siècle corrompu. Le travail, conservateur des vertus, s'endort, et le règne des *lazzaroni* commence.

Mais comment trouver ce point où le travail, trop divisé, s'atténue et se périt de lui-même, où la somme des salaires ne représente plus la subsistance de la population sans propriété ? Il faut se (216) défendre ici de principes trop austères, et composer avec les faiblesses d'un malade. L'Europe, devenue commerçante, a changé de préjugés et affaibli le ressort de sa vie intérieure. Je sais d'ailleurs tout ce qu'on doit accorder à la mollesse d'une nation qui vieillit, à la perfection des inventions humaines, à l'accumulation de trop grands capitaux ; enfin je ne puis nier que la division du travail ne soit une théorie grande et puissante, bonne en abstraction, et réunissant quelques avantages relatifs très importants. En jugeant d'après cette idée le terme où son influence devient dangereuse, il me paraît que la France ne l'a encore atteint dans aucune branche d'industrie, et que l'Angleterre a commencé à le dépasser dans quelques-unes.

À quels signes prévoir le moment où le travail, trop épargné, doit manquer à la population ? Comment préparer, pour ce moment, un autre emploi à l'industrie délaissée ? Si cette ressource manque ou ne suffit pas, par quels moyens doux, indirects ou réglementaires, prévenir une trop grande disproportion entre la somme des produits et celle du travail sans blesser la liberté ni l'intérêt individuel ? Dans ce cas, par quelles mesures et par quels sacrifices remédier à l'avantage momentané que d'autres nations, moins jalouses de leur sûreté, obtiendraient dans le commerce par un plus (217) bas prix de leur fabrication ? Ces sacrifices, quels qu'ils soient, seront-ils jamais aussi onéreux que les vols, les aumônes, les répressions, et tous ces fruits si amers d'une oisiveté prétendue économique ? Telles sont les questions que l'homme d'État ne jugera pas indignes de son examen. Quoique leur solution tienne principalement à une grande variété de circonstances locales, elle peut néanmoins admettre quelques principes généraux ; ils seront, dans la suite, l'objet de nos méditations. Nous avons seulement voulu signaler ici l'influence de la division du travail, féconde et salutaire dans de justes bornes, terrible et destructrice dans ses excès.

Il ne faut pas croire qu'un tel résultat doive refroidir l'émulation de ces arts créateurs qui ajoutent sans cesse à la puissance de l'homme. La nature offre tant d'éléments à combiner, et tant de forces à rédiger, que la carrière de la mécanique sera toujours sans limite. En regardant en arrière cette science trouvera même des oublis à réparer. Une direction qu'elle paraît négliger, et qui devrait être son premier devoir, serait de remplacer dans les métiers une foule d'opérations dangereuses ou malsaines qui cachent un écueil ou un poison. En général, depuis que la finance est aussi devenue une science,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

l'économie publique et particulière s'occupe beaucoup plus de l'argent que (218) de la vie des hommes. On cherche partout des machines pour abréger le travail, aucune pour conserver l'ouvrier ou bien cette considération n'entre jamais dans les calculs que comme accessoire. Il faut prendre garde que la propriété, qui est bien la base de l'organisation sociale, n'introduise des théories dures et arides qui substituent partout l'esprit d'intérêt à l'esprit de fraternité, et consacrent en quelque sorte un égoïsme universel pire que la nécessité dans l'état sauvage.

J'ose prédire des jouissances pures et une gloire durable au manufacturier qui veillerait ainsi sur la vie des hommes aux dépens de quelques-uns de ses bénéfices annuels. La continuité d'un sacrifice donne à la bienfaisance un caractère grave et sublime que n'obtient pas toujours le plus brillant héroïsme. Quel homme n'est pas capable d'un mouvement généreux ? Les tyrans, les méchants, pleurent au théâtre ; et c'est peut-être un malheur, car ils se croient absous par cette sensibilité stérile et passagère. La nature aurait dû refuser le plaisir de l'attendrissement aux cœurs qui n'en sont pas constamment dignes ; et celui-là seul mérite le titre de bienfaisant, qui fait le bien avec persévérance.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

PIERRE-ÉDOUARD LEMONTEY, L'INVENTION DE LA SOCIOLOGIE DU TRAVAIL ET LA QUESTION SALARIALE

François Vatin

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 398 à 420

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-398.htm

Pour citer cet article :

François Vatin, « Pierre-Édouard Lemontey, l'invention de la sociologie du travail et la question salariale », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 398-420.
DOI 10.3917/rdm.027.0398

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

PIERRE-ÉDOUARD LEMONTEY, L'INVENTION DE LA SOCIOLOGIE DU TRAVAIL ET LA QUESTION SALARIALE

par François Vatin

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

La critique de la division du travail de Pierre-Édouard Lemontey à Harry Braverman (1801-1974)

Pour Robert Nisbet, la sociologie serait née de la pensée contre-révolutionnaire, celle d'Edmund Burke, de Joseph de Maistre et de Louis de Bonald[1]. Le texte, souvent cité mais rarement lu, de Pierre-Édouard Lemontey sur la division du travail fournit une illustration complémentaire de cette thèse. Il constituait en effet originellement, selon Lemontey lui-même, l'un des chapitres d'un ouvrage intitulé *Des moyens conservateurs en politique*, qu'il renonça finalement à écrire ou tout au moins à publier. Or on trouve dans ce texte un argumentaire qui anticipe la tradition de la sociologie du travail. Comme Georges Friedmann un siècle et demi plus tard, Lemontey critique en effet le « travail en miettes[2] », soit la déshumanisation constitutive de l'organisation industrielle qui transforme, selon ses termes, le producteur en « ouvrier-machine » réduit au rang de « soupape » ou de « levier ».

Le support de la critique de Lemontey est le célèbre texte d'Adam Smith sur la production manufacturière des épingles qui ouvre la *Richesse des Nations*[3]. Il faudrait faire l'inventaire des références à ces pages de Smith, pour l'aduler ou au contraire le vouer aux gémonies. Dans ces quelques pages, qui n'ont sur le fond rien d'original, puisque les descriptions sur lesquelles elles reposent sont empruntées aux encyclopédistes français[4], Smith a su fournir une expression durable de l'ordre social moderne, celui de l'organisation industrielle, du marché libéral et de la société atomisée. Les économistes libéraux ont répété *ad nauseam* le modèle de Smith tout au

1. Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique* (1966), Paris, PUF, 1984.

2. Georges Friedmann, *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1956. Notons que Friedmann n'a pas toujours été ce contempteur de la déshumanisation du travail. Au contraire, dans son œuvre d'avant-guerre, il s'opposait avec virulence aux critiques romantiques du progrès, et notamment aux bergsoniens. Voir François Vatin, « Marxisme, machinisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre », *Sociologie du travail*, n° 46, 2004, p. 205-223, ainsi que Gwenaële Rot et F. Vatin, « Les avatars du "travail à la chaîne" dans l'œuvre de Georges Friedmann (1931-1966) », *Genèses* n° 57, novembre 2004, p. 23-40.

3. Adam Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), traduction de Paulette Taieb, Paris, PUF, 1995, 5 volumes, tome I.

4. Jean-Pierre Séris, *Qu'est-ce que la division du travail ? Ferguson*, Paris, Vrin, 1994 ; Jean-Louis Peaucelle, « Raisonner sur les épingles, l'exemple d'Adam Smith sur la division du travail », *Revue d'économie politique*, n° 4, p. 499-519.

long du XIXe siècle, au point qu'Émile Durkheim a pu déclarer en 1893 que « depuis Adam Smith, la théorie de la division du travail n'a […] fait que bien peu de progrès[5] ». Mais ce modèle fut également tout de suite saisi par les critiques romantiques du progrès, menés par Sismondi dans ses *Nouveaux Principes d'économie politique* en 1819[6], et avant lui donc, par Lemontey dès 1801. Quant à la critique moderne de l'organisation du travail, née d'une discussion des conceptions de Taylor, elle est aussi allée chercher Smith comme le grand précurseur de l'ingénieur américain[7]. La manufacture d'épingles de Smith est ainsi devenue durablement l'exemple emblématique d'une organisation du travail qui broie les hommes et les transforme en adjuvants mécaniques.

Pourquoi la récurrence d'un tel argumentaire, de Lemontey (1801) à Sismondi (1819), de Michelet (1846) à Paul Janet (1879), de Georges Friedmann (1956) à Harry Braverman[8] (1974) ? Comment expliquer que maintes descriptions contemporaines du travail déqualifié (par exemple, à propos des opérateurs des centres d'appels téléphoniques, qui ont pris le rôle, dans la littérature récente, des épingliers de Smith) empruntent encore la même rhétorique d'un travail sans cesse plus émietté, machinisé, déshumanisé ? Depuis le temps qu'on émiette le travail, il devrait être devenu poussière ! Pierre Naville avait autrefois polémiqué sur ce thème avec Georges Friedmann, en dénonçant ce qui lui paraissait être l'erreur méthodologique de ce dernier[9]. Pour Naville, Friedmann répétait l'erreur de Proudhon consistant à penser toute forme de travail comme la décomposition d'un travail premier, entier, celui de l'artisan, du métier « plein ». Selon lui, une telle perspective empêche de comprendre l'essence du machinisme prolongé par l'automatisme, qui consiste justement à dissocier le travail des machines et celui des hommes. La division du travail des hommes ne peut donc être pensée à partir de l'unité perdue du métier. Les machines ne

5. Émile Durkheim (1893), *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1926, p. 9. La formule, passablement injuste, visait à mettre en valeur sa propre théorie ; voir François Vatin, « À quoi rêvent les polypes ? Individuation et sociation d'Abraham Trembley à Émile Durkheim », repris *in* F. Vatin, *Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2005.

6. Jean-Claude Simonde de Sismondi, *Nouveaux Principes d'économie politique*, Paris, Delaunay, 1819 (2 volumes).

7. G. Friedmann, *op. cit*, p. 72 ; Harry Braverman, *Travail et capitalisme monopoliste* (1974), Paris, Maspero, 1975, p. 70.

8. P.-É. Lemontey, *op. cit.* ; J.-C. Simonde de Sismondi, *op. cit.* ; J. Michelet, *Le peuple* (1846), Paris, Garnier-Flammarion ; P. Janet, « L'instruction primaire au point de vue psychologique », *Revue des deux mondes* du 1er janvier 1879, p. 42 ; H. Braverman, *op. cit.*

9. P. Naville, « Nouvelles recherches sur la division du travail », *Cahiers d'études de l'automation et des sociétés industrielles*, n° 3, 1962, p. 7-18. Friedmann répliqua dans *Sociologie du travail* : « Proudhonien ? Optimiste ? », n° 4, 1962, p. 395-399. L'article de Naville est repris en substance dans le chapitre 6 de *Vers l'automatisme social ?,* Paris, Gallimard, 1963, p. 106-120, mais sans la critique explicite de Friedmann.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

prennent pas tel quel leur travail aux hommes ; elles font autre chose. En conséquence aussi, le travail des hommes dans les unités machinisées et *a fortiori* automatisées n'est pas le reliquat de ce que la machine n'a pu prendre en charge ; c'est une composition technique et sociale nouvelle. Ainsi, pour Naville, l'erreur de Friedmann et de ses disciples était d'en rester à une observation isolée du poste de travail, jaugé du point de vue de son degré de « décomposition », au lieu de penser de façon connexe la dynamique technique de l'automation et la dynamique sociale du salariat.

Dans cet article, je vais prendre le problème autrement, mais retrouver *in fine* les conclusions de Naville. L'étude du texte de Lemontey permet en effet de remonter à la source de la rhétorique de la « déqualification », récurrente dans la sociologie du travail depuis Friedmann. Le résultat de l'enquête est instructif et corrobore assez largement la critique navillienne de Friedmann. En effet, dans l'ombre de la critique de la théorie de la division du travail de Smith menée par Lemontey, se joue bien une interrogation confuse sur la forme salariale. Or, tel était précisément le point aveugle de la théorie smithienne de la division du travail. De Karl Marx à Stephen Marglin[10], les critiques de Smith lui ont en effet reproché, non sans raison, de confondre la division « technique » ou « parcellaire » du travail avec sa division « sociale », en « métiers », celle qui avait été vantée depuis Platon. Prise à la lettre, une telle critique nous ramène à la posture de Proudhon que critiquait Naville, puisqu'elle conduit à réifier une prétendue unité du « métier » dont on ne voit pas comment on pourrait l'identifier. Quel est en effet le degré de division du travail qui fournit une tâche « pleine » ? Pourquoi serait-ce fabriquer entièrement une épingle à partir d'un fil, et non fabriquer aussi le fil lui-même, le fer de ce fil, etc. ? Mais la critique de Marx recèle une autre dimension : la première forme de division du travail relie les producteurs par le marché des produits : c'est la pure société marchande idéalisée par Smith[11], celle que Marx désignera par l'expression de « société marchande

10. S. Marglin, « Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. À quoi servent les patrons ? », *in* André Gorz (sous la dir. de), *Critique de la division du travail*, Paris, Point-Seuil, 1973.

11. Notons bien que Smith a par ailleurs clairement conscience du fait salarial qu'il analyse dans les chapitres suivants de son ouvrage. Pour lui, ce pur échange des produits du travail, où, selon son célèbre exemple, « un castor vaut deux daims » parce que sa chasse exige deux fois plus de temps, ne vaut que dans « l'état primitif des sociétés », avant que la terre et le capital ne soient appropriés. Dès lors qu'il faut extraire du produit du travail la rente de la terre et le profit du capital, le travailleur ne reçoit plus qu'un *salaire* (*wages*), qui n'est pas fonction de la valeur de son produit mais de la confrontation entre l'offre et la demande de travail. Mais ce fait salarial est occulté dans la théorie de la division du travail qui cherche au contraire à faire saisir la généralité du phénomène comme moteur du progrès des sociétés grâce à l'institution marchande. Marx à certains égards ne procédera pas autrement en définissant la « valeur-travail » dans le cadre de la « société marchande simple », où n'existe qu'un marché des produits. C'est ultérieurement dans son analyse qu'il introduit le marché du travail (de la « force de travail » selon son expression), soit l'institution salariale.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

simple », celle à laquelle visera encore Proudhon dans sa conception d'un marché des producteurs libéré de l'agiotage capitaliste ; la seconde forme en revanche suppose le lien salarial et la présence d'un dirigeant organisateur qui distribue les tâches et surveille le travail accompli[12]. Ainsi, entre ces deux formes de division, et indépendamment de toute conception substantielle du « métier complet », la différence est bien dans la présence ou non d'une médiation salariale entre le travailleur et son produit.

L'étude du texte de Lemontey permet ainsi de mettre en évidence la difficulté de la tradition de la sociologie du travail à prendre en considération pour lui-même le fait salarial. La caricature qui a été faite, de Lemontey à Braverman, du travail de « pure » exécution masque la difficulté à rendre compte simultanément de la situation de subordination que constitue par essence le travail salarié et du fait que pour autant, le travail ne peut en lui-même être réduit à cette domination, qu'il exige pour être mené à bien des ressources et une volonté propres au travailleur[13]. Pour le dire autrement, le travail n'est jamais « pure exécution », car alors, comme l'ont souligné nombre d'auteurs, une machine y pourvoirait aisément. Si dominé, si exploité, si simplifié soit-il, il exige la mise en œuvre de la volonté du sujet travaillant, de son intentionnalité. Avant de reprendre ce débat dans la quatrième section de ce texte, je vais présenter la vie et l'œuvre oubliées de Lemontey, puis analyser son texte de 1801 sur la division du travail que l'on vient de lire.

Pierre-Édouard Lemontey (1762-1826), un voltairien de la Révolution à la Restauration

Fils d'un épicier lyonnais, Pierre-Édouard Lemontey est né à Lyon le 14 janvier 1762[14]. Par ses origines géographiques et sociales, il peut être

12. Il est significatif à cet égard de voir que le fondateur du néo-institutionnalisme américain, Oliver Williamson, ait jugé utile de revenir lui aussi à Smith et à ses épingles et de débattre sur ce point avec les radicaux S. Marglin et H. Braverman – *cf. Les institutions de l'économie* (1985), chapitre 9, Paris, Interéditions, 1994. Il s'agit en effet pour lui de définir la productivité propre de la hiérarchie et de l'organisation afin d'expliquer l'existence de la forme « entreprise », contradictoire avec le principe de l'optimum économique marchand tel qu'il est pensé par la théorie économique libérale depuis Smith. Sans doute l'entreprise génère-t-elle des « coûts d'organisation », mais ceux-ci doivent être mis en balance avec les « coûts de transaction » sur le marché.

13. Voir F. Vatin, « Contrainte productive et contrainte salariale », à paraître *in* F. Vatin (sous la dir. de), *Le salariat. Histoire, théorie et formes*, Paris, La Dispute, 2006.

14. Sur la vie et l'œuvre de Lemontey, voir la notice de Barante in *Biographie universelle ancienne et moderne* (sous la direction de Michaud), tome 24 de la nouvelle édition, Paris-Leipzig ; notice (anonyme) *in* P. E. Lemontey, *Œuvres*, Paris, Sautelet, Brissot-Thivars et Mesnier, 1829, tome 1 ; *Biographie universelle* par F. X. Feller, nouvelle édition par M. Pérennès, Paris, Gonthier, 1834 ; Vapereau, *Dictionnaire universel des littératures*, Paris,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

rapproché de Jean-Baptiste Say, né seulement cinq ans plus tard dans la même ville[15]. Reçu au barreau de Lyon en 1782, il se lance dans l'activité littéraire et remporte deux prix à l'académie de Marseille, le premier en 1785 pour un éloge de l'érudit provençal Nicolas Peiresc, le second en 1789 pour un éloge du navigateur britannique James Cook[16].

La révolution de 1789, dans les premières années de laquelle Lemontey joue un rôle de premier plan curieusement oublié, marque une première rupture dans sa vie. En réponse à la brochure d'un commerçant lyonnais, Andrieux-Poulet, il publie alors un pamphlet en faveur de la représentation des protestants aux états généraux[17]. C'est ensuite lui qui fut chargé de rédiger le cahier de vœux de l'assemblée du tiers état lyonnais. Membre du Comité provisoire de sa ville, il écrit en son nom une adresse au roi pour demander le rappel de Necker. Il est alors nommé substitut du procureur de Lyon et est élu à l'Assemblée législative, où il siège parmi les constitutionnels modérés et dont il devient, en 1791, le président. Ses interventions politiques de l'époque dressent le portrait d'un révolutionnaire de 1789 bientôt débordé par la radicalisation des affrontements et l'entrée dans la guerre civile[18]. S'il inclina du côté de la tolérance en ce qui concerne les émigrés et s'inquiéta de la désignation des jurés par des assemblées électives qui pouvaient être animées de « l'esprit de parti », il se montra en revanche rigoureux envers les prêtres réfractaires et proposa de leur retirer la pension promise par la loi pour l'appliquer au secours des indigents[19].

Lemontey quitte Paris après l'insurrection du 10 août 1792, qui marque la fin de la monarchie constitutionnelle. À ses dires, il participe avec son

---

Hachette, 1876 ; Franqueville, *Le premier siècle de l'Institut de France*, Paris, Rothschild, 1895, tome 1, p. 197 ; Ludovic Frobert, « Pierre-Édouard Lemontey », *in* Ludovic Frobert, André Tiran et Jean-Pierre Potier, *Économistes en Lyonnais, en Dauphiné et en Forez*, Institut des sciences de l'homme, Lyon, 2000, p. 188-195, ainsi que « Pierre-Édouard Lemontey et la critique de la division du travail », *Économies et société,* « Histoire de la pensée économique », novembre-décembre 2001, p. 1735-1757.

15. Sur la biographie de Jean-Baptiste Say, voir l'introduction d'André Tiran et Emmanuel Blanc *in* Jean-Baptiste Say, *Œuvres morales et politiques*, Paris, Economica, 2003.

16. Ces deux éloges sont reproduits dans le tome III des *Œuvres complètes* : *Éloges, notices historiques et littéraires*, p. 91-144 et 145-228.

17. *Du droit des non-catholiques aux états généraux*, Lyon, 1789.

18. Il publie en 1790 deux brochures juridico-politiques, *Réflexions sur les devoirs des conseils des accusés* et *Avis à un citoyen qui doit concourir à l'élection des juges*, qui sont reproduites dans les éditions de 1801 (p. 255-264 et p. 265-282) et 1816 de *Raison, Folie*, mais pas dans celle des *Œuvres complètes*, *op. cit.*, 1829. Il se livre par ailleurs à la satire dans une série de brochures : *L'observateur féminin par Madame de Verte-Allure*, suivi de *L'Étoile du Matin ou les petits mots de Madame de Verte-Allure, ex-religieuse*, 6 numéros dont les deux premiers sont datés des 15 et 18 mars 1790, ainsi qu'*Au diable les jureurs*, également signée de Madame de Verte-Allure.

19. Voltairien dans l'âme, il demeurera fondamentalement anticlérical et, en 1816, se prononcera contre le retour des Jésuites (voir l'avertissement de l'édition de 1816 de *Raison, Folie*, *in Œuvres*, tome 1, p. 19).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

frère Thomas à la révolte de Lyon au printemps 1793 ; s'il en réchappe, son frère est exécuté au cours de la terrible répression qu'exercèrent les Montagnards[20]. Il s'exile alors en Suisse et ne revient qu'en 1795 à Lyon où il est nommé administrateur du district. S'il se préoccupe de la restitution de leurs biens aux émigrés, il prêche en revanche la modération alors que se répand la « Terreur blanche ». À la carrière politique qui s'ouvrait à lui, il préfère la carrière littéraire et s'installe à Paris en 1797. Il y fait donner plusieurs opéras qui ont du succès, dont *Palma ou le voyageur en Grèce*, qui représente les vandales révolutionnaires sous les traits des antiques barbares. Il se fait aussi attribuer quelques prébendes : administrateur des droits réunis en 1798, il est nommé par Fouché chef du bureau de l'imprimerie et de la librairie en 1801, puis en 1804 censeur des ouvrages dramatiques.

Sa carrière littéraire proprement dite se déroule donc sous le Consulat et l'Empire et dans les premières années de la Restauration. Son principal succès littéraire fut *Raison, folie, petit cours de morale mis à la portée des vieux enfants*, recueil de satires diverses qui connut deux éditions l'année de sa publication en 1801[21]. Il poursuivit dans la même veine en 1803 avec ses *Récits d'une séance des observateurs de la femme*, ouvrage qui marque son allégeance à Napoléon Bonaparte, l'année même où celui-ci rompait avec les Idéologues qui avaient contribué à le porter au pouvoir[22]. *Irons-nous à Paris ? Ou la famille du Jura* (1804), *La vie du soldat français* (1805) sont explicitement écrits à la gloire de l'Empire. Il assume apparemment sans gêne ces textes de circonstances : « Ces minces écrits lui semblaient des nécessités de sa position, des devoirs du chef de bureau, plutôt que des œuvres littéraires. Il n'en gardait pas moins sa liberté d'esprit, ses habitudes de raillerie à demi-voix ; il se dédommageait par des épigrammes de sa docilité officielle[23]. » Parallèlement, il se lance dans des études historiques sur le XVIII^e^ siècle pour la réalisation desquelles il obtient une pension de 6 000 francs.

La chute de Napoléon entraîne la semi-disgrâce de Lemontey. Il perd certains de ses emplois, moins semble-t-il pour des raisons politiques que par mesure d'économie, mais reste censeur des théâtres. Il ne tarde pas toutefois à manifester son allégeance au nouveau régime avec *l'Enfant de l'Europe ou le dîner des libéraux à Paris en 1814*. Il publie en 1818 son *Essai sur l'établissement monarchique de Louis XIV*, qui lui vaut son élection le 25 février 1819 à l'Académie française, où il fait l'éloge de l'abbé

20. Il note à propos d'une pièce de poésie intitulée *L'amour de son pays* que « cette pièce et la suivante furent composées pendant l'émigration de l'auteur qui, ayant porté les armes dans l'insurrection royale de la ville de Lyon, en 1793, fut proscrit par les vainqueurs et perdit sur l'échafaud une partie de sa famille » (*Œuvres complètes*, tome 1, p. 353).

21. La première édition en est signée « P. E. L. », Paris, Deterville, an IX-1801.

22. Autrement dit, pour poursuivre la biographie croisée de Lemontey et de Jean-Baptiste Say, Lemontey fait acte d'allégeance à Napoléon quand Say rompt avec Bonaparte.

23. Barante *in* Michaud, *op. cit.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Morellet, notice reproduite dans l'édition des *Mémoires* de celui-ci[24] en 1821. Il poursuit ses travaux historiques par une *Histoire de la Régence et de la minorité de Louis XV jusqu'au ministère du cardinal de Fleury*, qui ne fut publié que de façon posthume, en 1832, en raison d'un différend avec le chef des Archives étrangères, où il avait réuni sa documentation. Le travail historique de Lemontey est reconnu pour son originalité ; il marque, avec l'utilisation systématique des archives, l'entrée dans l'historiographie moderne. Il manifeste par ailleurs un intérêt certain pour l'économie politique et la science administrative : « Les matières d'administration sont traitées avec soin ; les opérations de Law ne sont peut-être pas expliquées assez complètement ; mais les effets de cette crise de nos finances sur les mœurs, sur le commerce, sur l'industrie sont très bien décrits » (*idem*).

Parallèlement, Lemontey contribue au cours de cette période aux organes d'opposition que sont *Le Constitutionnel* et *La Minerve*. Politiquement, il se manifeste dans le camp des « modernisateurs philanthropes » de ces premières années de la Restauration. Ainsi, il fait remettre en 1819 à l'Académie française, sous le voile de l'anonyme, une médaille d'or de la valeur de 1 200 francs, pour un prix de poésie sur les *Avantages de l'enseignement mutuel*[25]. La même année, la caisse d'épargne de Paris publie un petit ouvrage de propagande de sa composition en faveur de l'épargne populaire : *Des bons effets de la caisse d'épargne et de prévoyance ou les trois visites de M. Bruno*, opuscule réédité en 1821, 1832, 1833 et 1839. La santé de Lemontey s'altère à partir de 1825 et il meurt à Paris le 26 juin 1826. Son éloge est fait par Joseph Fourier dans la séance de l'Académie française du 17 avril 1827.

Lemontey a été vite oublié de l'histoire politique comme de l'histoire littéraire. En 1876, Vapereau se montre très dur à l'égard de l'écrivain : « Parmi les ouvrages de Lemontey, plusieurs ont de la finesse d'observation, une verve mordante, malgré la lourdeur ordinaire du style et le manque de grâce. Dans l'histoire, il conserve une amertume de pensée et une rudesse d'expression qui donne l'apparence de la satire à l'exposition de la vérité[26]. » Mais aussi à l'égard de l'homme, public et privé : « Sous la Restauration, il écrivit dans *le Constitutionnel* et *la Minerve*, sans rien perdre de ses attaches officielles, faisant tort, par sa faiblesse de caractère et sa réputation d'avarice, à sa juste renommée d'écrivain » (*ibidem*). Le jugement plus ancien

24. P.-É. Lemontey, *Mémoires de l'abbé Morellet sur le XVIII^e siècle et sur la Révolution*, Paris, Ladvocat, 1821.

25. Cette doctrine pédagogique d'inspiration anglaise est promue par la Société pour l'instruction élémentaire, créée en mars 1815 par l'*intelligentsia* libérale (au sens large) des débuts de la Restauration ; elle ne tarde pas à faire l'objet des foudres de la réaction « ultra ». Voir Maurice Gontard, *L'enseignement primaire en France de la Révolution à la loi Guizot (1789-1833). Des petites écoles de la monarchie d'Ancien Régime aux écoles primaires de la monarchie bourgeoise*, thèse, Lyon, 1959, p. 273 *sq.*

26. Vapereau, *op. cit.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

de Barante est moins hostile, mais pas fondamentalement différent ; sur la forme littéraire d'abord : « Peut-être les lecteurs d'aujourd'hui ne confirmeraient-ils point entièrement ce succès [celui de *Raison, Folie*…] […] La plaisanterie de Lemontey a, il est vrai, une sorte de couleur philosophique qui rappelle, par la forme seulement, la manière de Swift et de Voltaire, mais elle ne pénètre pas au fond des choses ; elle ne provient pas d'une pensée générale ; ce sont des moqueries de société qui ne sont pas à l'usage des générations nouvelles[27] » ; sur sa personnalité, sa faiblesse morale et son avarice ensuite : « Le repos, la sécurité, une distraction douce et facile, une sorte de sybaritisme moral : telle était la vie comme il l'entendait. […] Il passait pour fort avare, ce qui était probablement injuste ou exagéré, car on lui avait vu donner 1 200 francs pour un prix destiné à la meilleure pièce de vers sur l'enseignement mutuel. Quoi qu'il en soit, ses amis le blâmaient de prendre si peu de soin de lui-même, de ne point avoir de domestique pour le servir, de ne point appeler de médecin » (*ibidem*).

Mais, à la différence de Vapereau, Barante sait rendre compte avec finesse de la sincérité et même d'une certaine grandeur morale qui se cache derrière l'indiscutable opportunisme politique de Lemontey, qui servit sans scrupules tous les régimes successifs, de son retour en France en 1795 à sa mort en 1826 : « Dès lors [son arrivée à Paris en 1797], il mena une vie très douce et fort à son goût. Son revenu était plus que suffisant pour ses habitudes parcimonieuses, dont aucune vanité de dépense ne le détournait jamais. Les emplois qui lui avaient été donnés ne lui imposaient aucune responsabilité, ne donnaient nulle occasion de prononcer son nom, si bien qu'il en résultait pour lui une sorte d'indépendance qui ne se manifestait que dans les conversations intimes et dans les salons de bonne compagnie, où il n'avait aucune méfiance. Épicurien par ses opinions, passablement cynique dans son langage et ses habitudes, il était d'une société douce et facile, sans nul sentiment de malveillance, d'envie, ni d'hostilité » (*ibidem*).

Barante a, à notre sens, parfaitement perçu le personnage. Révolutionnaire de 1789, Lemontey était par-dessus tout resté un homme du XVIII^e^ siècle, un voltairien égaré dans la société post-révolutionnaire : « Il avait dans sa jeunesse adopté les opinions qui avaient commencé la Révolution ; il avait eu en horreur, en dégoût, les saturnales révolutionnaires. Le despotisme ne lui plaisait point ; mais il était avant tout un véritable enfant du XVIII siècle ; et comme le régime impérial, tout absolu qu'il pouvait être, laissait tranquillement subsister les habitudes et la tradition de la société française, telles que la Révolution les avait modifiées, ce gouvernement lui convenait par beaucoup de points. Autant que le comportait son caractère doux et bien-

27. Barante, *op. cit.* Prosper Brugière, baron de Barante (1782-1866), littérateur et homme politique, faisait partie du groupe des « doctrinaires », libéraux favorables à la monarchie constitutionnelle, que le raidissement du régime de la Restauration poussa de plus en plus clairement dans l'opposition.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

veillant, il était, mais d'une manière générale, aigre et sarcastique contre l'aristocratie et l'ancienne monarchie ; il avait contre le clergé et l'autorité religieuse tous les préjugés intolérants de la littérature voltairienne. Avant tout il aimait l'ordre qui garantit la sécurité[28]. »

Lemontey n'a pas manqué de lecteurs en son temps. *Raison, folie* est réédité en 1816 et ses *Œuvres complètes* (très partielles en fait) font l'objet d'une édition en cinq volumes en 1829. Il a inspiré un genre de satire politique et sociale qui fleurit au XIXe siècle, de *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale* de Louis Reybaud à *Bouvard et Pécuchet* de Gustave Flaubert en passant par certains romans de Balzac. Car la réputation de cet auteur aujourd'hui oublié fut en son temps grande ; Stendhal a ainsi pu écrire en 1838 dans ses *Mémoires d'un touriste* : « Lyon, ville de cent soixante-dix mille habitants, n'a produit que deux hommes : Ampère et Lemontey[29]. » Mais le temps fait le tri dans la satire, plus que partout ailleurs, entre ce qui atteint l'universalité et ce qui reste étroitement marqué par son temps. Ce n'est pas l'art du verbe ni l'intelligence des situations qui manquent à Lemontey. Mais il n'est pas parvenu à créer un monde et des personnages capables de lui survivre durablement.

Dans cette œuvre disparue des mémoires, un texte a curieusement survécu, non dans la tradition littéraire proprement dite, mais dans celle des économistes et des sociologues : « Influence morale de la division du travail, considérée sous le rapport de la conservation du gouvernement et de la stabilité des institutions sociales », article d'une vingtaine de pages nerveuses, mordantes et pourtant fort sérieuses. En effet, comme on l'a vu, ce texte anticipe la critique de l'économie politique anglaise qui se développe en France après l'édition en 1819 des *Nouveaux Principes* de Sismondi. Mais surtout, il pose, contre l'économie politique, un cadre sociologique d'analyse dont rend compte l'expression d'« influence *morale* ». Comme tel, il fournit la matrice de la critique sociologique du travail d'usine tout au long des XIXe et XXe siècles.

De la pensée contre-révolutionnaire à la critique du travail industriel

Lemontey ne cache pas l'inspiration contre-révolutionnaire qui présida à l'écriture de son texte sur la division du travail : « Ce morceau fait partie d'un

28. *Ibidem*. Voir ce qu'en disait Lemontey lui-même en 1816 : « Vous avez courtisé une certaine liberté dont votre indulgence a parfois encouragé l'inconduite. J'aime aussi la liberté ; mais si la vôtre est volage et tracassière, ce n'est pas la mienne. La liberté que j'aime subsiste par les lois, et par les lois stables qui sont le privilège des monarchies » (« Avertissement » à la réédition de *Raison, Folie*, *in Œuvres*, tome 1, p. 16).

29. Stendhal, *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, p. 123.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

ouvrage intitulé : *Des moyens conservateurs en politique*, dont je recueillais les matériaux tandis que le génie de la destruction couvrait la France de ruines. J'ai un peu imité le matelot, qui oublie dans les ports les vœux qu'il faisait dans la tempête. Je me suis moins hâté de parler de principes conservateurs, lorsque j'ai vu toute la nation y revenir d'elle-même. » *Raison, folie* n'est publié qu'en 1801. Mais rappelons que Lemontey s'était exilé en Suisse de 1792 à 1795. C'est là qu'il a dû lire les auteurs contre-révolutionnaires et que probablement, il conçut son ouvrage politique resté inédit (et dont il est probable qu'il est en fait resté inachevé). On peut supposer que le texte sur la division du travail fut pour l'essentiel écrit à ce moment.

Quand, en 1816, Lemontey réédite *Raison, folie*, il fait valoir qu'en 1801 encore, il ne pouvait exprimer ses idées que sous l'apparence de la satire : « Je voudrais, avec le moins de vanité possible, faire entendre que, lorsque le recueil de *Raison et Folie* parut la première fois, la France ressemblait encore à un club d'assez *mauvais garçons*. La sagesse avait besoin, pour s'y introduire, des ruses de *Maître François Rabelais*[30] […] ». Le texte sur la division du travail n'est en effet pas la seule pièce du recueil à portée éminemment politique. Il faut le rapprocher notamment d'une esquisse postérieure sur l'Angleterre, présentée sous la forme de *Quelques souvenirs de voyage d'une Française en Angleterre au commencement du XIXe siècle*[31], où l'on trouve la même critique de la civilisation marchande qui caractériserait la Grande-Bretagne. Citons ce passage du meilleur style de Lemontey : « Le voleur calcule la chance du gibet ; le voyageur calcule la chance du pistolet ; et de ces deux opérations de l'esprit résulte une prime que l'un reçoit avec politesse, et que l'autre paie sans difficulté. Ailleurs le voleur est un homme d'armes ; ici c'est un homme d'affaires[32]. »

Dans sa nouvelle introduction de 1816, Lemontey développe explicitement la critique de la civilisation industrielle anglaise :

> « Maîtresse du monde, la Grande-Bretagne s'est appropriée des richesses énormes qu'elle multiplie par un mouvement sans fin. Ses revenus égalent les capitaux d'autres puissances. Londres renferme une nation, et des entreprises colossales n'effraient pas les simples citoyens. Que penser d'un pays où l'on trouve en magasin des chemins de fer de plusieurs lieux d'étendue à vendre et à louer, et où tant de canaux de navigation ont été creusés par des particuliers, que déjà plusieurs restent oisifs. De même que le Créateur manifeste sa puissance dans le ciron comme dans l'éléphant, l'industrie anglaise passe des productions gigantesques à des milliers d'inventions presque imperceptibles. Sa puérile mécanique en a consacré un grand nombre aux moindres actes

30. P.-É. Lemontey, *Œuvres*, tome 1, p. 1 (« Avertissement » de l'édition de 1816).

31. Ce texte, absent de l'édition de 1801, est ajouté dans l'édition de 1816 de *Raison, folie* ; il est reproduit p. 219- 263 du tome 1 de l'édition des *Œuvres*.

32. P.-É. Lemontey, *op. cit.*, p. 227. Plus sérieusement on trouve dans le même texte, p. 252 : « On ne saurait nombrer tous les établissements de secours public et d'humanité qui se multiplient chaque jour par des souscriptions volontaires. »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

> de la vie commune, telles que déboucher des bouteilles, tailler des plumes, manger du fromage, etc. Cet empressement du génie britannique à substituer partout la matière à l'homme, conviendrait à une nation de paralytiques et de *manicrocs*[33] dont l'emploi serait moins de vivre que d'assister à la vie des machines. Mais autant l'Angleterre s'est avancée dans la prospérité économique, autant elle a rétrogradé dans ses principes politiques […] La révolution n'a pas été moins vive dans les mœurs[34] […] »

Tout le texte de 1801 doit être interprété dans cet esprit de critique de la civilisation marchande et industrielle incarnée alors par l'Angleterre[35]. C'est ce qui fait l'étonnante modernité du texte, ou, peut-être plutôt, l'archaïsme de la critique récurrente encore aujourd'hui d'une société « moderne » qui tournerait le dos à l'humanisme civilisateur au profit d'un culte de l'efficience, de la puissance machinique et de la raison désincarnée. Une telle critique de la modernité n'a en effet pas cessé en France depuis deux siècles, même si la référence au modèle anglais, celui de la première moitié du XIXe siècle, a été tour à tour remplacée par une référence au modèle allemand, après le désastre de Sedan, puis américain, après la Première Guerre mondiale et enfin japonais à partir des années soixante-dix. Comme ses nombreux successeurs, Lemontey assoit sa critique des faits, celle d'une économie vénale qui corrompt les mœurs, sur une critique de la théorie qui en rend compte : l'économie politique, science abstraite qui prétend ramener les phénomènes sociaux à la sécheresse du calcul et fait de l'homme un « moyen » :

---

33. P.-É. Lemontey précise : « C'est le nom que portent en France les invalides grièvement mutilés ».

34. Ici Lemontey ajoute une note qui renvoie à « De l'Angleterre et des Anglais », opuscule publié en 1815 par Jean-Baptiste Say après un voyage en Angleterre (repris *in* J.-B. Say, *Cours d'économie politique et autres écrits*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 49-80) : « Pendant un séjour récemment fait en Angleterre, M. J.-B. Say a remarqué combien l'interruption des communications avec le continent avait corrompu le goût dans les manufactures qui tiennent aux arts du dessin. Une foule d'insulaires des deux sexes est venue à Paris confirmer le jugement de ce savant observateur par la caricature de leurs vêtements. Les annales du ridicule n'avaient jamais rien transmis d'aussi grotesque […] »

35. En 1819, Sismondi tient un discours comparable sur l'Amérique sous un titre qui semble bien renvoyer à Lemontey, « Influence morale de la concurrence universelle, amour désordonné du gain » (table des matières analytique) : « Mais la conséquence la plus remarquable de l'accroissement si rapide de la population et de la richesse en Amérique, et de la tendance de toutes les institutions sociales à redoubler encore cette rapidité, c'est l'influence qu'a eue cette folle enchère universelle sur le caractère moral des habitants. La partie stationnaire de la nation, la partie conservatrice des anciennes habitudes, en a été totalement retranchée : il n'y a aucun Américain qui ne se propose un progrès de la fortune, un progrès rapide. Le gain à faire est devenu la première préoccupation de la vie ; et, dans la nation la plus libre de la terre, la liberté elle-même a perdu son prix, comparée au profit. L'esprit calculateur descend jusqu'aux enfants, il soumet à un constant agiotage les propriétés territoriales ; il étouffe les progrès de l'esprit, le goût des arts, des lettres et des sciences ; il corrompt jusqu'aux agents d'un gouvernement libre, qui montrent une avidité peu honorable pour les places, et il imprime au caractère américain une tache qu'il ne sera pas facile d'enlever » (Sismondi, *op. cit.*, tome 1, p. 430-431).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

> « Nous sera-t-il possible d'examiner quelle doit être l'influence morale d'un principe aussi énergique ? Les esprits accoutumés à compter plus qu'à sentir, et à ne voir le bonheur d'un peuple que dans l'inventaire de ses richesses, auront peine à comprendre l'utilité d'une pareille recherche. L'orgueil de tout soumettre au calcul a jeté dans les institutions une profonde sécheresse. L'homme n'a plus été considéré comme un but, mais comme un moyen ; et, le jour, où il fut évalué en argent, toute morale administrative s'anéantit[36]. »

À cette science morte du social, Lemontey entend substituer une science vivante, qui prend en considération le « cœur humain » et qu'on peut sans trop d'anachronisme interpréter comme une « sociologie » au sens que l'on donne aujourd'hui à ce mot[37] : « L'homme d'État qui n'y [au calcul] joindra pas la connaissance du cœur humain et la prévoyance du jeu des passions, restera en politique ce que sont dans les arts ces imitateurs glacés qui n'ont jamais représenté que la nature morte[38]. » Mieux, il fournit une illustration de cette nouvelle méthode en donnant en exemple deux mémoires présentés par Talleyrand[39] à la seconde classe de l'Institut en 1797. Il n'est pas inintéressant à cet égard de nous arrêter sur l'introduction du premier de ces mémoires, où Talleyrand expose sa conception d'une science sociale « positive » fondée sur le recueil systématique des faits[40] :

> « Il n'est pas de science plus avide de faits que l'économie politique. L'art de les recueillir, de les ordonner, de les juger, la constitue presque tout entière : et, sous ce point de vue, elle a peut-être plus à attendre de l'observation que du génie ; car arrive le moment où il faut tout éprouver, sous peine de ne rien savoir ; et c'est alors que les faits deviennent les vérificateurs de la science,

---

36. Il appelle joliment les économistes « ces écrivains calculateurs ». Et plus loin : « En général, depuis que la finance est aussi devenue une science, l'économie publique et particulière s'occupe beaucoup plus de l'argent que de la vie des hommes. »

37. Le mot de « sociologie » fut créé par Auguste Comte en 1839 dans sa 50e leçon du *Cours de philosophie positive*. On sait maintenant que Comte n'avait en fait pas été le premier à utiliser ce terme que Jacques Guilhaumou a trouvé dans les manuscrits d'Emmanuel Sieyès actuellement en cours de parution (*cf.* Jacques Guilhaumou, *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé, 2002). Il n'est donc pas illégitime de l'évoquer à propos d'auteurs de la génération révolutionnaire.

38. Voir le texte de Lemontey.

39. Talleyrand, « Mémoire sur les relations commerciales des États-Unis avec l'Angleterre » et « Essai sur les avantages à retirer des colonies nouvelles dans les circonstances présentes ». Ces deux mémoires sont publiés dans les *Mémoire de l'Institut national des sciences et des arts. Sciences morales et politiques*, tome II, fructidor, an VII (août 1799), p. 85-106 et p. 288-301.

40. Le terme de « sciences positives » est présent chez Talleyrand, dans un contexte qui évoque les *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim (Paris, Champs-Flammarion, 1893/1988) : « Concluons : pour parvenir à la preuve complète du fait que j'avais avancé sur les relations des Américains avec la Grande-Bretagne, il a fallu repousser les vraisemblances, écarter les analogies ; donc, dans les sciences positives surtout, il importe, sous peine de graves erreurs, de se défendre de ce qui est probable » (*op. cit.*, p. 105).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

> après en avoir été les matériaux. Toutefois il faut se garder de cette manie qui voudrait toujours recommencer les expériences, et ne jamais rien croire, pour avoir le droit de tout ignorer ; mais on ne doit pas moins repousser cette témérité, qui, dédaignant tout ce qui est positif, trouve plus commode de deviner que de voir. Que faut-il donc ? Unir sans cesse les produits de l'observation à ceux de la pensée ; admettre, sans doute, les résultats que donnent certains faits généraux bien constants, bien d'accord, et vus tout entiers ; mais en même temps savoir appeler dans les nouvelles questions, et même dans les profondeurs de quelques-unes des plus anciennes, les secours de faits nouveaux ou nouvellement observés. Il faut se défendre des premiers aperçus, ces axiomes de la paresse et de l'ignorance ; et enfin se défier beaucoup de ces principes ambitieux qui veulent tout embrasser ; ou plutôt, corrigeant l'acception d'un mot dont on a un temps abusé, n'appeler du nom de *principe* que l'idée première dans l'ordre du raisonnement, et non l'idée générale ; que ce qui précède, non ce qui domine[41]. »

Cette entrée en matière sert à Talleyrand à introduire une analyse « sociologique » des relations des États-Unis et de l'Angleterre. Il entend montrer en effet la proximité profonde de ces deux pays, fondée notamment sur la communauté linguistique, et cela malgré la guerre qui les a récemment opposés : « Ainsi les inclinations, ou, si l'on veut, les habitudes, ramènent sans cesse les Américains vers l'Angleterre : l'intérêt bien plus encore ; car la grande affaire, dans un pays nouveau, est incontestablement d'accroître sa fortune[42]. » Dans le prolongement de la voie ouverte par Talleyrand, Lemontey pense aussi que les faits économiques sont justiciables d'une analyse « morale », et c'est en ces termes qu'il entend traiter de la division du travail. Il ne récuse pas l'analyse de Smith : il entend la compléter par d'autres considérations. En effet, selon un point de vue que popularisera notamment au XX^e^ siècle Karl Polanyi, il est convaincu que la société court à sa perte si elle est soumise au règne exclusif de l'économie calculatrice[43].

Lemontey construit son exposé en trois paragraphes. Il distingue en effet trois registres de l'« influence morale de la division du travail » : celle qu'elle a « sur les agents qu'elle emploie », mais aussi, « sur les agents qu'elle réforme » (*i.e.* qu'elle met au chômage), et enfin, « sur le corps de la nation ». C'est le premier de ces trois arguments qui est le plus connu, car sa formule selon laquelle « c'est un triste témoignage à se rendre que de n'avoir jamais levé qu'une soupape, ou de n'avoir fait jamais que la dix-huitième partie d'une épingle » a été reprise par ses nombreux

41. Talleyrand, *op. cit.*, p. 86. Citons sur ce point la réflexion de Lemontey sur la postérité des physiocrates qui figure dans son éloge de Morellet : « Cette prétendue secte donna le jour à deux sciences positives, dont l'une s'établit en Allemagne sous le nom de statistique et l'autre en France sous celui d'économie politique ; l'étranger qui s'enorgueillit de leurs progrès ne peut leur contester une origine française » (*Œuvres*, tome III, p. 3-28, citation p. 10).

42. Talleyrand, *op. cit.*, p. 94.

43. Karl Polanyi, *La grande transformation* (1944), Paris, Gallimard, 1983.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

commentateurs ou plagiaires, conscients ou inconscients[44]. C'est Lemontey qui invente ainsi la figure rhétorique de l'« ouvrier-machine », reprise par Sismondi en 1819, par Michelet en 1846, et plus tard au cœur de la critique du travail taylorisé au XXe siècle chez Georges Friedmann. Citons à cet égard Sismondi par l'intermédiaire duquel cette thématique romantique a irrigué la pensée moderne :

> « C'est par la variété des opérations que l'âme se développe ; c'est pour en faire des citoyens, qu'une nation veut avoir des hommes, non pour en faire des machines à peu près semblables à celles que le feu ou l'eau font mouvoir. La division du travail a donné du prix à des opérations si simples que des enfants dès le plus bas âge en sont capables ; et des enfants, avant d'avoir développé aucune de leur facultés, avant d'avoir connu aucune des jouissances de la vie, sont condamnés en effet à faire mouvoir une roue, à tourner un robinet, à dévider une bobine. Plus de galons, plus d'épingles, plus de fils et de tissus de soie et de coton sont le fruit de cette grande division du travail ; mais à quel prix odieux ils ont été achetés, si c'est par le sacrifice moral de tant de milliers d'hommes[45]. »

Mais déjà Adam Ferguson écrivait en 1767 :

> « Il y aurait même lieu de douter si les aptitudes d'une nation croissent en proportion du progrès des arts. Plusieurs arts mécaniques n'exigent pas d'aptitudes particulières ; ils réussissent plus parfaitement, lorsqu'ils sont totalement destitués des secours du sentiment et de la raison ; et l'ignorance est la mère de l'industrie, aussi bien que de la superstition. La réflexion et l'imagination sont sujettes à s'égarer ; mais l'habitude de mouvoir le pied ou la main ne dépend ni de l'une ni de l'autre. Aussi celles qui réussissent le mieux sont-elles les manufactures où il est fait le moins appel à l'esprit, et dans lesquelles l'atelier peut être, sans grand effort d'imagination, considéré comme une machine dont les parties sont des hommes[46]. »

Il n'est donc pas étonnant que son ami Smith lui emboîte le pas dans le livre V de la *Richesse des nations*, en soulignant, comme plus tard Lemontey et Sismondi, le risque de l'affaiblissement de la conscience sociale d'une nation par les effets délétères de la division du travail :

> « Dans le progrès de la division du travail, l'emploi de la partie de loin la plus grande de ceux qui vivent de leur travail, c'est-à-dire de la grande masse du peuple, vient à se borner à un très petit nombre d'opérations simples, souvent à une ou deux. Mais l'intelligence de la plus grande partie des hommes est nécessairement façonnée par leurs emplois ordinaires. L'homme qui passe

44. Voir plus loin.

45. Sismondi, *op. cit.*, tome 1, p. 366-367.

46. A. Ferguson, « De la séparation des arts et des professions », *in Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), traduction française par M. Bergier, Paris, 1783, reprise par J.-P. Séris, *Qu'est-ce que la division du travail ? Ferguson*, Paris, Vrin, 1994, p. 58-65 (ici p. 62-63). Le passage est largement repris par Marx dans *Misère de la philosophie* (1847) *in* Marx, *Œuvres, Économie*, tome 1, Paris, Gallimard, 1965, p. 6-136 (ici p. 96).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

> toute sa vie à accomplir un petit nombre d'opération simples, dont les effets sont peut-être aussi toujours les mêmes ou presque, n'a point d'occasion d'employer son intelligence, ou d'exercer ses capacités inventives à trouver des expédients pour surmonter des difficultés qui ne se produisent pas. Il perd donc naturellement l'habitude d'un tel effort et devient généralement aussi bête et ignorant qu'une créature humaine peut le devenir. La torpeur de son esprit le rend non seulement incapable d'apprécier aucune conversation rationnelle ou d'y prendre part, mais encore de concevoir aucun sentiment généreux, noble ou délicat, et donc de former un jugement juste même sur de nombreux devoirs ordinaires de la vie privée. Il est totalement incapable de juger des grands et vastes intérêts de son pays ; et, à moins de ne pas ménager ses efforts pour le faire devenir autrement, il est de même incapable de défendre son pays en guerre. L'uniformité de la vie sédentaire corrompt naturellement le courage de son esprit, et lui fait considérer avec horreur la vie irrégulière, incertaine et aventureuse d'un soldat. Elle corrompt même l'activité de son corps, et le rend incapable d'employer sa force avec vigueur et persévérance dans d'autres emplois que celui auquel il a été destiné. Sa dextérité dans le métier particulier qui lui est propre semble de la sorte acquise aux dépens de ses vertus intellectuelles, sociales et martiales. Mais dans toute société améliorée et policée c'est là l'état dans lequel tomberont nécessairement les pauvres laborieux, c'est-à-dire la grande masse du peuple, à moins que le gouvernement ne s'efforce de le prévenir[47]. »

À ce peuple abâtardi par l'industrie, Smith oppose dans la suite de son texte « les sociétés qu'on appelle communément barbares, de chasseurs, de bergers, voire d'agriculteurs dans cet état rudimentaire de l'agriculture qui précède l'amélioration des manufactures et l'extension du commerce extérieur[48] ». Si Lemontey se garde bien de citer ces pages de Smith, on peut raisonnablement se demander s'il ne les a pas lues, tant il semble en suivre l'argumentaire. En effet, à l'ouvrier-machine, réputé interchangeable (« il peut être remplacé par le premier venu »), Lemontey oppose, comme Smith, le sauvage et le paysan. Mais, anticipant les analyses classiques de la sociologie du travail, il met aussi en exergue la figure de l'ouvrier professionnel, celui « qui porte dans ses bras *tout un métier* », ce qui lui confère une inaltérable indépendance. Sans doute ces derniers seraient, par leur nature indépendante, plus séditieux, mais cette indépendance même les rend inoffensifs : « Les hommes de métier, indépendants et voyageurs, seraient individuellement plus redoutables ; mais leur réunion les rend moins dangereux. Chacun d'eux est trop fier pour vouloir être le second dans une émeute ; il s'éloigne plutôt que d'obéir ; et c'est vraiment le cas où il n'y a point de sédition, parce qu'il y a trop de séditieux. » Inversement, l'ouvrier-

47. A. Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), traduction de Paulette Taieb, Paris, PUF, 1995, cinq volumes, tome IV, p. 877-878.

48. *Ibidem*, p. 878. Voir sur cette question l'étude suggestive de Christian Marouby, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Le Seuil, 2004.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

machine, l'« ouvrier-masse » ou « fordien » dira plus tard une sociologie inspirée de Gramsci[49], est d'autant plus dangereux qu'il est ignorant, borné et par nature pacifique, car « c'est au sein des troupeaux pacifiques que les vertiges font les plus grands ravages ».

Son analyse du chômage nous semble aujourd'hui banale. C'est oublier que ce texte précède d'une vingtaine d'années les *Nouveaux Principes* de Sismondi (1819) et les *Principes d'économie politique* de Malthus (1821). Or l'argument de Lemontey est celui-là même que développèrent ces deux auteurs : l'insuffisance de la demande solvable. La division du travail peut induire une création d'emploi dans la construction de machines d'une part, dans l'industrie de luxe née de l'accroissement de la richesse sociale d'autre part. Mais, selon lui, le compte ne saurait y être à terme : développée sans limite, la division du travail met à l'encan plus de bras qu'elle n'en mobilise. Il faut ainsi trouver le bon équilibre et, comme souvent, le critique de l'économie calculatoire se tourne vers le calcul : « Mais comment trouver ce point où le travail, trop divisé, s'atténue et se périt de lui-même, où la somme des salaires ne représente plus la subsistance de la population sans propriété ? […]. En jugeant d'après cette idée le terme où son influence devient dangereuse, il me paraît que la France ne l'a encore atteint dans aucune branche d'industrie, et que l'Angleterre a commencé à le dépasser dans quelques-unes. »

L'Angleterre toujours. C'est le modèle qui hante l'esprit de Lemontey. Le premier peut-être en France, il s'intéresse aux enquêtes sociales qu'on commence à mener dans ce pays[50] et est frappé de la corrélation entre le développement industriel et ce qu'on va bientôt appeler « le paupérisme[51] » :

---

49. Cette figure de l'« ouvrier-masse ». ou ouvrier « fordien » est développée dans trois ouvrages parus en 1979 : Alain Chenu et Danièle Bleitrach, *L'usine et la vie*, Paris, Maspero ; Benjamin Coriat, *L'atelier et le chronomètre*, Paris, Christian Bourgois ; Jean-Paul de Gaudemar, *La mobilisation générale*, Paris, Champ-Vallon. Les deux premiers se réfèrent explicitement au texte d'Antonio Gramsci, écrit en prison en 1934 et publié sous le titre « Américanisme et fordisme » (*Gramsci dans le texte*, Paris, Éditions sociales, p. 689-706). Dans cet essai impressionniste et brillant, Gramsci associait le développement du puritanisme américain (en ces temps de prohibition) et la rationalisation taylorienne du travail, qui visait selon lui à « réduire les opérations de la production à leur seul aspect physique et machinal » (*op. cit.*, p. 698).

50. Sur l'histoire des enquêtes sociales anglaises, voir Jacques Carré (sous la dir. de), *Les visiteurs des pauvres. Anthologie d'enquêtes britanniques sur la pauvreté urbaine (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Karthala, 2000, qui prend pour point de départ l'enquête de Frederick Morton Eden sur *l'État des pauvres* (1797).

51. En 1821, Charles Dupin décrit l'Angleterre comme « la nation où règne cette lèpre qu'elle a nommée *paupérisme* – car les fléaux naturalisés chez un peuple y reçoivent toujours un nom propre » (« Considérations sur quelques avantages de l'industrie et des machines en Angleterre et en France », discours prononcé le 24 avril 1821, repris *in Discours et leçons sur l'industrie, le commerce, la marine et les sciences appliquées aux arts,* Paris, 1825, tome 1, p. 153). Say reprit cette formule dans son *Cours* (*op. cit.*, p. 479, note). Voir sur ce point F. Vatin, « Modèle et contre-modèle anglais de Jean-Baptiste Say à Eugène Buret : révolution industrielle et question sociale (1815-1840) », à paraître.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

« C'est à Birmingham et à Manchester, les deux villes du monde les plus riches en machines et les plus fécondes en produits manufacturés, que se recrute volontairement presque toute l'armée anglaise[52]. » Le premier aussi, parmi les auteurs français, il souligne les méfaits de la grande culture, celle qui, dira Sismondi, produit le « produit net » (le profit du propriétaire) le plus important, car elle emploie peu d'hommes, mais le produit brut le plus faible, car elle en nourrit peu, ce qui est la même chose – « les vignobles sont plus peuplés que les terres à blé et les terres à blé plus que les prairies[53] ».

La troisième dimension de sa critique n'a pas plus vieilli que les deux premières : de l'économie « capitaliste » ne peut résulter qu'« une monstrueuse inégalité dans la distribution des richesses ». Ici encore, je n'usurpe pas le vocabulaire, car c'est bien Lemontey qui souligne que « le mécanisme des entreprises par compagnie n'est favorable qu'à l'oisif capitaliste ». C'est le principe même de la concentration capitaliste qu'il dénonce : « Si votre imagination s'avisait de pousser jusqu'aux derniers termes cette déviation des principes, vous trouveriez à la fin une nation où la science se renfermerait dans vingt têtes, et tous les capitaux dans cent comptoirs ». Or, comme à Jean-Baptiste Say, comme plus tard aussi à Tocqueville, l'âme de la société lui paraît résider dans la « classe moyenne », « la partie la plus estimable de toutes les nations », qui « se voit [ainsi] déshéritée des spéculations premières et productives ».

52. L'idée d'une corrélation entre l'industrialisation et le paupérisme est au cœur de l'analyse d'Alban de Villeneuve-Bargemont dans son *Économie politique chrétienne ou recherche sur la nature et les cause du paupérisme en France et en Europe et sur les moyens de le soulager et de le prévenir*, Paris, Paulin, 1834. Préfet sous la Restauration, il avait en effet pu observer que la misère, apparente tout au moins, était plus forte dans les départements industrialisés que dans les autres. Politiquement « ultra » (il démissionna de son dernier poste, dans le département du Nord, pour ne pas prêter serment à Louis-Philippe), sa pensée sociale, qui prône le retour au principe de la charité chrétienne, est clairement contre-révolutionnaire. Son analyse est reprise par Alexis de Tocqueville dans son *Mémoire sur le paupérisme* (1835), repris *in Œuvres complètes*, tome XVII, « Mélanges », Paris, Gallimard, 1989.

53. Sismondi développe abondamment cet argument dans ses *Nouveaux Principes*. Le produit net constitue la rente du propriétaire, c'est-à-dire le produit brut (la production totale en valeur) moins les coûts de production. Or, selon la conception ricardienne, les revenus du travail sont un coût. Un mode d'exploitation exigeant peu de travail (comme l'élevage) s'avérera donc plus rentable pour le propriétaire du sol (maximisation du produit net) tout en nourrissant peu de personnes. La question est donc ici celle du statut économique du travail salarié, considéré sous l'angle de son coût, c'est-à-dire comme « moyen de production » dans l'économie ricardienne, alors que des auteurs comme Sismondi mais aussi Pellegrino Rossi insistent sur le fait que les travailleurs sont, comme consommateurs, également les destinataires finaux du processus économique. On voit que ce débat n'est pas sans lien avec celui animé au XX^e^ siècle par Keynes, mais aussi Polanyi.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

L'influence durable de Lemontey et la question du salariat

Ce texte de Lemontey aurait peut-être totalement disparu des mémoires si Jean-Baptiste Say n'en avait pas involontairement fait la promotion. Dès la première édition de son *Traité d'économie politique* en 1803, Say a en effet plagié le texte de Lemontey en lui reprenant notamment la formule de la « dix-huitième partie d'une épingle[54] ». Dans la réédition en 1816 de son ouvrage, Lemontey s'amusa de ce plagiat : « M. J.-B. Say m'a fait l'honneur d'adopter dans son excellent traité d'économie politique le principe que j'ai mis à jour dans ce fragment sur l'influence morale de la division du travail. Le titre un peu frivole de mon livre ne lui a, sans doute, pas permis de me citer. Je ne puis attribuer qu'à ce motif le silence d'un écrivain trop riche de son propre fonds pour désavouer un emprunt aussi modique. » Si Say ne cite pas pour autant Lemontey dans les éditions ultérieures de son *Traité*, il consacre à ses thèses un chapitre entier de son *Cours*[55]. Il s'agit maintenant de le critiquer, tout en reconnaissant qu'il a « indiscutablement raison sur plusieurs points[56] ».

Si Say récuse en effet la thèse de l'abrutissement du travailleur développée par Lemontey, il reconnaît en revanche comme pertinente sa critique de la dépendance à l'égard de l'entrepreneur induite par la division du travail, argument qu'il avait adopté dès 1803 :

> « C'en est un plus grave [d'inconvénient] de rendre chaque travailleur en particulier trop dépendant de ses confrères et des entrepreneurs d'industrie. Comme dépendant de ses confrères, son existence est précaire. Un homme qui sait faire des sabots peut faire des sabots partout ; mais un homme qui ne sait faire que des cadrans de montre, s'il est conduit par la fortune dans un pays où il n'y a pas une fabrique d'horlogerie montée en grand, ne pourra rien faire du tout. […] Comme dépendant de l'entrepreneur d'industrie, l'ouvrier qui ne fait qu'une partie d'un produit a ce désavantage que le nombre des concurrents qui ont besoin de son travail est borné à celui des entrepreneurs ; tandis que s'il faisait un produit tout entier, il tirerait avantage de la concurrence des consommateurs[57]. »

Connue le plus souvent *via* Say, la critique par Lemontey du fabricant parcellaire d'épingles a en tout cas fait mouche. Elle est citée par Charles

54. Pour une analyse du plagiat de Say, *cf.* Ludovic Frobert, « Pierre-Édouard Lemontey et la critique de la division du travail », *Économies et sociétés* « Histoire de la pensée économique », novembre-décembre 2001, p. 1735-1757.

55. J.-B. Say, *Cours complet*, *op. cit.*, p. 84-85 ; il cite alors faussement « lever » pour « soulever » et surtout, revenant à sa propre formule, « rendre » pour « faire » !

56. *Ibidem*, p. 84.

57. *Ibidem*, p. 84. Voir plus haut le passage de Lemontey auquel Say se réfère implicitement ici et qu'il reprendra textuellement dans son *Cours complet* (*op. cit.*, p. 84).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Dupin en 1826 qui évoque un « auteur ingénieux[58] », par Claude-Lucien Bergery[59] en 1830 et de façon très allusive par Alexis de Tocqueville[60] en 1840 et par Auguste Comte[61] en 1839. Lemontey est ensuite nommément cité par Eugène Buret en 1840 comme un « homme d'esprit[62] », par Pierre-Joseph Proudhon[63] en 1843, par Joseph Garnier en 1845, qui considère qu'on a donné « à ce travail plus d'importance que l'auteur n'y en a mise[64] », par le proudhonien J. A. Langlois[65] en 1867 et la même année par Karl Marx[66], par Émile Durkheim[67] en 1893, par Charles Gide[68] enfin en 1896. Pourtant, Say et les technologues français comme Pierre-Joseph Christian, Charles Dupin, Claude-Lucien Bergery ou Joseph Lalanne avaient trouvé la faille du raisonnement. L'homme ne saurait jamais être réduit au rang d'un rouage mécanique. En effet, quand le travail humain est « machinisé », il est avantageux de le remplacer par une authentique machine : « Du moment que l'homme n'a plus à faire que la fonction d'une cheville ou d'une manivelle, on le décharge de cette fonction toute mécanique et l'on en charge un moteur[69]. »

Cette critique de bon sens n'empêcha pas le retour récurrent de la thématique de Lemontey. La plus belle illustration en est sans doute donnée par

58. Charles Dupin, *Géométrie et mécanique des arts et métiers et des beaux arts*, 3 volumes, Paris, Bachelier, 1825-1826, tome 3, 1826, p. 130.

59. Claude-Lucien Bergery, *Économie industrielle ou science de l'industrie,* tome 2, Metz, Thiel, 1830, p. 116.

60. « Que doit-on attendre d'un homme qui a passé vingt ans de sa vie à faire des têtes d'épingles ? » (Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2e partie (1840), Paris, Folio-Gallimard, 1986, p. 222).

61. Auguste Comte, 50e leçon du *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975, p. 196.

62. Eugène Buret, *op. cit.*, tome 2, p. 154.

63. Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843), 2 vol., Anthony, Trinquier, 2000, p. 50 et 57.

64. Joseph Garnier, *Éléments de l'économie politique*, Paris, Guillaumin, 1845, p. 8 ; Il reprendra ce passage dans les nombreuses éditions de son *Traité d'économie politique*, régulièrement réédité jusqu'en 1880.

65. J. A. Langlois, *L'homme et la révolution. Huit études dédiées à Proudhon*, Ve étude : « Le travailleur », tome 2, p. 1-105 (ici p. 7).

66. Karl Marx, *Le capital*, livre 1, Paris, PUF, 1993, p. 408.

67. Émile Durkheim, *op. cit*., p. 6.

68. Charles Gide, *Principes d'économie politique* (1896), Paris, 19e édition, Sirey, 1918, p. 186.

69. J.-B. Say, *Cours, op. cit.*, p. 85. Voir des argumentaires comparables chez Pierre-Joseph Christian (*Vues sur le système général des opérations industrielles, ou Plan de technonomie*, Paris, Huzard et Courcier, 1819, p. 24), Charles Dupin (« Discours d'ouverture du "nouveau cours de géométrie et de mécanique appliquées aux arts" au Conservatoire », 11 novembre 1824, *in Discours*, *op. cit.*, 1825, p. 186), Léon Lalanne, « Technologie », *in* Pierre Leroux et Jean Reynaud (sous la dir. de), *Encyclopédie nouvelle ou dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel offrant le tableau des connaissances humaines au XIXe siècle*, tome VIII, Paris, Gosselin, 1841.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Jules Michelet qui, en 1846, consacre tout un chapitre du *Peuple* à décrire la « servitude de l'ouvrier dépendant des machines », c'est-à-dire le « petit peuple d'hommes-machines[70] » des manufactures de textiles rouennaises qu'il avait visitées en 1842. Comme Lemontey en 1801, et dans des termes qui n'ont pas varié, c'est la manufacture à l'anglaise que Michelet entend dénoncer[71] :

> « La merveille du machinisme, ce serait de se passer d'hommes. Cherchons des forces qui, une fois mues par nous, puissent agir sans nous, comme les roues de l'horlogerie. Mues par nous ? C'est encore de l'homme, c'est un défaut. Que la nature fournisse, non seulement les éléments de la machine, mais le moteur… C'est alors qu'on créa ces ouvriers de fer, qui, de cent mille bras, cent mille dents, peignent, filent, tissent, œuvrent de toutes façons ; la force, ils la prennent, comme Antée, au sein de leur mère, la nature, aux éléments, à l'eau qui tombe, ou qui, captive, distendue en vapeur, les anime, les soulève, de son puissant soupir[72]. »

Il est étonnant, à cet égard, de voir à quel point l'argumentaire de Lemontey a pu, inchangé, traverser les siècles dans le regard peu instrumenté posé par les intellectuels humanistes sur le travail industriel. On en trouve un écho très suggestif dans un échange datant de 1879 entre le philosophe Paul Janet et le jeune Charles Gide[73]. Émile Doumergue, le directeur de la revue *Christianisme au XIXe siècle*, s'était appuyé dans un éditorial sur un article de Paul Janet dans la *Revue des deux mondes*[74]. Celui-ci affirmait notamment : « La division du travail, d'une part, l'invention de machines, de l'autre, doivent, à la longue, réduire l'ouvrier à devenir, je ne dis pas même une machine, mais un rouage de machine » ; et encore : « Quel peut

---

70. Jules Michelet, *op. cit.*, p. 93-105. L'expression d'« homme-machine » renvoie au célèbre ouvrage de La Mettrie, *L'homme-machine* (1747), édition de Paul-Laurent Assoun, Denoël-Gonthier, 1981. Mais Michelet évoque aussi implicitement le texte alors bien connu de Lemontey.

71. J. Michelet, *op. cit.*, p. 96. Comme bon nombre d'observateurs français, Michelet était convaincu que le système de la manufacture à l'anglaise ne pouvait que rester minoritaire en France. Si l'on veut bien éviter l'erreur d'un jugement par trop rétrospectif, il faut bien admettre que cette analyse était pertinente.

72. Michelet cite-t-il implicitement Ure qui ouvrait en 1835 sa *Philosophie des manufactures* par la formule suivante : « La plus parfaite des manufactures est celle qui peut entièrement se passer du travail des mains » ? Ce n'est pas impossible mais nullement certain. Soulignons que leurs observations sont à peu près contemporaines et que les mêmes idées ont pu surgir devant ces nouveaux temples de l'industrie que constituaient les grandes filatures de coton, en France comme en Angleterre. Cette thématique de la manufacture sans hommes comme projet de la bourgeoisie industrielle anglaise était développée dans les *Nouveaux Principes d'économie politique* de Sismondi que cite Michelet (o*p. cit*., p. 80), comme après lui Friedmann dans l'appendice de *la Crise du progrès*, *op. cit.*, p. 243-244.

73. Charles Gide, *Écrits (1869-1886)*, Paris, L'Harmattan, 1999, deux lettres parues dans le *Christianisme du XIXe siècle* du 24 janvier 1879, p. 233-236.

74. P. Janet, « L'instruction primaire au point de vue psychologique », *Revue des deux mondes* du 1er janvier 1879, p. 42.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

être, se demande M. Janet dans le passage que vous citez, le développement de l'intelligence chez celui qui passe douze heures par jour à tirer une ficelle, à pousser un piston, à tourner une manivelle, à ouvrir ou à fermer un robinet ? » On retrouve ici sans peine Lemontey.

Dans sa réponse, Charles Gide objecte à la suite des technologues des années 1820-1840 :

> « Il est vrai que quelques auteurs ont dit beaucoup de mal de la division du travail, mais aucun économiste sérieux (en dehors d'un écrivain de l'école catholique, M. de Sismondi Henri, dont les doctrines ne sont plus aujourd'hui qu'un objet de curiosité) n'a soutenu que l'invention des machines tendit à affaiblir l'intelligence des classes ouvrières. Elle fait juste le contraire en déchargeant l'ouvrier de la partie la plus matérielle et la plus ingrate de sa tâche. […] J'en demande bien pardon à M. Janet, mais je crois qu'il serait fort en peine de citer une seule usine où on vit un ouvrier occupé à pousser les pistons ou à tourner les manivelles, ou si tant est qu'il ait vu chose pareille, c'est assurément dans quelque usine où la machine n'a pas encore pénétré. Partout où les machines sont établies, ce sont elles qui poussent les pistons et tournent les manivelles, et c'est précisément parce qu'elles le font que les ouvriers sont dispensés de cette tâche automatique et abrutissante[75]. »

Au XX^e^ siècle encore, ce débat se poursuit, pratiquement inchangé. Georges Friedmann, défenseur du machinisme dans les années trente contre sa dénonciation régressive par la philosophie bourgeoise décadente, devient après-guerre un contempteur du « travail en miettes » dans lequel il voit un risque pour la personne du travailleur et pour l'équilibre de la société dans son ensemble, suivant en cela un argumentaire bien proche de celui de Lemontey[76]. Ses disciples marxistes radicaux des années soixante-dix, tels Harry Braverman, poussent ce schéma à la caricature, alors même que l'automatisation le rend de moins en moins heuristique[77]. À la même époque, une interprétation inspirée de Foucault alimente la confusion. Dans un texte très cité à l'époque, Stephen Marglin a récusé en effet la base même

75. Ch. Gide, *op. cit.* p. 366. Sismondi lui-même, suivant Smith, évoquait ce point : « Souvent cette division fait reconnaître que l'ouvrier n'équivalant plus qu'à une machine, une machine peut en effet le remplacer. Plusieurs grandes découvertes dans les mécaniques appliquées aux arts, ont été le résultat d'une semblable observation de l'ouvrier ou de celui qui l'emploie » (*Nouveaux principes, op. cit.*, tome 1, p. 366). De façon générale, les critiques du machinisme sont conduits à développer deux arguments contradictoires, tous les deux puisés chez Lemontey : celui de la machinisation du travail humain et de son remplacement par le travail machinique.

76. Voir sur ce point mon article « Marxisme, machinisme, humanisme », *op. cit.*

77. H. Braverman, *op. cit.* Pour une critique de Braverman et de ses émules français, voir mon ouvrage : *La fluidité industrielle*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987 ; pour une analyse comparée des pensées de Friedmann et de Braverman, voir Michaël Rose, « Un cas extraordinaire de parallélisme intellectuel : Georges Friedmann et Harry Braverman », communication au colloque « Georges Friedmann », Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 1987 (non publié).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

de l'analyse de Smith (la vertu productive de la division du travail, sous toutes ses formes, y compris « parcellaire »). Il considère donc que cette organisation n'a de valeur que politique ; son principe se résumerait selon lui dans le vieil adage « diviser pour régner ». Sans nier que la division parcellaire du travail puisse effectivement asseoir le pouvoir patronal, ni même que tel puisse être, parfois, le but explicitement recherché[78], une telle conclusion nous paraît pour le moins excessive et par ailleurs, paradoxalement, abonder dans le sens de la rhétorique libérale classique, qui dénie toute productivité propre à l'organisation[79].

Conclusion

En fin de compte, Jean-Baptiste Say avait bien saisi le problème. La critique la plus percutante dans les arguments de Lemontey contre Smith est bien celle qu'il avait retenue : la dépendance de l'ouvrier à l'égard de l'employeur qu'induit une compétence trop étroite[80]. En soulignant ce point, on voit que la question de la division du travail masque en fait celle du salariat. Depuis deux siècles, les observateurs sociaux et leurs successeurs, les modernes « sociologues », mettent en effet en avant la perte du métier, de l'autonomie « professionnelle » des ouvriers, induite par une rationalisation du travail sans cesse plus poussée. Mais, à y regarder de près, sous l'apparence de la perte de « professionnalité » au sens technique du terme, ce qui est en jeu, c'est la perte d'autonomie économique, inhérente au principe salarial lui-même. Il s'agit en fait de la transformation progressive des producteurs non en rouages mécaniques à proprement parler, mais en pièces actives d'une organisation productive, c'est-à-dire en « salariés » au sens moderne du terme.

C'est cette inéluctable tendance au salariat portée par la division systématique du travail que ses premiers observateurs au début du XIXe siècle ne pouvaient accepter, comme en témoigne par exemple Claude-Lucien Bergery en 1830 :

78. S. Marglin, « Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. À quoi servent les patrons ? », *in* André Gorz (sous la dir. de), *Critique de la division du travail*, Paris, Point-Seuil, 1973.

79. C'est, comme on l'a vu, pour fonder au contraire l'idée d'une productivité organisationnelle qu'Oliver Williamson critique Marglin.

80. Mettre en évidence cette conséquence ne signifie pas forcément, contrairement à ce qu'avançait Marglin, que ce soit là un effet recherché et, *a fortiori*, le seul effet recherché. Bergery notait toutefois sur ce point : « Mais de ce que la division du travail place les agents d'une entreprise dans la dépendance du chef, ce n'est pas une raison pour que celui-ci la repousse. Je crains même que bien des gens ne soient portés à l'adopter, précisément à cause de ce grave défaut » (*op. cit.,* p. 118-119).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

> « C'est malheureusement une vérité qu'après avoir appris dans un atelier à façonner une seule des pièces d'un produit, on ne peut trouver d'ouvrage que dans des ateliers tout à fait pareils. On éprouve même un refus, si la seule place qu'on soit capable d'y occuper n'est pas vacante, et force est bien alors de rester à la merci de son entrepreneur. Un tel sort est digne de pitié assurément ; celui de l'homme qui exerce un métier complet est mille fois préférable ; l'homme jouit pleinement de sa liberté, quand il est assez habile pour créer des valeurs sans aucune aide : il s'engage, à peu près, où il veut et quand il veut ; il peut même s'il sait se conduire, parvenir à fabriquer pour son propre compte[81]. »

Près de deux siècles après, cette question est toujours vive, car le salariat, institution induite par la conception libérale des rapports économiques, est, en même temps, intrinsèquement contradictoire avec la philosophie libérale qui est au soubassement moral de nos sociétés. D'où la perspective récurrente d'un dépassement du salariat, dépassement libéral et non « socialiste », qu'on voit encore une fois aujourd'hui fleurir dans l'apologie de la création d'entreprises et la dénonciation des protections « statutaires ». Ce n'est pas un hasard à cet égard si c'est en analysant la question à sa source, chez un auteur comme Lemontey qui est resté, comme on l'a dit, un homme du XVIII^e^ siècle, que l'on peut l'éclairer de la façon la plus nette.

81. Bergery, *op. cit.,* p. 118-119. Pour une étude plus systématique de la difficulté de la pensée libérale à reconnaître l'institution salariale, voir Thierry Pillon et François Vatin, « Retour sur la question salariale. Actualité d'un vieux problème », *Sociologia del Lavoro*, n° 85, 2002, p. 15-32 (qui sera repris *in* F. Vatin – sous la dir. de – à paraître, 2006).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

RÉFORMER LE LANGAGE COMPTABLE, UNE NÉCESSAIREUTOPIE POUR SAUVER... LE CAPITALISME FINANCIER ?

Frédéric Compin

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 421 à 427

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-421.htm

Pour citer cet article :

Frédéric Compin, « Réformer le langage comptable, une nécessaireutopie pour sauver... le capitalisme financier ? », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 421-427. DOI 10.3917/rdm.027.0421

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

RÉFORMER LE LANGAGE COMPTABLE, UNE NÉCESSAIRE UTOPIE POUR SAUVER… LE CAPITALISME FINANCIER ?

par Frédéric Compin

> « En un sens, l'utopie n'a jamais commencé ni jamais cessé. Car de *la République* de Platon aux différents épisodes de *la Guerre des étoiles* de George Lucas en passant par l'*Utopie* de Thomas More, *la Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, *Gargantua* et *Pantagruel* de Rabelais, *la Cité du soleil* de Campanella, les œuvres de Fourier et de Saint-Simon, jusqu'à la science-fiction actuelle, sans oublier toute l'imagination architecturale de Hippodamos de Millet à Ledoux, de Filarete et Scamozzi jusqu'à Le Corbusier, Portzamparc et Fortier, les hommes ont rêvé, rêvent et rêveront encore de la *citta ideale*. »
>
> Blandine Kriegel [2002].

Est-il pensable de réformer la terminologie comptable à partir d'un travail de recherche et de jeter les bases d'une restructuration langagière d'un vocabulaire et d'un discours profondément connectés à la demande des marchés financiers ?

Yona Friedman [2000, p. 258] explique que « l'utopie sociale naît d'une insatisfaction collective. L'utopie réalisable, c'est la réponse collective à cette insatisfaction ».

La comptabilité a su s'imposer comme un langage incontournable des affaires permettant, au travers des documents de synthèse et de l'annexe des comptes sociaux et des comptes consolidés, de se faire une idée assez précise de la valeur patrimoniale des détenteurs de capitaux. En devenant inféodés au capitalisme financier, les comptables ont gagné en reconnaissance de la part de ceux qui utilisent et manipulent les comptes comme instrument de leur propre pouvoir ce qu'ils ont perdu en autonomie.

La sophistication de la technique comptable permet de couper court à toute remise en cause durable de ses fondements. Il est donc devenu paradoxal de remarquer que les différents scandales financiers – Enron, WorldCom, Ahold et dernièrement Parmalat, pour ne citer que les plus médiatisés – soient d'abord des scandales comptables inhérents à l'absence de transparence et aux manipulations sophistes de ceux qui en étaient les gardiens.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Retrouver Kant pour redonner un sens moral à la comptabilité

Les différents scandales financiers dévoilés par la presse et les médias au cours des années 2001, 2002 et 2003 constituèrent le révélateur de l'existence d'une crise morale avérée par le détournement du langage comptable. Éviter de nouvelles dérives peut relever d'une certaine forme d'utopie tant le langage comptable est devenu l'instrument privilégié du capitalisme financier dont la finalité quasi exclusive est de conserver la confiance des actionnaires et de pérenniser les équipes dirigeantes en place. Cependant, rien ne doit exclure un repositionnement moral de l'utilisation des informations comptables. Kant nous éclaire en ce sens : l'impératif catégorique, la moralité, est indissociable de la liberté ; c'est donc par « pure raison pratique » qu'il faut rechercher l'autonomie de sa volonté par la moralité. « L'idée de liberté et celle de loi morale sont-elles corrélatives [la loi, dit Kant, est le *ratio cognoscendi* de la liberté, la liberté est le *ratio essendi* de la loi] » [*Critique de la raison pure*, 1966, p. XVII]. En d'autres termes, la liberté est l'essence de la loi et la loi, la raison essentielle d'atteindre la liberté.

L'autonomie de la sphère comptable ne peut se révéler que s'il y a rupture avec la sphère dominante, la sphère financière. Il importe de rompre avec le mensonge techniquement organisé. Pour Kant, « il ne faut pas que le droit se règle sur la politique ; mais bien la politique sur le droit » [Pascal, 1966, p. 156]. Il doit donc exister chez le comptable un mobile moral. Cette recherche éthique est avant tout rationnelle puisqu'elle permettrait à la sphère comptable de regagner la crédibilité perdue et d'affirmer une réelle autonomie. Pour Kant, « la contrainte juridique, qui s'exprime par la sanction de la non-observation des règles juridiques, n'est ni violence ni oppression dans l'État de droit. La contrainte juridique n'est que la condition de la liberté » [Touret, 1995, p. 161]. La communauté comptable doit retrouver les lois morales indispensables à la réalisation du droit positif, c'est-à-dire « à l'ensemble des conditions par lesquelles le libre arbitre de l'un peut s'accorder avec celui de l'autre suivant une loi générale de liberté (c'est la définition également de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789) » [*ibid.*].

En cherchant à manipuler les règles comptables pour répondre à la demande des marchés financiers, la sphère comptable s'inscrit dans une démarche utilitariste. Cette dissociation entre l'intérêt général et l'intérêt individuel est nuisible en ce sens qu'elle privilégie des intérêts corporatistes ; en effet, selon Kant, « en rendant inutile la source du droit, elle est toujours nuisible à autrui, sinon à un autre homme, du moins à l'humanité en général » [Pascal, 1966, p. 154].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

La première des utopies consiste à prôner la vertu appliquée à la délivrance des informations comptables. Dans *la Doctrine de la vertu*, Kant écrit que « tous les principes juridiquement pratiques doivent renfermer des vérités rigoureuses, et ceux qu'on appelle ici des principes intermédiaires ne peuvent que déterminer d'une manière plus précise leur application aux cas qui se présentent (suivant les règles de la politique), mais ils ne peuvent jamais y apporter d'exceptions, car elles détruiraient l'universalité à laquelle seule ils doivent donner le nom de principe » [cité par Pascal, 1966, p. 157]. Le comptable vertueux ne peut que rompre avec la logique utilitariste qui l'a conduit à renoncer à son autonomie. L'autonomie dans le choix des méthodes et des critères d'évaluation est la garante de l'indépendance professionnelle. Le comptable en quête d'indépendance va se construire comme le juste face au combat permanent de l'injuste. La réalité de la mission d'évaluation et de certification des comptes se vit comme Nietzsche la ressent : « la réalité de l'homme, c'est la nature propre de la vie, se surmonter soi-même à l'infini », c'est-à-dire « la volonté de la puissance » [Touret, 1995, p. 231]. Cette puissance individuelle doit être empreinte de justice et de moralité.

Le comptable, confronté aux scandales financiers, peut redorer le blason perdu en adoptant une démarche introspective que Kant résume par ces trois questions : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Qu'ai-je le droit d'espérer ? [*Critique de la raison pure*, cité par Pascal, 1966, p. 195].

L'utopie moderne comptable consiste à repositionner le discours d'une profession vers des attentes plus larges que la simple demande actionnariale. L'information comptable, pour être crédible, ne peut que servir l'intérêt général. En effet, selon John Rawls [1987, p. 536], « il est certain que, considérés du point de vue de la position originelle, les principes de la justice sont collectivement rationnels ; si tous y obéissent, chacun pourrait espérer améliorer sa situation, du moins par rapport à ce qu'elle serait en l'absence de tout accord, c'est-à-dire l'égoïsme généralisé […] Pour garantir la stabilité, les gens doivent avoir le sens de la justice ou un souci pour ceux qui seraient lésés par leur non-solidarité ».

Le comptable joue un rôle d'interface entre la demande actionnariale et la pression des dirigeants qui veulent conserver la confiance des actionnaires. L'utopie consiste alors à considérer que la force morale du comptable est suffisamment développée pour qu'il informe les dirigeants et les partenaires internes et externes de l'entreprise des risques d'un développement non durable pour l'organisation. C'est donc à partir de règles objectives de présentation des comptes sociaux et des comptes consolidés qu'il importe de souligner, à l'instar de Rawls [*ibid.*, p. 560], qu'il n'y a pas d'antinomie entre la liberté et la raison, entre les notions d'autonomie et d'objectivité.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Considérer le langage comptable comme un bien collectif constituerait une étape décisive

Admettre que la comptabilité synthétise l'information économique conduit à reconnaître que le langage comptable reflète les valeurs de la société. Réformer le langage comptable consiste de fait à se donner d'autres valeurs et à s'interroger sur le contenu de l'information délivrée.

La sphère comptable, dans le cadre de l'acte communicationnel, se trouve face à un double questionnement :

– le langage comptable peut-il continuer d'ignorer le développement durable des organisations au sens large ?

– le langage comptable peut-il contribuer à une remise en cause du capitalisme financier pour le transformer en capitalisme social prêt à prendre en compte les conséquences sociales et écologiques des actes économiques ?

Tenter de répondre à cette double interrogation, c'est d'abord rechercher comment le langage comptable peut contribuer à rompre avec la logique des marchés financiers en intégrant, sur un plan terminologique, des concepts visant à combiner développement économique et développement durable. Le développement durable « qualifie un développement raisonné, qui respecte simultanément les trois critères de rentabilité économique, de respect de l'environnement et de cohérence sociale » [Lambert, Raes, 2002, p. 25]. L'utopie moderne consiste à adopter des normes langagières qui puissent durablement concilier les critères du développement durable. Cependant, force est de constater qu'il existe aujourd'hui un profond décalage entre ce que le langage comptable offre d'informations et ce qu'il pourrait apporter. Pour Yona Friedman, lorsqu'il existe un décalage entre une technique applicable, par exemple la comptabilité, et l'insatisfaction collective, fruit d'une demande réelle, l'utopie réalisable consiste à trouver les modalités pratiques et techniques pour que cette insatisfaction devienne évanescente. La réforme du langage comptable constitue l'instrument privilégié de la mutation du capitalisme financier vers un capitalisme social ; il importe cependant d'accepter le rêve utopique d'une remise en cause des modèles comptables existants. Or toute remise en cause d'une structure se heurte à des résistances psychologiques au changement. Selon Joël Roman [1999, p. 212], tout réformisme trouverait devant lui deux adversaires : le conservatisme et le verbalisme révolutionnaire, auxquels il faudrait ajouter un troisième adversaire encore plus redoutable, l'opinion qui règne en maître sur les démocraties contemporaines au travers des médias et des sondages.

Le modèle comptable langagier souffre de trois formes d'incomplétude :

– le langage comptable n'intègre pas dans les comptes sociaux et dans les comptes consolidés le concept d'externalités positives et négatives ;

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

– le langage comptable ne perçoit les ressources humaines que sous forme de charges de personnel ou de services extérieurs. L'embauche, la mise en retraite, le licenciement ou le décès du salarié n'apparaissent pas comme des facteurs contribuant à augmenter ou à diminuer les actifs immatériels ;

– le langage comptable introvertit les immobilisations incorporelles sur une vision patrimoniale, intégrant des actifs immatériels sans valeur comme les frais d'établissement, mais renonçant à prendre en compte des actifs immatériels avec valeur comme le savoir-faire, la formation continue, la démarche qualité, la recherche de renseignements.

L'utopie comptable postule qu'il est nécessaire d'intégrer au cœur même du système en partie double des innovations langagières promptes à assurer le développement durable de toute organisation. C'est donc une proposition utopique de construction des comptes dans un système classique en partie double qui semble opportune, et non un système nouveau ou parallèle à celui qui existe. Les propositions langagières ne visent pas non plus à prétendre régler tous les problèmes d'évaluation qu'elles pourraient engendrer. Mais un constat s'impose : si les mécanismes régulateurs étatiques ont partiellement échoué pour réguler le capitalisme financier, par contre l'information demeure non seulement le régulateur le plus efficace mais aussi un perturbateur réel. La régulation du capitalisme financier passe par une refondation ciblée de l'information comptable dont la portée psycholinguistique est patente comme l'illustrent les réactions des actionnaires d'Alcatel (1998), les salariés de la SNCF (2000), des actionnaires de Vivendi Universal (2002). Le 16 septembre 1998, une erreur de communication sur les résultats du premier semestre 1998 entraînait une perte de 38 % de la valeur boursière du groupe Alcatel. En 2000, les syndicats de la SNCF déclenchaient une grève à la suite de l'annonce de résultats nets comptables bénéficiaires, considérant que « le gâteau économique » ne serait pas partagé équitablement. En 2002, Jean-Marie Messier fustigeait la communauté des comptables en considérant que les charges comptables ne sont qu'un jeu d'écritures.

L'information agit sur les consciences tout en les façonnant. C'est la raison pour laquelle il sera proposé de modifier l'orientation traditionnelle de l'information comptable par nécessité pratique, afin de contribuer à redonner aux comptables un réel pouvoir informationnel non inféodé aux marchés financiers. En fait, les utopies langagières comptables ont pour seule mission de permettre à la sphère comptable de jouer un rôle central dans l'évolution du capitalisme financier en reconquérant l'autonomie qui lui fait désormais défaut.

À titre d'exemple : la création de comptes « externalités positives », « externalités négatives » et « externalités nettes » soulève le problème de la valeur d'usage (c'est-à-dire de l'utilité sociale) et de la valeur d'échange (ou utilité économique) d'un tel concept. L'utilité économique langagière

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

de comptes « externalités » pourrait en l'espèce être caractérisée de biens collectifs. En effet si l'on admet qu'un bien collectif est un bien indivisible dont la consommation individuelle n'altère pas l'usage collectif, alors qualifier le concept langagier d'« externalités » de biens collectifs revient à donner une valeur d'échange à l'information délivrée. Par conséquent, la valeur marchande d'un tel concept offert à l'ensemble des partenaires de l'entreprise serait le crédit obtenu auprès de tous ceux qui participent à la réalisation de l'objet social. La confiance dont bénéficieraient les dirigeants serait liée à leur comportement à la fois économique, social et écologique. L'utopie consisterait à attendre des actionnaires qu'ils sanctionnent positivement ou négativement les dirigeants en fonction de leurs comportements et de leurs performances non seulement économiques, mais également sociaux et écologiques. Le concept aurait également une valeur d'usage dont la fonction serait purement informationnelle en visant à indiquer comment l'entreprise réussit à remplir sa triple mission.

La force utopique réside dans l'intégration, au cœur d'un modèle comptable en partie double, de comptes d'externalités positives et négatives donnant une information sociale et écologique sur les comptes sociaux et les comptes consolidés. Concrètement, l'entreprise ou l'organisation concernée présenterait un résultat net comptable après évaluation des externalités positives et négatives qu'elle a générées. Cet indicateur servirait de base à la distribution des dividendes et sensibiliserait les actionnaires à la portée des décisions et choix opérés. Ainsi apparaîtrait au bilan en contrepartie une créance environnementale si l'entreprise protège l'environnement, ou une dette environnementale si elle a endommagé la planète.

Les créations sémantiques de la terminologie comptable visent à valoriser ce que Huarte, cité par Noam Chomsky [1996, p. 22 et p. 23], appelle « l'intelligence humaine » et « l'intelligence créative » : « L'intelligence humaine est capable d'acquérir la connaissance par ses propres moyens, en utilisant peut-être les données des sens, mais en contribuant à construire un système cognitif grâce à des concepts et des principes développés sur des bases indépendantes. » « L'intelligence créative » se définit comme « la vraie créativité, exercice de l'imagination créative par des moyens qui vont plus loin que l'intelligence normale ». En tout état de cause, il importerait de rompre avec une « intelligence docile » inféodée aux marchés financiers.

L'intégration de ces propositions langagières utopiques pourrait conduire à émanciper le droit comptable du droit fiscal, conférant ainsi aux informations inhérentes au développement durable un intérêt à la fois stratégique et éthique. Ces propositions placeraient le langage comptable au cœur des échanges économiques et lui conféreraient une réelle dimension sociologique. L'objectif de ces propositions consisterait également à rompre avec les stéréotypes financiers qui visent à faire valoir l'idée que les normes comptables

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

internationales (IFRS), élaborées par un organisme privé, applicables aux sociétés cotées qui publient des comptes consolidés conditionneraient un langage comptable universel. Or, pour qu'il y ait un langage des affaires commun, il importe que des perceptions communes se développent. Ces propositions utopiques s'inscrivent dans la logique d'un repositionnement des ressources humaines et écologiques au cœur des échanges, offrant aux acteurs économiques une autre perception de l'utilisation des profits. Leur limite consiste cependant à n'être que sémantiques et à reposer sur une lente évolution des mentalités. Car, comme le souligne Ignacio Ramonet [2003/4, p. 7], « le nouveau capitalisme, c'est la marchandisation généralisée des mots et des choses, des corps et des esprits, de la nature et de la culture, ce qui provoque une aggravation des inégalités » ; réformer le langage comptable, c'est aussi se donner les moyens de rendre plus équitable la mesure des échanges économiques et d'entrevoir une juste répartition.

Bibliographie

Chomsky Noam, 1996, *Le Langage et la pensée*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.

Dubigeon Olivier, 2002, *Mettre en pratique le développement durable. Quels processus pour l'entreprise responsable ?*, Village mondial, p. 75-92.

Ducroux Anne-Marie *et alii*, 2002, *Les Nouveaux Utopistes du développement durable*, collection Mutations autrement.

Friedman Yona, 2000, *Utopies réalisables*, L'Éclat, Paris.

Gensse Pierre, 2002, « Modèle comptable français », *in* Colasse Bernard *et alii*, *Encyclopédie de comptabilité, contrôle de gestion et audit*, Economica, p. 881-889.

Kant Emmanuel, [1788] 1966, *Critique de la raison pratique*, introduction de Ferdinand Alquié, PUF, Paris.

Kriegel Blandine, 2002, « L'utopie démocratique, de Francis Bacon à George Lucas, *Revue des Deux Mondes*, avril, n° 4, p. 19-33.

Navarro Jean-Louis, 2002, « Droit comptable », *La Semaine juridique*, *entreprise et affaires*, n° 50.

Niobey Georges, 1999, *Dictionnaire analogique*, Larousse, Paris.

Pascal George, 1966, *La Pensée de Kant*, Bordas, Paris.

Raes Thierry, Lambert Sylvain, 2002, « Entreprises : comment communiquer sur le développement durable. Comptabilité-audit », *Option finance*, n° 689, 22 juillet.

Ramonet Ignacio, 2003-2004, « Une régression, le nouveau capitalisme », *Manière de voir, Le Monde diplomatique*, décembre-janvier.

Rawls John, [1971] 1987, *Théorie de la justice*, Le Seuil, Paris.

Revue fiduciaire comptable, n° 304, mars 2004.

Roman Joël, 1999, « Réforme et démocratie d'opinion », *Esprit*, n° 3-4, mars-avril.

Touret Denis, 1995, *Introduction à la sociologie et à la philosophie du droit, la bio-logique du droit,* Litec.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

PENSER L'INTERMONDE, OU COMMENT OUBLIER LE PROBLÈME DE L'ORDRE SOCIAL

Danilo Martuccelli

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 431 à 443

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-431.htm

Pour citer cet article :

Danilo Martuccelli, « Penser l'intermonde, ou comment oublier le problème de l'ordre social », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 431-443.
DOI 10.3917/rdm.027.0431

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

PENSER L'INTERMONDE, OU COMMENT OUBLIER LE PROBLÈME DE L'ORDRE SOCIAL

par Danilo Martuccelli

L'idée de société et le problème de l'ordre social

Mis en demeure de donner une représentation théorique d'ensemble, les sociologues l'ont fait en se posant une grande question : qu'est-ce qui maintient la société unie ? C'est en effet pour répondre au problème de l'ordre social que la sociologie a postulé un lien étroit entre tous les éléments de la vie sociale autour de l'idée de société. Cette représentation particulière de l'être-ensemble postule l'existence d'une série de niveaux s'emboîtant les uns dans les autres et régis par une hiérarchie établissant une correspondance entre les strates supérieures et inférieures. L'idée de société suppose que les différents domaines sociaux interagissent entre eux, comme les pièces d'un mécanisme ou les parties d'un organisme, et que l'intelligibilité d'ensemble soit donnée justement par leur place dans la totalité (et que le niveau supposé avoir le rôle le plus important soit l'infrastructure économique, le système de valeurs ou le monde vécu ne change rien, à un haut niveau d'abstraction, à la problématique commune à tous ces essais). Au-delà des métaphores à l'œuvre, ou encore, de la pluralité des modèles proposés pour définir l'agencement des éléments (causalité, conditionnement, colonisation, contradiction, détermination, surdétermination, boucle cybernétique…), l'idée essentielle est que la société est parcourue par une logique centrale, plus ou moins invisible ou profonde, dictant l'essentiel de ses caractéristiques historiques. Ajoutons que, dans son avatar historique, l'idée de société a été construite avec une composante nationale fondamentale. Cette identification *de facto* lui a fait épouser, souvent sans réelle réflexion, les frontières entre les divers systèmes sociaux fonctionnels au sein des État-nations comme des frontières pertinentes pour l'analyse sociale.

Aujourd'hui, cette représentation de la notion de société connaît des impasses majeures, dont il n'est pas exagéré de dire qu'elles sont à l'origine

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

des principales difficultés de la théorie sociale[1] [Touraine, 2004 ; Dubet, 2004 ; Urry, 2000]. Si certains travaux s'efforcent encore et toujours de montrer la validité analytique de l'idée de société, la plupart des auteurs prennent désormais acte, notamment à la suite de la globalisation, de ses limites. Leur thèse, malgré leur variété, se résume à un constat décisif : nous assisterions au passage de l'ancienne solidité des rapports sociaux et de leur fort encadrement institutionnel au niveau de l'État-nation (« la » société), vers un univers social plus incertain, régi par une interdépendance croissante des phénomènes, rendant caduque l'ancienne notion de société. Néanmoins, en passant par pertes et profits l'idée d'une société industrielle solide, ces études se privent, à la base, de la possibilité de produire une conceptualisation adéquate de la vie sociale. Nous n'assistons pas aujourd'hui à la liquéfaction des liens sociaux, où finiraient même par disparaître les traditionnelles rigidités ou solidités, pas plus qu'hier, nous n'étions enfermés dans des structures ou des institutions dictant à tout jamais l'ordre des événements [Bauman, 2000 ; Wagner, 1996]. En fait, l'*aggiornamento* exigé est bien plus important. C'est l'interrogation première de la théorie sociale qui doit être réexaminée.

Un déplacement théorique

Il faut mettre au centre de la théorie sociale *l'interrogation sur les caractéristiques que doit posséder la réalité sociale pour que l'action y soit toujours possible*. Dès lors, la problématique change de nature. Ce qui devient la question théorique centrale, c'est la possibilité *irréductible* de l'action – la question d'un monde social où, quelle que soit la force des coercitions, il est *toujours* possible d'agir (et d'agir autrement).

Dans chaque situation, l'acteur fait l'expérience concrète d'un spectre de possibilités qui s'ouvre à lui. Certes, les actions ne sont ni aléatoires ni imprévisibles (elles passent toujours par des orientations culturelles partagées) [Parsons, 1949], mais elles ne sont soumises à aucune nécessité irrécusable. La conduite n'est pas incertaine mais contingente. Mais cette ouverture ne dépend pas principalement de la liberté, des capacités corporelles, cognitives ou stratégiques. Il faut prendre des distances par rapport à une conception prométhéenne de l'action. Tant que l'on n'abandonne pas cette représentation, la tentation est grande de trouver la nouveauté dans l'histoire, en dernière instance, au seul niveau de la créativité des acteurs

1. Afin d'inscrire ce texte dans le débat ouvert par les questions du GÉODE, nous privilégierons systématiquement dans les références bibliographiques, chaque fois que cela est possible, les articles publiés en 2004 dans le n° 24 de *la Revue du MAUSS* (*Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? De la science sociale*) aux ouvrages antérieurs des auteurs mentionnés.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

[Sartre, 1960 ; Castoriadis, 1974 ; Joas, 1999]. Bien entendu, les individus ont une force inventive propre. Mais une chose est d'en saisir le rôle à partir du différentiel de possibilités offertes par la vie sociale, et une autre est de la cerner en l'enfouissant comme un mystère, au fond de la psyché humaine. L'initiative irrépressible de l'individu, tout en restant un élément central de toute analyse sociologique, n'oblige aucunement à privilégier une démarche en termes de liberté. Pour expliquer le fait que le champ des possibles excède tout ce qui existe, on peut tout aussi bien concevoir la vie sociale comme un domaine élastique permettant aux différentes actions de trouver leur place. C'est autour de cet entre-deux, entre le système et les acteurs – appelons-le l'*intermonde* – que doit s'enraciner le renouveau de la théorie sociale. Et ce sont ces caractéristiques ontologiques qui doivent, par la suite, alimenter très concrètement les analyses, afin de montrer dans chaque domaine le jeu des *consistances sociales* à l'œuvre [Martuccelli, 2005].

La question première est ainsi de comprendre un univers social où un nombre important d'actions, au moins momentanément, sont toujours simultanément possibles puisque c'est la consistance particulière de la vie sociale qui est toujours – et partout – à la source même de cette possibilité d'action. Pour cela, il faut considérer les deux principaux éléments de l'intermonde : les textures et les coercitions.

L'intermonde et les textures

Tout d'abord, les textures sont l'ensemble des couches de significations culturelles stockées dans chaque conduite ou fait social (organisation, pratique…), une réalité à *n* dimensions, gardant au moins virtuellement d'autres possibilités. Ce processus de stockage peut prendre différentes formes empiriques (plis, sédimentations, palimpsestes, hypertexte…) ouvrant chacune d'entre elles à un mode particulier d'agencement. Cependant, le plus important est que cette représentation contraint à abandonner radicalement toute velléité d'instaurer un lien unique et univoque entre formes culturelles et structures sociales. Toute organisation doit ainsi être envisagée comme un fouillis de textures où les acteurs cherchent et trouvent, retrouvent, bricolent un large éventail de conduites : la nouveauté côtoie l'archaïsme, la mémoire vive ne se réduit pas à l'organigramme, des formes empruntées à d'autres organisations y sont repérables, les changements laissent des zones d'inertie, et pour dominant que soit un modèle, à un moment donné dans une organisation déterminée, il n'évacue jamais toutes les autres possibilités virtuelles[2].

Pensons encore à notre conception de l'individualité : elle est toujours, pour chacun d'entre nous, un mélange de couches de textures historiquement

2. Ilana Silber souligne bien cet aspect à propos des nouvelles conceptualisations du lien entre formes culturelles et structures sociales dans la théorie contemporaine [Silber, 2004].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

diverses. Dans leurs récits, les individus mobilisent, sans être nullement gênés par les contradictions, des éléments empruntés à la psychanalyse ou à la sociologie, à l'ancienne vision des tempéraments ou aux caractères, des références prises à l'art classique ou contemporain, voire, bien sûr, au monde de l'astrologie et à bien d'autres encore. Tous ces éléments ne sont pas inventés par l'acteur ; il les tient culturellement à sa disposition puisqu'ils se sont sédimentés sous forme de palimpsestes (les nouvelles couches se sont superposées sans annuler entièrement les anciennes, et l'individu peut toujours les faire « revenir » à la surface). Bien entendu, cela n'empêche pas un récit identitaire d'être majoritaire à un moment donné, sans que pour autant il abolisse jamais toutes les autres sources et possibilités.

À leur manière, des analyses d'inspiration phénoménologique ou ethnométhodologique ont parfois évoqué cette problématique. Lors de toute conversation, du fait qu'il est impossible de tout dire, il faut que les acteurs parviennent à la fois à contextualiser leurs propos et à ajouter tous les allants de soi indispensables à leur compréhension. Or, là où une analyse phénoménologique ne fait que souligner les capacités interprétatives des acteurs et leurs compétences à dégager des définitions communes de la situation (puisque, ne l'oublions jamais, le problème de l'ordre social se trouve à la racine de leur perception sociale), l'analyse, lorsque l'accentuation initiale porte du côté des capacités irréductibles de l'action, se doit de souligner à la fois l'ouverture – et donc la relative autonomie – des textures vis-à-vis de chaque contexte et le supplément permanent de significations dans lequel se déroule la vie sociale.

Pourtant, la vie sociale résiste à une assimilation métaphorique avec le langage. C'est la principale limite de tous les efforts postmodernes ou post-structuralistes que d'avoir négligé ce point : si les textures structurent la réalité, si cette dernière n'est jamais une matière brute à symboliser – puisque nous vivons toujours au milieu d'un fouillis des textures –, en revanche, l'intermonde connaît un mode de résistance spécifique qui trace une frontière indélébile avec une appréhension (en fait, une dissolution) linguistique du monde. L'intermonde n'est pas une pâte de cire modelable à volonté.

L'intermonde et les coercitions

Si la coercition est un trait ontologique de l'intermonde, il faut en revanche se défaire de l'idée que les coercitions se diffuseraient de manière uniforme et constante. Au-delà de la diversité possible des coercitions (objectives, interactives, symboliques, intérieures), toutes ont un même mode opératoire et agissent le plus souvent de façon :

– irrégulière : une coercition peut agir ici et pas là ;

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

– médiate : toute coercition opère à travers un temps plus ou moins long, ce qui complexifie la réactivité de l'environnement, comme par exemple, le prélèvement des impôts et la capacité coercitive de l'appareil d'État ;

– transitoire : les coercitions s'usent et cessent parfois d'agir.

L'intermonde rend alors tout son sens au jeu des échelles. Contre les thèses supposant une étroite exigence d'homogénéité entre les dimensions macro et microsociologiques, un nombre croissant de travaux souligne qu'au niveau micro, on est souvent contraint de reconnaître l'existence de configurations causales différentes de celles qui sont établies au niveau des interdépendances macrosociologiques. Bien des études à l'échelle microsociologique ont ainsi fini par questionner les liens entre les pratiques quotidiennes et les structures sociales. Pourtant, il n'y a pas forcément une autonomie croissante des niveaux. Il s'agit plutôt des conséquences aporétiques d'une conception contraignante de l'ordre social. En approchant de près des comportements, les études de la micro-histoire ont ainsi établi que les conduites individuelles ne se plient pas à des normes sociales stables, mais qu'au contraire, elles sont soumises à un fort degré de variation. Le cœur de l'analyse se déplace alors vers la variété et la diversité des pratiques. Sans annuler le conditionnement des conduites, il faut alors tenir compte des parcours individuels, de la multiplicité des héritages, voire d'une série changeante d'interactions.

Pour la théorie sociale, l'intérêt majeur de ces études est d'avoir souligné avec force, dans les sociétés passées ou contemporaines, l'existence de nombreux parcours sociaux, individuels ou collectifs, opérant au travers d'un éventail très large et diversifié de pratiques sociales, et mettant en cause l'existence d'un ordre social opérant par inscription sur les individus d'un programme unique d'action. Au contraire même, à la place de connexions typiques, verticales et prévisibles, ces études constatent l'existence de tout un continuum de formes, de *scapes* et de réseaux dans lesquels les individus inscrivent leurs relations sociales [Gribaudi, 1995 ; Revel, 1996 ; Appadurai, 2001 ; White, 2004].

Bien entendu, les acteurs ont, face à ce différentiel d'élasticité, des marges très différentes d'action, selon qu'ils sont des individus ou de puissants acteurs collectifs. Il n'empêche. Pour tous, l'intermonde est à la fois, et indissociablement, malléable et résistant. Surtout, rien ne permet véritablement d'affirmer, de manière générale, que les coercitions seraient plus facilement surmontables au niveau micro que macro. Contrairement à ce qu'on laisse parfois entendre, l'emprise du fatalisme au niveau subjectif peut être telle qu'il peut devenir plus « facile » d'agir au niveau méso ou macro qu'au niveau strictement micro. Mais d'autres fois, toutes aussi nombreuses, l'acteur peut centrer son action à ce dernier niveau, délaissant une conduite de transformation plus large, mais découvrant néanmoins à cette échelle d'importantes marges de manœuvre.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Reste alors le problème fondamental de savoir comment interpréter ces possibilités. Deux grandes options se dessinent. Pour la première, il suffirait de mettre exclusivement l'imprévisibilité repérée du côté des stratégies mises en place par les individus, dans leur capacité à contrer l'incertitude foncière des situations et des normes. Pour la seconde, à l'inverse, l'interprétation majeure suppose de mettre radicalement en question l'idée d'une diffusion uniforme des coercitions. Sans cette rupture intellectuelle, l'effort accompli restera à jamais tronqué. Bien entendu, une telle demande incite à entreprendre des études visant à montrer effectivement la manière dont les coercitions se déplacent d'un niveau ou d'un groupe à un autre, mais elle exige surtout, et avant tout, de débarrasser une fois pour toutes l'analyse de tout reste d'une conception homogène de l'ordre social.

Il est d'ailleurs possible de repérer des signes de cette réalité dans le changement des rhétoriques de la domination. L'ancienne imagerie de la rationalisation achevée et des coercitions durables sur lesquelles elle reposait cède du terrain à l'imagerie de la réactivité qui devient progressivement la nouvelle figure du contrôle. Un nombre important de stratégies du monde de la production y renvoient aujourd'hui : stock zéro, juste-à-temps, adaptation immédiate aux aléas du marché et aux goûts des consommateurs… Mais cela est aussi vrai dans d'autres domaines (guerres préventives, tolérance zéro, dépistages psychiatriques précoces…) L'essentiel, après le constat des limites des modèles tayloriens et l'échec des régimes totalitaires du XX^e siècle, n'est plus d'organiser une planification aussi vaste qu'impossible, mais de parvenir à mettre en place les modèles les plus performants de la réactivité. L'important est la rapidité et la justesse de la réaction. Or, reconnaître l'élasticité de la vie sociale invite à refuser aussi cette imagerie naissante de puissance. Contrairement à une idée reçue, la réactivité, avant d'être une preuve d'efficacité, est souvent un signe de faiblesse. Le propre des positions dominantes est la capacité à imposer leurs stratégies aux autres, à réorienter des processus, et non pas à être sur-réactif aux changements induits par des tiers. En effet, leur environnement – et la façon dont celui-ci filtre les coercitions – leur permet de faire l'économie de tout effort d'adaptation pendant un laps de temps plus ou moins long – à la différence notoire d'autres acteurs.

Étudier l'action

Le problème central de la sociologie est l'étude de l'action dans l'intermonde. Ses caractéristiques invitent à mettre en question le postulat, propre au problème de l'ordre social, de l'adaptation de nos actions au monde, pour privilégier le caractère problématique de cette inscription.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Bien entendu, la sociologie n'a pas méconnu les cas de désajustement, et s'est même efforcée de leur donner une explication en termes de déviance normative, d'*hysteresis* dispositionnelle ou de diverses erreurs cognitives. Et pourtant, l'idée que l'action sociale se mesure en dernière instance à l'aune de son adaptation immédiate à un environnement est restée sous-jacente à la plupart des représentations.

Or, c'est sur ce point que les sciences sociales doivent affirmer un niveau de compréhension de l'action fort différent de celui dans lequel baigne spontanément l'acteur. Rien n'est plus consensuel, tant pour le sens commun que pour le discours sociologique, que l'idée d'une adéquation, parfois même une détermination de nos actions par leurs contextes, et par voie de conséquence, de l'adaptation de nos actions aux situations. La discussion doit moins porter alors sur le fait que nos actions s'expliqueraient par l'effet de facteurs structurels que sur le postulat implicite que nos actions, pour pouvoir être effectives, doivent s'accorder à l'état préexistant du monde social. Étant donné l'épaisseur des textures et la complexité des coercitions, l'adaptation ou l'ajustement étroits entre une action et le monde sont des chimères intellectuelles [3].

C'est de cette représentation de bon aloi propre au sens commun, et de son étrange et implicite reprise dans la pensée sociologique, qu'il faut se séparer afin de reconnaître le caractère problématique de cette inscription. Il faut alors reconnaître la dimension tragique de toute forme d'action, ce que par ailleurs la philosophie politique a bien mieux su faire que la sociologie [Crespi, 1999]. Mais la contingence de l'action ne doit pas être cherchée du côté du caractère hasardeux de nos motivations. Elle doit l'être plutôt, suite au différentiel de consistances du social, du côté de la multiplicité des formes de décalage de l'action lors de son déroulement pratique. Nos actions sont souvent approximatives pratiquement et pourtant, si elles restent possibles, ce n'est pas *à cause de leur adaptation étroite au monde, mais justement, à l'inverse, parce qu'elles se déploient dans un intermonde élastique s'accommodant fort bien d'un nombre important d'écarts et de variations*. Ce sont de ces variantes que les thèses de l'action rationnelle (stratégique ou instrumentale) de l'adéquation séquentielle ou encore de la réflexivité permanente ne parviennent pas à rendre compte.

3. C'est à nos yeux la limite principale des conceptualisations, par ailleurs si stimulantes, de l'action présentes par exemple, chez Giddens [1987] ou Thévenot [2004]. Le premier a eu le grand mérite de montrer la diversité des formes de conscience accompagnant l'action et le second d'éclairer les différents types de coordination repérables entre les conduites (et le rôle croissant dévolu à cet égard aux objets). Mais l'un comme l'autre, tout en introduisant de nécessaires assouplissements, restent au fond attachés à une conception peu problématisée de l'adaptation de l'action à l'environnement.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

L'action est une forme de décalage

Pour comprendre alors correctement l'action humaine, il faut opérer un renversement similaire à celui introduit par Ricœur au niveau du texte lorsqu'il inverse la préséance du littéral sur le métaphorique, en parlant de « l'idée d'une métaphorique initiale », sur laquelle viennent s'ancrer par la suite d'autres significations [Ricœur, 1975]. Le renversement veut dire ici que l'accord entre l'action et la réalité est injustifié, et que toute action porte en elle les germes de son excentricité puisque nous n'entrons en contact avec le monde social qu'à partir de ses dérives de sens. Du fait que toute action est symboliquement médiée, son degré de pertinence face à la réalité n'est qu'une affaire de temporalité, de circonstance et de jugement – ce qui invite à interpréter toute action comme le fruit d'une rencontre, nécessairement imprécise et variable, mais pouvant connaître des parcours opérationnels fort divers, entre un sens et un environnement.

C'est dans ce sens liminaire que l'égarement imaginaire est consubstantiel à l'action. Il n'y a pas d'adaptation parfaite à l'environnement, il n'y a qu'un différentiel d'accords et de désaccords plus ou moins marqués dans leurs conséquences. Chaque fois que nous agissons, nous introduisons des décalages face à l'environnement, puisque nous en modifions l'état, au moins au niveau de notre représentation ; face à nos répertoires d'action, puisque chaque fois qu'une action se met en place, elle ne peut être qu'une transformation, ou au moins une traduction. Toute action passe par des variations irréductibles, y compris lorsqu'elle ne paraît être que l'application circonscrite et fidèle d'un modèle. Bien entendu, ces modifications sont le plus souvent minimes, imperceptibles, de surcroît sans grand intérêt pour la recherche. Mais elles sont là. C'est sans doute l'une des principales leçons à tirer des études microsociologiques sur l'action. L'action n'est pas la reproduction fidèle d'un modèle, mais une traduction locale emplie de scories, dont le degré de variation, pris dans l'ensemble de la vie sociale et au sein d'évidentes routines cognitives, se révèle cependant trop infime pour induire des transformations importantes à la fois pratiques et symboliques.

Action et réalité

Étant donné l'épaisseur des textures et la labilité des coercitions, le rapport que les acteurs entretiennent avec la réalité sociale est toujours problématique. Certes, la réalité sociale nous oppose une forme de limite et c'est toujours à partir de cette possibilité, posée comme permanente, que nous agissons sur le monde. La question revient donc à comprendre comment et pourquoi certaines conduites sont opérationnelles et d'autres ne le sont pas, ou ne le sont que transitoirement, mais toujours dans un monde social à malléabilité résistante.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Sur ce point, il faut donc se débarrasser radicalement de l'idée, d'inspiration darwinienne, qu'il existe une adaptation réussie et nécessaire à l'environnement social, qui permettrait de juger ainsi en dernière instance toutes les conduites. C'est justement le caractère mécanique et constant des *chocs avec la réalité* qui est largement démenti par nos expériences sociales. Les exemples en sont multiples au point que l'on ne peut qu'être surpris de la difficulté de la pensée sociale à en tirer les conséquences qui s'imposent (héritages institutionnels « dépassés », dispositions acquises « inadaptées », mimétismes culturels « contre-productifs »…). L'économie en est aussi une bonne illustration : les bulles financières mettent souvent longtemps à exploser, parfois, elles ne le font pas ; certains pays peuvent se permettre le maintien de déficits publics colossaux sans qu'aucune sanction ne s'ensuive ; les sanctions contre les patrons responsables d'une mauvaise gestion sont tout sauf immédiates… Ces évidences ont des incidences théoriques fondamentales. Puisque bien des coercitions sont de l'ordre de la pratique, elles opèrent de façon intermittente – ce qui rend les moments effectifs de choc avec la réalité particulièrement fuyants dans la vie sociale. C'est la principale limite du pragmatisme. S'il a profondément raison de souligner que l'action ne doit s'étudier qu'au travers de ses conséquences, en revanche, il laisse souvent entendre que la correction des conduites par l'environnement est plus ou moins immédiate et donc peu problématique. Or, la spécificité ontologique de la vie sociale – son différentiel de consistance – force à un autre regard. Tout n'est pas possible dans la vie sociale, mais un échantillon très large d'actions l'est. En fait, le démenti apporté par la réalité est loin d'avoir la netteté qu'on lui suppose. La vie sociale tolère des conduites ayant un important différentiel de pertinence et de réussite.

L'action se déroule donc au milieu d'un ensemble de relations externes de résistances ou de contraintes diverses qui peuvent être effectivement démenties dans les faits mais qui, dans la plupart des cas, se dissolvent dans une sorte de clair-obscur que l'acteur ne s'efforce pas, ou rarement, d'éclaircir. De plus, bon nombre de nos actions n'ont pas de visée téléologique. L'acteur ne tient alors compte que rarement, ou seulement de manière implicite ou épisodique, des réactions des autres – d'autant plus qu'ils ne sont pas en relation de co-présence directe avec lui – ainsi que des effets à moyen, voire à long terme de ses actions, puisqu'elles se déroulent habituellement sans rencontrer d'opposition majeure ou simplement sans qu'il soit vraiment conscient de ses conséquences. Bien évidemment, cela n'invalide pas la régularité de certaines de nos actions, mais oblige à questionner l'idée que leur succès serait nécessaire à leur permanence.

Des travaux futurs devront ainsi s'efforcer d'établir clairement le jeu entre les coercitions (de différents types) et les moments de reconnaissance, par l'acteur, des chocs avec la réalité. Il s'agit d'une dynamique centrale de la vie sociale. Les coercitions existent indépendamment de la perception des

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

acteurs (thèse réaliste), mais les individus, selon les périodes historiques, fabriquent des représentations diverses de ces résistances et contraintes, et surtout ont des expériences effectives différentes des moments de choc avec la réalité. Les deux niveaux, tout en étant distincts, ne peuvent pas néanmoins être radicalement séparés[4].

Le déroulement des actions

C'est pourquoi la prophétie autocréatrice, si bien caractérisée par Merton, doit devenir le modèle général de la conception de l'action [Merton, 1965]. L'abandon de l'idée de l'adaptation de nos actions au monde invite à y trouver un modèle paradigmatique de l'inscription de nos conduites dans l'environnement. Rappelons brièvement que le problème classique posé par la notion de prophétie autocréatrice découle du fait que la définition « fausse » d'une situation peut provoquer une conduite qui, à terme, est susceptible de transformer la fausse conception initiale en une « vérité » pratique. Bien entendu, comme Merton finira par le reconnaître lui-même, la liberté de définition subjective des situations n'est pas illimitée, puisque « si les individus ne définissent pas des situations réelles comme réelles, celles-ci seront néanmoins réelles dans leurs conséquences ». Mais si notre connaissance de la vie sociale ne peut pas se passer de l'idée d'un étalon ultime de vérité, nos actions connaissent, dans leur déroulement quotidien, des itinéraires ouverts. La notion permet en tout cas de souligner la spécificité ontologique de l'intermonde, et le caractère fluctuant des coercitions, le fait qu'elles puissent s'ouvrir pour accueillir simultanément un grand nombre de définitions opposées.

On peut trouver un autre exemple important du côté du modèle de la poubelle qui, en renversant l'ordre habituel de raisonnement, remet en fait l'analyse sur ses pieds : au sein d'une organisation, les acteurs ne cherchent pas tant des solutions aux problèmes qu'ils ne prennent appui sur des solutions flottantes pour faire face à de nouvelles difficultés dans un processus d'adéquation souvent assez fortuit. Bien entendu, tout n'est pas arbitraire, mais l'ouverture potentielle est si importante qu'elle invite à refuser tout raisonnement reposant sur l'idée d'une réactivité exclusive ou nécessaire. À travers ce concept, on comprend à la fois qu'en fonction des contextes, certaines actions sont plus probables et fréquentes que d'autres (et dans ce sens, l'horizon des possibles d'un acteur est toujours plus ou moins circonscrit) et que tout contexte est traversé par

4. Cette interprétation – même si les conséquences tirées n'en sont pas forcément les mêmes – est proche de celles que proposent Dupuy [2004] et Archer [2004] à partir de présupposés différents – l'un privilégiant le thème de l'autotranscendance du social et l'autre davantage la temporalité des pratiques dans la structuration de la société plutôt que la consistance *sui generis* du social.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

un supplément irréductible de significations (textures). La capacité – au moins virtuelle – des acteurs à envisager (toujours) autrement une situation en dépend étroitement.

Le problème principal ne tourne plus alors autour de la « fausseté » de ces représentations mais concerne la consistance spécifique de l'intermonde qui leur permet d'être effectivement opérationnelles. Lorsqu'on abandonne l'idée d'une adaptation étroite avec l'environnement, le problème majeur n'est autre que celui de savoir comment des représentations multiples, voire opposées, peuvent cohabiter entre elles, et surtout, avoir, au même moment, et pendant des laps de temps plus ou moins longs, de réelles fortunes pratiques. Le véritable problème n'est donc nullement de nature cognitive puisque centrer ou cantonner la recherche à ce niveau est une démarche limitée (elle ramène le problème vers l'« intérieur » de l'individu) négligeant les dimensions écologiques.

En fait, c'est une insuffisante conceptualisation de l'intermonde qui est toujours à l'origine de cette dérive unilatérale vers les études cognitives ou interprétatives [Boudon, 2004 ; Sperber, 1996]. Ces travaux sont emportés par une même conception idéaliste de la réalité sociale, focalisant alors leur attention vers les erreurs, les sophismes, les paralogismes, voire les mensonges des acteurs. Or, le fait que les individus puissent effectuer une série d'erreurs d'interprétation, ayant des conséquences pratiques à fortune diverse, ne renvoie pas uniquement à leurs raisonnements inachevés ou fautifs (objet traditionnel des études logiques ou psychologiques), mais témoigne de quelque chose de spécifique, voire de central, dans notre rapport à l'intermonde. À savoir, que dans l'univers de la pratique sociale, les démentis sont d'une nature particulière.

*

Revenons alors explicitement, pour finir, aux cinq questions posées par le GÉODE et donnons-leur une réponse précise à partir des éléments que nous avons développés jusqu'ici.

1. La théorie sociologique classique a été bâtie autour de la représentation historique de l'idée de société, elle-même construite en étroite dépendance du problème de l'ordre social. C'est la transformation d'un souci proprement historique et politique (lié à la modernisation) en question épistémologique (qu'est-ce qui maintient la société unie ?) qui a longtemps défini sa plus durable cohérence disciplinaire.

2. La théorisation sociologique actuelle est largement bicéphale. D'un côté, un groupe d'auteurs et d'écoles s'inscrit toujours dans cette descendance intellectuelle (en proposant un renouvellement de l'idée de société ou de l'agencement entre les structures et l'action). D'autres, au contraire, y compris la présente proposition, essayent d'en sortir.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

3. Parmi les tenants de cette dernière option, on peut distinguer trois grandes variantes. Si leurs conclusions peuvent souvent être mises en résonance, leur point de départ et leurs méthodologies sont différents. La première, largement empruntée par la sociologie des réseaux, s'interroge sur la possibilité de faire une théorie générale à partir du niveau méso-sociologique – en « peuplant » le monde. La deuxième, organisée autour de la notion d'*agency*, postule une conception plus dynamique et contingente de la vie sociale, bien plus sensible alors à la thématique du risque que ne l'a été la théorie classique. Enfin, la troisième, dans laquelle s'inscrit notre démarche, essaye de repenser une théorie générale en partant des problèmes ontologiques et en s'interrogeant sur le mode opératoire spécifique de la vie sociale.

4. L'objet central de la théorie sociale ne doit plus s'organiser autour de l'idée de société, mais en mettant au centre de la réflexion l'entre-deux, cet « espace » entre le système et les acteurs – l'intermonde – fait d'un supplément virtuel de textures et d'une série mouvante de coercitions. Cela explique d'ailleurs la dynamique permanente du social. Si toutes les frontières construites (États, institutions, rôles, règles, sanctions…) cherchent à restreindre et cantonner, avec des succès variables, cette élasticité, à canaliser les textures afin de les rendre plus univoques et à durcir certaines coercitions afin de les rendre plus immédiates, il s'agit bel et bien d'un travail de Sisyphe – toujours inachevé parce qu'ontologiquement inachevable. Penser, re-penser une théorie sociologique générale consiste à expliciter cette réalité fondamentale.

5. L'unité intellectuelle de la sociologie se trouve, en dernière instance, à ce niveau. Au-delà des stratégies choisies pour formuler une théorie générale (par l'idée de société, par la conception de l'acteur, par la thématique de l'articulation entre les structures et l'action, ou encore, par les caractéristiques ontologiques du social), la véritable fracture s'établit entre ceux qui théorisent toujours et encore la vie sociale par le problème de l'ordre et ceux qui s'en détachent. L'unité à venir de la théorie sociale passe par cette inflexion : il faut libérer l'analyse sociologique de toute velléité fonctionnaliste et de l'illusion d'un monde social où chaque élément aurait une raison d'être fonctionnelle – nécessaire et suffisante. Il faut au contraire accepter un univers où la contingence est omniprésente. La prise en compte des spécificités de l'intermonde invite à reconsidérer en ce sens la géographie sociale. Du fait de l'hétérogénéité systématique des textures et de la labilité des coercitions à l'œuvre, l'étude du différentiel des déclinaisons sociales devrait être le problème majeur de l'analyse sociologique.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Bibliographie

Appadurai A., [1996] 2001, *Après le colonialisme*, Payot, Paris.

Archer M., 2004, « Entre la structure et l'action, le temps », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? De la science sociale*, 2e semestre, p. 329-350.

Bauman Z., 2000, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.

Boudon R., 2004, « Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, p. 281-309.

Castoriadis C., 1974, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.

Crespi F., 1999, *Teoria dell'agire sociale*, Il Mulino, Bologne.

Dubet F., 2004, « Pourquoi rester "classique" ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, p. 219-232.

Dupuy J.-P., 2004, « Vers l'unité des sciences sociales autour de l'individualisme méthodologique complexe », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, p. 310-328.

Giddens A., [1984] 1987, *La Constitution de la société*, PUF, Paris.

Gribaudi M., 1995, « Les discontinuités du social. Un modèle configurationnel », *in* Lepetit B. (sous la dir. de), *Les Formes de l'expérience*, Albin Michel, Paris.

Joas H., [1992] 1999, *La Créativité de l'agir*, Éditions du Cerf, Paris.

Martuccelli D., 2005, *La Consistance du social*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.

Merton R. K., [1949] 1965, *Éléments de théorie et de méthode sociologique,* Plon, Paris.

Parsons T., [1937] 1949, *The Structure of Social Action*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

Revel J. (sous la dir. de), 1996, *Jeux d'échelles*, EHESS-Gallimard-Le Seuil, Paris.

Ricœur P., 1975, *La Métaphore vive*, Le Seuil, Paris.

Sartre J.-P., 1960, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris.

Silber I., 2004, « Pour une approche non unitaire de la théorie générale », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, p. 85-100.

Sperber D., 1996, *La Contagion des idées*, Odile Jacob, Paris.

Thévenot L., 2004, « Une science de la vie ensemble dans le monde », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, p. 115-126.

Touraine A., 2004, « La sociologie après la sociologie », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, p. 51-61.

Urry J., 2000, *Sociology beyond Societies*, Routledge, Londres.

Wagner P., [1994] 1996, *Liberté et discipline*, Métailié, Paris.

White H., 2004, « La société est un mirage », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 24, p. 62-69.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

NÉCESSITÉ THÉORIQUE ET OBLIGATIONS EMPIRIQUES

Bernard Lahire

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 444 à 452

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-444.htm

Pour citer cet article :

Bernard Lahire, « Nécessité théorique et obligations empiriques », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 444-452.
DOI 10.3917/rdm.027.0444

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

NÉCESSITÉ THÉORIQUE ET OBLIGATIONS EMPIRIQUES

par Bernard Lahire

> « Il n'y a qu'une manière de parvenir au général, c'est d'observer le particulier : non pas superficiellement et en gros, mais minutieusement et par le détail. »
>
> É. Durkheim, « La science positive de la morale en Allemagne », 1887.

Préambule

Lorsque Alain Caillé, directeur de *la Revue du MAUSS*, m'a contacté en vue de participer à la « seconde vague de discussions » sur le thème « Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? », j'ai accepté son invitation en pensant que l'occasion m'était finalement donnée d'expliciter une position qui est souvent restée implicite dans la plupart de mes publications antérieures. J'ai donc initialement rédigé mon texte sans avoir lu les contributions de la vingtaine de collègues, français ou étrangers, publiées dans le n° 24 [2004] de la revue. Je les ai lues dans un second temps pour faire suite à une demande d'Alain Caillé de tenter d'entrer en dialogue avec les textes déjà publiés.

Un dialogue avec des voix aussi disparates me semble néanmoins à la fois fastidieux, lorsqu'on entend prendre au sérieux les argumentations des uns et des autres, et particulièrement délicat, lorsqu'on se sent dérouté par un grand nombre d'entre elles. Et pour m'en tenir au second point, je dirai que le divorce me semble grand au sein de la « communauté » des sociologues entre ceux qui gardent en permanence à l'esprit les enquêtes qu'il faut mener pour soutenir des thèses sur le monde social, son histoire ou ses transformations, et ceux dont le propos n'est jamais (ou que très rarement) borné ou bridé par de telles considérations. Pour dire les choses de la manière la plus simple et la plus pacifique possible, il me semble que même lorsque ces deux grandes catégories de sociologues peuvent parfois utiliser les mêmes mots, ils ne parlent pas vraiment la même langue et ne se comprennent pas véritablement parce qu'ils ne font pas le même métier. C'est en tout cas le sentiment que j'éprouve en lisant un certain nombre des textes publiés.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Dire mon embarras m'apparaît en définitive bien aussi pédagogique et utile – je pense toujours aux apprentis sociologues et à leur fréquente perplexité face à la diversité de ce qui se présente à eux comme étant de la sociologie – que n'importe quelle autre forme de réaction. Et je suis convaincu que les lecteurs de ce texte en comprendront les principes.

La nécessité théorique

Une question telle que « une théorie sociologique générale est-elle pensable ? » n'est pas sans poser problème pour les sociologues qui sont convaincus que les sciences sociales souffrent de deux maux diamétralement opposés mais tout aussi nocifs : d'une part, le positivisme (et toutes les formes de sous-interprétations, de sociographies statistiques ou ethnographiques), qui fait comme si le point de vue de connaissance engagé – et dont le chercheur n'est pas toujours très conscient – allait de soi, et d'autre part, le théoricisme qui consiste à spéculer ou à disserter sur le monde social hors de toute espèce de preuve empirique venant étayer les thèses avancées. Et cette opposition très structurante fait que lorsqu'on insiste sur la nécessité de l'enquête empirique (sans exclusive méthodologique), on est toujours soupçonné par les uns de positivisme ou d'empirisme plat et lorsqu'on fait quelque effort proprement théorique pour clarifier des problèmes, discuter des notions ou des théories, on est inversement suspecté par les autres d'intellectualisme.

La sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne nous aidait à voir autrement ce qui est perçu habituellement. Déconstruire les évidences, changer d'angle de vue et faire apparaître au bout du compte un monde différent de celui qui nous est présenté dans les discours ordinaires (des plus informels aux plus institutionnels et « autorisés ») sur le monde social, voilà sans doute l'une des grandes missions des sciences sociales en général et de la sociologie en particulier. Tous les grands auteurs de la sociologie donnent au lecteur profane le sentiment de découvrir un monde qu'il ne connaissait ni ne voyait comme cela. Ils utilisent souvent des registres métaphoriques variés – le monde comme un théâtre, comme un texte, comme un marché, comme un champ de bataille, etc. – qui leur permettent de révéler des aspects jusque-là méconnus, négligés ou banalisés. Comme le dit très bien Jacques Bouveresse, « pour échapper à la rigidité du point de vue qui a tendance à s'imposer comme étant le seul possible, il faut inventer des analogies et des comparaisons inédites, qui nous permettent de voir sous un nouveau jour, c'est-à-dire de recommencer à voir les phénomènes apparemment les mieux connus[1] ».

1. Bouveresse [2000, p. 147]. *Cf.* aussi Lahire [2005a, p. 66-93].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Située entre les sciences sociales descriptives et narratives (histoire et ethnologie notamment) et les sciences sociales modélisatrices (l'économie, la linguistique), la sociologie doit assumer (ne pas avoir honte de) son travail spécifique de théorisation. Même si elle engendre des travaux couvrant plus ou moins tout l'éventail des possibles (il y a des sociologies plus descriptives ou narratives que d'autres, comme il existe aussi des essais de modélisation), sa spécificité consiste néanmoins à engager des points de vue théoriques explicites et clairement énoncés (plutôt que tacitement utilisés) pour construire des enquêtes empiriques dont les résultats sont interprétés à partir des cadres théoriques annoncés. Si, comme nous allons le voir, les « théories théoriciennes » sont sans pertinence en sociologie, les objets travaillés à l'aide de traditions théoriques implicites et, par conséquent, gelées et ininterrogées, sont les signes d'une routinisation de la pensée sociologique. Les points de vue théoriques sont ramenés alors à des sortes de méthodes, de techniques ou de recettes de recherche qui permettent d'engendrer une multitude d'enquêtes sociologiques d'autant plus faciles à mener que l'essentiel a été pensé par d'autres que soi. S'il est normal de vouloir rentabiliser des programmes scientifiques de recherche en les routinisant (chaque nouvelle enquête ne pouvant prétendre à l'originalité, même partielle), le risque de glissement vers l'application aveugle d'un modèle ou des méthodes de recherche qui lui sont associées (qui ne permet même plus de voir les contre-exemples lorsqu'ils se présentent) ou vers le dogmatisme conceptuel est toujours très grand. Et ceux qui n'ont pas été préparés (formés) à la discussion, à l'argumentation (voire à la bataille) théorique ont une chance très faible de faire évoluer l'ordre théorique des choses.

De ce point de vue, il me semble que les sociologues ont (auraient) tout intérêt à élargir la palette de leurs connaissances et de leurs expériences pour pouvoir trouver et renouveler les idées (et donc les mots) ou les questions nécessaires à l'imagination sociologique. Parmi l'ensemble des domaines utiles aux sociologues, il me semble que la philosophie et la littérature[2] ont été et sont encore des lieux privilégiés de ressourcement conceptuel et d'exercices de variation mentale qui donnent de la liberté de pensée en multipliant les solutions possibles à des problèmes potentiels. Lorsque nombre de sociologues se contentent d'aborder des « questions sociales » comme s'il s'agissait de dossiers à traiter à partir de techniques de recherche bien maîtrisées mais impensées et que, dans certains cas, ils croient « faire science » en s'efforçant de tenir sous le boisseau toute la culture théorique qu'ils ont parfois acquise, il n'est peut-être pas mauvais de rappeler les vertus de la théorie, et du travail de théorisation lorsque celui-ci est guidé par le souci de construire des enquêtes et d'interpréter au mieux des matériaux empiriques.

2. Pour la philosophie, on peut renvoyer à la lecture de Jean-Claude Passeron [1996, p. 290]. Concernant la littérature, je me permets de renvoyer à la lecture du chapitre intitulé « Sociologie et littérature » de *l'Esprit sociologique* [Lahire, 2005a, p. 172-257].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Échapper aux théories théoriciennes

Mais on doit inversement pointer le risque de « théorie théoricienne » qui guette les sociologues à l'esprit trop exclusivement théorique. Cette formule fait bien sûr écho à l'expression « politique politicienne » qui désigne l'abandon par les acteurs politiques des réalités sociales et l'enfermement dans le jeu politique. Comme les acteurs d'un jeu politique autosuffisant, les sociologues « à tête trop théorique » peuvent finir par abandonner l'examen méthodologiquement organisé des réalités sociales et par s'enfermer dans la construction de théories du monde social totalement désindexées par rapport aux réalités socio-historiques. Ils s'épuisent dans des discussions théoriques sans fin sur l'intérêt relatif des diverses « théories » et ne retiennent des travaux de recherche empiriquement fondés qu'il leur arrive de commenter que les « thèses » (les théories, les interprétations, etc.) qui y sont présentées. Ils ne contestent pas l'adversaire en lui mettant sous les yeux des faits empiriques qui contredisent les thèses qu'il soutient, mais ils le combattent d'un strict point de vue théorique. Or, dans un jeu théorique qui n'est plus limité et balisé par les données des enquêtes empiriques (les siennes et celles des concurrents), la seule manière de trancher (hormis lorsqu'on a démontré les contradictions logiques ou les non-sens que recèlent les théories concurrentes) réside souvent dans des options philosophiques, morales ou politiques. Il me semble alors qu'on quitte l'univers scientifique pour naviguer dans les eaux de la philosophie sociale.

Si la sociologie peut éventuellement trouver du côté d'une certaine philosophie sociale des « idées » à exploiter pour élaborer ses recherches empiriques[3], elle ne peut en aucun cas se réduire à elle ou à une activité de théorisation hors enquête. Dans la lignée des *Essais sur la théorie de la science* [Weber, 1992], Jean-Claude Passeron formule parfaitement cette exigence sociologique qui fait la spécificité des théories sociologiques : « Les conceptualisations typologiques ne sont des connaissances que par le sens et les opérations empiriques qu'elles retiennent en elles : *il n'y a pas de théories sociologiques au second degré* » [1991, p. 165]. Penser en sociologue c'est toujours *penser sur matériau*[4] et, malgré leurs ressemblances formelles, les théorisations des chercheurs empiriques ne sont jamais de

3. Cela dit, une partie des philosophes pensent aujourd'hui, à la suite de Ludwig Wittgenstein, que le rôle de la philosophie n'est pas de créer des systèmes de pensée, des visions du monde, des théories ou des concepts (ce que font déjà fort bien les sciences de la matière ou de la vie comme les sciences humaines et sociales), mais de contribuer à une clarification de l'usage des concepts. Ainsi, l'activité philosophique est pour Wittgenstein « une activité de clarification conceptuelle qui ne produit pas d'assertions ni de connaissances que l'on pourrait appeler "philosophiques" » [Bouveresse, 1996, p. 94].

4. C'est l'objectif principal de *l'Esprit sociologique* que de décliner cette conception d'une *pensée sur matériau*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

même facture et de même nature que les théorisations de purs théoriciens qui formulent d'autant plus facilement leurs propositions qu'aucun repère empirique ne vient orienter, réguler ou contrôler leur activité.

Des ambitions interprétatives plus modestes

Sous contrainte de preuves empiriques, les sciences sociales en général, et la sociologie en particulier, ont nécessairement été amenées à réduire progressivement leurs ambitions interprétatives. Car lorsque l'on garde à l'esprit les données empiriques déjà existantes qu'il faut mobiliser ou les enquêtes qu'il est nécessaire de concevoir et de réaliser pour soutenir son propos, les ambitions deviennent logiquement plus modestes, l'une des conséquences de cette modestie étant l'étude d'objets (populations, domaines, périodes, territoires, etc.) plus limités, plus restreints, qui rendent possible la constitution d'un *corpus* empiriquement traitable. Et lorsque l'on ajoute à cela le fait que, depuis le temps des fondateurs, le nombre de sociologues a considérablement augmenté, que ces derniers travaillent encore beaucoup de manière artisanale (condition d'entrée dans l'univers scientifique, la thèse de doctorat est un travail le plus souvent individuel où le candidat doit faire preuve de sa capacité à mettre en œuvre une recherche personnelle) et que les recherches s'effectuent sous contrainte de temps (quatre années pour une thèse de doctorat, souvent beaucoup moins pour des travaux de recherche professionnels financés par l'État), on voit que tout contribue à la limitation des objets de recherche et à une certaine spécialisation scientifique.

On est donc loin du temps des comparaisons inter-civilisations, inter-époques (historiques) ou inter-sociétés qui faisaient le charme des premiers grands travaux synthétiques de la sociologie. Lorsque Max Weber [1996] brassait avec érudition dans sa sociologie des religions les données disponibles à son époque sur l'hindouisme, le confucianisme, le judaïsme, le christianisme, l'islam ou le bouddhisme, ou lorsque Émile Durkheim comparait, pour les besoins de la compréhension des faits éducatifs, les sociétés traditionnelles, les sociétés européennes, les sociétés indiennes et égyptiennes[5], ou couvrait plusieurs siècles d'histoire de l'enseignement en France[6], la sociologie marquait sa volonté interprétative d'aller au-delà du cadre national et contemporain et rejoignait ainsi les préoccupations de nombre d'anthropologues et d'historiens. Et même une entreprise scientifique plus récente comme celle de Norbert Élias, engageant de larges hypothèses sur les transformations du monde social (la civilisation des mœurs et la pacification de l'espace social) à l'échelle d'une histoire de longue durée, a prouvé sa fécondité, même si l'étendue du propos n'a pas manqué de déclencher, chez les historiens notamment, des critiques bien légitimes.

5. *Cf. Éducation et sociologie* [1989, p. 74].
6. *Cf. L'Évolution pédagogique en France*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

Comme je l'ai souligné ailleurs [*cf.* Lahire, 2004a], ce type de recherches qui demandait la maîtrise érudite d'une grande masse de travaux de spécialistes a été assez largement délaissé par une sociologie en expansion qui s'est à la fois professionnalisée et spécialisée. Réduisant, dans la grande majorité des cas, la palette de ses méthodes au triptyque entretien-enquête par questionnaire-observation, les chercheurs de la discipline travaillent depuis la seconde moitié du XX^e^ siècle sur des objets beaucoup plus modestes et préfèrent la production de données originales – et par conséquent restreintes – à celles qui sont qualifiées « de seconde main ». La méfiance vis-à-vis de ce qui a pourtant constitué une grande partie du travail des grands ancêtres de la discipline est à la fois scientifiquement raisonnable et potentiellement appauvrissante à long terme. Certes, le contrôle de la production des données, fondamental pour le travail d'interprétation, est incomparablement plus fin et rigoureux lorsqu'on est soi-même le concepteur ou même le réalisateur du dispositif d'enquête, mais personne ne prétendrait non plus remettre radicalement en question l'intérêt des travaux de Max Weber sur le processus de rationalisation, d'Émile Durkheim sur le processus de différenciation sociale des fonctions[7] ou de Norbert Élias sur le procès historique de civilisation des mœurs et de pacification de l'espace social[8]. Et la voie des grandes synthèses ou des grands travaux reste, à mon sens, ouverte à des chercheurs expérimentés et érudits, qui s'efforcent d'appuyer leurs thèses sur une multitude de travaux empiriques sérieux plutôt que sur des textes relevant de l'essayisme ou de la philosophie sociale.

Puisque Durkheim a été (comme Weber, Marx, Mauss, etc.) l'un des grands synthétiseurs de travaux et de données de « seconde main », on peut rappeler qu'il a été aussi l'un des premiers à insister sur la nécessité de travailler sur des objets limités et permettant d'avancer, même de manière modeste, sur des questions précises. En effet, s'il a contribué à faire prendre conscience à l'ensemble des sciences sociales particulières de son époque qu'elles travaillaient toutes séparément sur des faits de même nature (sociale) et qui entretenaient entre eux des rapports d'interdépendance[9], Durkheim

7. *Cf. De la division du travail social*.

8. *Cf.* notamment, *La dynamique de l'Occident* [1975] et *La civilisation des mœurs* [1973].

9. « En réalité, toutes ces sciences spéciales, économie, politique, histoire comparée du droit, des religions, démographie, géographie politique, ont été jusqu'à présent conçues et appliquées comme si chacune formait un tout indépendant, alors qu'au contraire les faits dont elles s'occupent ne sont que les diverses manifestations d'une même activité, l'activité collective. Il en dérive que les liens qui les unissaient, passaient inaperçus. Qui pouvait supposer jusqu'à une époque récente qu'il y avait des relations entre les phénomènes économiques et religieux, entre les pratiques démographiques et les idées morales, entre les conditions géographiques et les manifestations collectives, etc. ? Une conséquence encore plus grave de cet isolement est que chaque science étudiait les phénomènes de son ressort comme s'ils n'étaient reliés à aucun système social » [Durkheim, 1975, p. 32].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

a aussi milité pour une recherche empirique plus circonscrite et pour une théorisation empiriquement bien fondée. Il écrivait ainsi : « Que le sociologue, au lieu de se complaire en méditations métaphysiques à propos des choses sociales, prenne pour objets de ses recherches des groupes de faits nettement circonscrits, qui puissent être, en quelque sorte, montrés du doigt, dont on puisse dire où ils commencent et où ils finissent, et qu'il s'y attache fermement ! Qu'il interroge avec soin les disciplines auxiliaires, histoire, ethnographie, statistique, sans lesquelles la sociologie ne peut rien ! » [Durkheim, 1975, p. 45]. Et ce qu'il reprochait à un auteur comme Simmel, ce n'était pas de manquer d'intuitions théoriques, mais de n'apporter aucun début de preuve de la pertinence de ses multiples intuitions : « D'ailleurs, cette extrême indétermination, que nous reprochons à M. Simmel, n'est pas simplement impliquée, d'une manière logique et toute virtuelle, dans ses principes ; en fait, elle caractérise tous ses travaux. Les problèmes qui y sont abordés ne se rapportent pas à des catégories de faits déterminées ; ce sont des thèmes généraux de méditation philosophique. Chaque étude est un aperçu total de la société considérée sous un aspect particulier. Ici, la société est étudiée du point de vue de la différenciation, là du point de vue de sa conservation, ailleurs, du point de vue de la répartition des individus en supérieurs et en subordonnés. Suivant les hasards de l'inspiration, les questions traitées, grâce à leur imprécision, s'étendent ou se contractent ; les faits les plus divers, les plus disparates s'y trouvent rapprochés. On conçoit que, dans ces conditions, il ne saurait y avoir de preuve régulière ; car la preuve n'est possible que dans la mesure où le savant s'attaque à un objet défini » [*ibid*., p. 143].

Conclusion : sans remords ni regrets

Je ne pense pas vraiment que la sociologie ait à regretter aujourd'hui d'avoir en grande partie rompu avec une époque où la philosophie sociale pouvait tenir lieu de sociologie et où tout discours un peu cohérent sur le monde social pouvait être considéré comme sociologique, même quand il ne s'appuyait sur aucune donnée empirique. Elle n'a rien perdu à s'éloigner du programme scientifique que fixe aujourd'hui encore la définition du dictionnaire : « *Sociologie* : étude scientifique des faits sociaux humains, considérés comme appartenant à un ordre particulier, et *étudiés dans leur ensemble ou à un haut degré de généralité* » [Le Petit Robert, 2004 – souligné par moi].

Par ailleurs, nous ne sommes pas allés globalement vers moins de « théorie ». Car il y a « théorie » (théorie sociologique ou théorie de la société) et « théorie » (outils conceptuels permettant de construire sociologiquement des objets) et l'on peut, aujourd'hui comme hier, être animé par une grande ambition théorique ou par un souci de réflexivité théorique, de clarté ou de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

clarification théorique, sans être pour autant convaincu qu'il faille d'emblée se jeter à corps perdu dans la construction d'une « grande théorie de la société[10] ».

Un sociologue (agrégé de philosophie) comme Pierre Bourdieu, qui a opéré le passage d'une philosophie sociale[11] à une science sociale résolument empirique, me semble avoir assez bien défini la solution de compromis (entre désir légitime de théorie et nécessité de maîtriser ses objets de recherche empirique) à la fois la plus ambitieuse et la plus raisonnable lorsqu'il conseillait en 1992 d'« investir les questions théoriques les plus décisives dans une étude empirique minutieusement menée » et de « demander la solution de tel ou tel problème canonique à des études de cas » en citant en exemple son analyse du fétichisme, qui ne s'en tenait pas au commentaire des textes classiques de Marx ou de Lévi-Strauss, mais s'appuyait sur une enquête portant sur la haute couture et sur la « griffe » du couturier [Bourdieu, 1992, p. 250]. Et il me semble que l'on peut parfaitement adopter ce point de vue sans partager pour autant toutes les options théoriques de son auteur.

Enfin, il existe plusieurs manières de lutter contre une division croissante (et parfois absurde[12]) du travail sociologique en spécialités ou sous-spécialités, qui non seulement empêche d'examiner les rapports d'interdépendance entre des domaines d'activité relativement différenciés[13], mais rend aveugle aux mécanismes ou aux dispositifs transversaux par rapport à ces domaines : les chercheurs peuvent orienter leurs recherches en vue de comparer systématiquement des univers différenciés et déterminer leurs ressemblances

10. Si j'avais personnellement à situer mes propres productions scientifiques par rapport à ces deux conceptions de la théorie, je dirais, par exemple, qu'un ouvrage tel que *L'Homme pluriel* [1998] est un ouvrage théorique dans le second sens du terme (il tente de clarifier un certain nombre de concepts relevant d'une théorie de l'acteur et de l'action et de mieux poser une série de problèmes sociologiques), mais en aucun cas un ouvrage théorique dans le premier sens du terme (on n'y trouve pas une « théorie générale de la société », ce qui a conduit certains commentateurs à y voir – à tort – une démarche « microsociologique »). En revanche, *La Culture des individus* [2004b] est un ouvrage qui esquisse, sur une base empirique très large, un début de « théorie sociologique » au sens de « théorie de la société ».

11. Pierre Bourdieu écrivait en 1987 [p. 56] : « Dans l'état actuel de la science sociale, l'histoire de longue durée est, je pense, un des lieux privilégiés de la philosophie sociale. Chez les sociologues, ça donne lieu très souvent à des considérations générales sur la bureaucratisation, sur le processus de rationalisation, la modernisation, etc., qui apportent beaucoup de profit social à leurs auteurs et peu de profit scientifique. »

12. Il suffit pour s'en convaincre d'observer la manière dont les « Réseaux thématiques en formation » de la nouvelle Association française de sociologie [*cf.* le premier congrès de l'ASF en 2004] se sont distribués pour prendre conscience de l'ampleur du problème et des dégâts potentiels. Par exemple, la « sociologie de l'éducation et de la formation » se sépare de la « sociologie de la connaissance », de la « sociologie des arts et de la culture » et de la « sociologie des intellectuels » [*cf.* Lahire, 2005b].

13. À trop vouloir se centrer et se concentrer sur un univers ou un sous-univers singulier, l'analyste finit par louper la cible en oubliant qu'une partie de la « vérité » (raison d'être, principes structurants ou explicatifs) des pratiques se trouve hors de l'univers ou du sous-univers en question.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

et leurs différences ; ils peuvent aussi s'efforcer de saisir les divers effets des transformations d'un univers sur d'autres univers ; enfin, ils peuvent appréhender les liens d'interdépendance entre domaines de pratique séparés (qui entretiennent des rapports de concurrence, de complémentarité ou de compensation dans la vie des individus) en plaçant au cœur de l'étude les individus qui passent en permanence de l'un à l'autre (et subissent parfois leurs forces contradictoires) et en examinant la variation de leurs comportements en fonction du domaine considéré.

Bibliographie

Bourdieu Pierre, 1987, *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris.

– 1992, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Le Seuil, Paris.

Bouveresse J., 1996, *La Demande philosophique*, Éditions de l'Éclat, Paris.

– 2000, *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Agone, Marseille.

Durkheim Émile, 1975, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Éditions de Minuit, Paris.

– 1989, *Éducation et sociologie*, PUF, Quadrige, Paris.

– 1990, *L'Évolution pédagogique en France*, PUF, Quadrige, Paris.

– 1991, *De la division du travail social*, PUF, Quadrige, Paris.

Elias Norbert, 1973, *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris.

– 1975, *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris.

La Revue du MAUSS semestrielle, 2004, n° 24, *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ?,* 2e semestre.

Lahire Bernard, 1998, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Nathan, Essais & Recherches, Paris.

– 2004a, « Post-scriptum : individu et sociologie », *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, La Découverte, Laboratoire des sciences sociales, Paris.

– 2004b, *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, La Découverte, Laboratoire des sciences sociales, Paris.

– 2005a, « Sociologie et analogie », *L'Esprit sociologique*, La Découverte, Laboratoire des sciences sociales, Paris.

– 2005b, « Misère de la division du travail sociologique : le cas des pratiques culturelles adolescentes », *Éducation et sociétés. Revue internationale de sociologie de l'éducation*, n° 16.

Passeron Jean-Claude, 1991, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris.

– 1996, « Entretien avec Jean-Claude Passeron. Un itinéraire de sociologue », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXIV, n° 103.

Weber Max, 1992, *Essais sur la théorie de la science*, Presses-Pocket, Agora, Paris.

– 1996, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h23. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

DONATION, APPARAÎTRE, ART, NATURE, TRAVAIL ET GRATUITÉ

Henri Raynal

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 453 à 457

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-453.htm

Pour citer cet article :

Henri Raynal, « Donation, apparaître, art, nature, travail et gratuité », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 453-457.
DOI 10.3917/rdm.027.0453

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

L'HONNEUR D'ÊTRE

par Henri Raynal[1]

On a cru que la science désenchantait le monde. Terrible méprise.

On a tiré une leçon erronée des succès éclatants que connaît continûment l'entreprise de connaissance depuis qu'elle a choisi la voie de la méthode, de la rationalité, du calcul : le lien intime entre l'Univers et l'homme était une illusion, a-t-on pensé, une illusion que l'esprit logique a dissipée en même temps que l'animisme et que la superstition.

Déduction hâtive, simpliste, aux effets funestes : l'homme enfermé en l'homme, se débattant avec lui-même, en proie à lui-même.

Se tromper aussi gravement sur le sens de la réussite spectaculaire de la démarche scientifique n'aurait pas suffi cependant à rompre notre complicité avec l'Univers si en même temps, du fait de l'urbanisation croissante et de l'envahissement de nos vies par les instruments, une relation concrète n'avait disparu.

La conjugaison de ces trois causes ne cessant de se renforcer l'une l'autre explique l'actuelle atrophie de notre sensibilité à l'égard de l'environnement unique : immédiat – mitoyen si l'on préfère – et illimité à la fois, circumvoisin-cosmique. Nous avons cessé d'éprouver en nous sa présence une, totale, l'énergie de ce flot qui nous atteint, nous entoure, nous porte, tel l'Océan lorsque nous y entrons.

L'inflation conceptuelle, la boursouflure technique ne doivent pas nous cacher ce qui est résulté de la rupture du contact avec le Tout : une rétraction de l'humanité rencoquillée à l'intérieur de ce qu'elle sécrète, avec pour conséquences haine de soi cachée sous la suffisance prométhéenne, flétrissement, ensauvagement, car elle ne saurait s'épanouir dans la solitude métaphysique. Cette déréliction, dont elle est responsable, est mortifère.

Pourquoi les valeurs péricliteraient-elles, pourquoi les repères auraient-ils été perdus – constat que l'on entend faire journellement –, si l'humanité ne vivait pas en état d'isolement, d'emmurement, de cécité, tassée sur elle-même dans un air raréfié, empoisonnée par ses propres toxines ?

1. Site de l'auteur : http://perso.wanadoo.fr/Henri.Raynal

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

La joie s'éloigne de nous. (La vraie joie, la joie profonde, généreuse.) Un climat dépressif décolore en grande partie le paysage de la création culturelle, ou l'assombrit. Pessimisme et scepticisme y sont solidement établis. Le désabusement recrute. Pour ses adeptes sans cesse plus nombreux, rien ne mérite considération, tout est à récuser comme illusoire, mensonger, dérisoire, ou illégitime, ou encore entaché de malfaçons irrémédiables, vicié par quelque tare originelle – à commencer par la condition humaine, en deçà même, par la vie. Rien ne trouve grâce à leurs yeux, hormis la seule attitude qui ne soit pas contestable, celle du désaveu, du décri. La péjoration se porte on ne peut mieux. Chez les uns elle sera dépréciation générale résignée, chez d'autres agressivité sarcastique. Elle ira, pour peu qu'elle donne libre cours à une humeur violente, jusqu'à verser dans le cynisme démolisseur, nihiliste.

À peine y aurait-il lieu de faire état de ce *négativisme* multiforme qui s'est largement répandu dans les sphères intellectuelles et culturelles, si le désenchantement n'était pas porté au prosélytisme, n'était pas paradoxalement conquérant. Si son influence ne se faisait pas sentir dans l'ensemble de la société où les œuvres, les médias, la critique, les spectacles la diffusent. On y observe ses effets qui se mêlent à ceux des déconstructions opérées dans divers domaines, des relativismes qui se banalisent.

La *mélanomanie* n'inquiéterait pas si elle était exempte de dogmatisme, tolérante. Hélas, il n'en est rien. Elle censure, lorsqu'elle détient une parcelle de pouvoir. Quand elle n'exclut pas, elle intimide. Le lyrisme, la ferveur, s'ils sont assez inconscients pour paraître, sont regardés comme d'invraisemblables survivances – ne faut-il pas être attardé pour s'enthousiasmer ? Et l'ambition du propos est prétention d'un autre âge.

Si bien que lorsque la société n'est pas affectée à son tour, elle est frustrée. L'ampleur, la générosité dont elle est privée, une anonyme grandeur (évoquer le *grand* est déconsidéré, moqué comme *grandiloquent*), il lui faut souvent aller les chercher dans les œuvres d'autres parties du monde ou d'autres époques.

*

Mettons fin à l'obnubilation dans laquelle nous vivons. Que l'environnement artificiel (carapace conceptuelle et rempart technique) derrière lequel nous sommes retranchés, cesse de nous dissimuler l'environnement illimité. Accordons-nous de nouveau à celui-ci ; effaçons la coupure qui nous empêche de bénéficier de l'énergie du Don énigmatique ; remplaçons la *défiance* par l'assentiment, retrouvé, à la vie. La santé – vertu cosmique – vient du Dehors. Revenons, pour la recouvrer, de l'erreur que nous avons commise à propos de la connaissance rationnelle. NON, LA SCIENCE NE DÉSENCHANTE PAS LE MONDE !

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

C'est tout le contraire. Dans son labeur infini, ce qu'elle explore pas à pas, déchiffre, c'est le très-admirable. La plus succincte des récapitulations de ce que nous savons à présent sur l'Univers, sur ce qu'il contient, ce qu'il a produit, ne peut inspirer que la stupeur. Une stupeur éblouie. Non seulement la science n'a pas invalidé l'émerveillement originel, ne l'a pas coupé à la racine, mais le nombre d'objets, d'entités, de rouages, d'organisations, de phénomènes, d'interactions, de fonctionnements, capables de l'entretenir, de l'accroître, s'est trouvé multiplié de façon vertigineuse.

Qu'est-ce qui nous empêche de reconnaître que l'émerveillement naïf, spontané était – est – fondé (mieux : qu'il se justifie bien plus qu'il y a quelques siècles) ; qu'est-ce qui fait obstacle à sa réhabilitation par l'émerveillement instruit ? À l'alliance des deux ? Rien, sinon notre interprétation unilatérale de la connaissance.

Lorsque a lieu une découverte, nous n'avons d'yeux que pour le découvreur ; le *découvert* (ce dont une partie vient d'être éclairée) est comme s'il n'existait pas. Au lieu de nous transporter en pensée là où il est, où il subsiste, nous nous bornons à considérer l'acquisition nouvelle, fragmentaire, qui s'ajoute à notre savoir. Nous oublions de nous représenter que ce qui a été élucidé est une parcelle appartenant à un Tout cohérent ; qu'un pan – voire un membre, un organe – de ce Tout unique vient de paraître.

Nous détachons, tirons intellectuellement à nous ce qui s'est révélé, nous comportant comme si aucun territoire n'avait précédé la carte, ou comme si le territoire se résorbait en la carte à mesure que cette dernière progressait ou se complétait. Seule la carte que nous établissons avec une précision grandissante nous fascine ; elle fait notre orgueil. Ne prouve-t-elle pas notre persévérance, n'illustre-t-elle pas notre habileté ? Ne va-t-elle pas, en outre, servir à mieux asseoir notre domination, permettre, le moment venu, une profitable exploitation ? En soi, le territoire nous indiffère. Nulle autre présence que la nôtre dans l'acte de la connaissance, telle que nous la concevons. Il n'y a pas d'Exproprié.

À nous tout le mérite de la richesse complexe, fabuleuse, dont prend acte la carte. Nous nous admirons d'avoir su mener à bien l'exploration et la présentation. Il ne nous vient pas à l'esprit – omission qui est spoliation – que l'éloge est à partager.

Pourtant il l'est d'autant plus que la comparaison géographique, pour utile qu'elle soit, est trop pauvre, trop rudimentaire, pour qu'on la poursuive. S'il ne s'agissait que d'un territoire ou, plutôt, que de territoires étroits, s'ignorant les uns les autres ! C'est à un Partenaire – énigmatique – que nous avons affaire.

De lui, assidûment, nous faisons le portrait infini.

*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Nous ne pouvons à la fois être contraints de faire une prodigieuse dépense d'intelligence pour apprendre de l'Univers le mécanisme des agencements innombrables qu'il a mis au point, et dénier l'intelligence à ce même Univers. (Sous le prétexte dérisoire qu'une intelligence non individuelle, non cérébrale, n'est pas pensable, est un non-sens pour notre entendement.) Pour l'équité de nos relations avec l'Univers, il nous faut nous pénétrer de ceci : connaître, c'est faire *assaut d'intelligence* avec lui ; comprendre, c'est *être d'intelligence* avec lui. Cette entente nous suggère de *vivre en bonne intelligence* avec l'Entité qui tient ensemble l'ici-même et l'immensité abyssale.

*

L'homme ne trouvera pas son sens en l'homme.

En l'homme, la vie cesse de s'aimer lorsqu'elle n'éprouve plus son appartenance à la Vie sans limite, inventive, imaginative, qui commence avec l'activité des atomes. Lorsque disparaît le sentiment de cette insertion, alors des forces entropiques naissent de la civilisation même, qui entreprennent de la détruire. La dignité s'effondre. Et avec elle les valeurs – elle en est la racine.

La dignité n'est pas élitiste. Ne serait-ce que parce qu'originellement elle s'ignore. C'est ainsi qu'à leur insu l'ont mieux sauvegardée les moins occidentalisés d'entre les humains chez qui se rencontrent encore le maintien natif, la noblesse naturelle. *Naturelle* est le mot qui convient : dans le regard et le port de certaines bêtes, déjà, émerge la dignité inhérente à la vie.

Il n'est pas en notre pouvoir de nous attribuer la dignité. Elle nous est communiquée. Nous ne pouvons que participer de la dignité. À nous elle se transmet selon deux voies : d'une part, le spectacle de l'Univers l'infuse en nous ; de l'autre, il y a l'intime manifestation de la Vie lorsque l'individu en ressent la présence au cœur de soi.

La dignité est liée à l'échange mystérieux qui se fait entre fini et Infini et qui traverse la limite. C'est pourquoi la limite, l'apparence, en est empreinte.

Il importe de réhabiliter l'apparence qu'on a discréditée en la faisant synonyme d'illusion. Si apparence il y a, c'est parce que ce qui est se définit en sa frontière, habite pleinement son contour et, aussi, parce que la réalité totale se distribue en sphères distinctes : l'apparence a lieu là où le franchissement d'une discontinuité par la Continuité se fait (passage qui ne peut se penser, d'où le soupçon qui pèse sur l'apparence).

La Continuité ? L'unité vivante du Tout.

Unité artiste. Elle compose les apparences, c'est-à-dire le spectacle du monde. L'artiste est le machiniste.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Rien ne s'oppose à ce que le monde sensible et le monde intelligible soient réunis dans une même contemplation. Les deux ne font qu'un. L'élan de l'émerveillement premier se prolonge dans la curiosité du chercheur lorsque la science est complice de ce en quoi elle s'aventure, amoureuse de ce qu'elle étudie – embrasse.

Il ne tient qu'à nous de nous sentir de nouveau incorporés – affectivement, poétiquement – dans cet ENTOUR qui commence dans l'ici le plus concret et s'étend à la totalité cosmique, et ce en plein accord avec la science. C'est peu dire : la science a vocation à alimenter, à servir l'émerveillement. À le maintenir au plus haut.

C'est bien le merveilleux qu'elle nous livre, nous prodigue. Il se distingue du merveilleux traditionnel que l'imagination élaborait : appelons-le *le merveilleux objectif.*

Il n'est que de dissiper un malentendu. Le monde n'a jamais été désenchanté. (Et l'Énigme demeure. La Merveille est toujours en même temps l'Énigme.) C'est le désenchantement qui était une illusion.

Ce texte et celui qui suit sont tirés d'un ouvrage de Henri Raynal intitulé Retrouver l'Océan. L'enchantement et la trahison, *paru aux éditions du Murmure (9, allée des Marronniers – 21800 Neuilly-lès-Dijon – www.editionsdumurmure.com).*

Remarque : *La librairie Anima, 3 rue Ravignan à Paris, 18e (01 42 64 05 25), joue le rôle de comptoir de vente pour les éditions du Murmure ; les libraires d'Île-de-France peuvent s'adresser à elle. Les particuliers peuvent lui commander le livre : 19 €, plus 3 € pour les frais d'envoi.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

IL S'ÉLÈVE VERS NOUS

Henri Raynal

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 458 à 459

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-458.htm

Pour citer cet article :

Henri Raynal, « Il s'élève vers nous », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 458-459. DOI 10.3917/rdm.027.0458

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

IL S'ÉLÈVE VERS NOUS

par Henri Raynal

Je vois – de mes yeux de chair – le gravier du terrain de jeu ; la cabane où s'abritent les joueurs de pétanque quand il pleut, un groupe qui discute ; le bitume du parc de stationnement que je traverse, quelques voitures ; des arbres, des massifs de fleurs, des buissons. Je vois l'ici et le maintenant. Simultanément, désormais, je n'omets plus de voir – en imagination –, du moins je m'y incite, ce en quoi sont immergés cette réalité familière où je vais et ce sol que je foule : l'immensité cosmique, l'univers des particules et des étoiles.

Ces deux regards se concilient au point de ne faire qu'un. Fusion fondée. N'est-ce pas l'abîme qui produit, qui maintient le concret où je suis, que je suis ? Car, physiquement parlant, je ne diffère pas de façon fondamentale de l'abîme. Les distances inouïes qui séparent les électrons du noyau des atomes, elles sont les mêmes en moi et à des milliers d'années-lumière de moi. Je dissimule cette vacance. Mes sens n'y ont pas accès, l'ignorent. Ruine-t-elle pour autant, quand la science me la rappelle, l'expérience que j'ai de mon être ? Fait-elle se désagréger le spectacle du monde ? Absolument pas. Pourquoi les anéantirait-elle ? Elle est vraie – je suis un édifice de vide. Véridique pas moins, l'apparence ; elle est solide, magistralement constituée, cohérente. Pourquoi douter que l'on puisse conjoindre le sensible et l'intelligible ? Nous n'avons pas affaire à deux réalités irrémédiablement séparées mais à une seule dont l'organisation n'est pas la même à l'échelle microscopique et à celle de la vie.

Indissociables, le spectacle dont nous jouissons et ses coulisses invisibles ; également dignes d'admiration. Rien ne s'oppose à ce que nous intégrions le savoir à ce que nous voyons. À présent, ne sommes-nous pas invités à regarder la profondeur qui s'interpose entre une étoile et nous non plus comme appartenant à la simple étendue, mais, puisque sa lumière a dû voyager plus ou moins longtemps avant de toucher notre œil, comme, en quelque sorte, participant de l'espace-temps ?

L'abîme ne dissout pas le lieu. Il fait le lieu. L'engendre, l'entretient, le porte. Loin que les informations qui nous viennent de la physique mathématique aient pour effet de redoubler la répulsion, l'effroi qu'a éprouvés Pascal, regardons le gouffre que la science nous commente avec abondance comme l'auteur du tangible qui nous entoure et que nous sommes. Au lieu qu'il nous aspire, nous tente, que notre esprit y défaille, que la représentation s'y effondre, sachons voir le mouvement qui prévient notre malaise : l'abîme s'élève vers nous.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Nos racines plongent en lui. Il fructifie en nous.

Accompagnons-le dans son ascension.

Lui, qui se confond avec l'invisible empire des lois, aime à se rassembler dans la densité du concret.

Approfondissons le spectacle coutumier. Et illimitons-le. Étendons en pensée le tellurique. Ou, plutôt, éprouvons-le comme embrassé, ceint par le stellaire, uni à lui par l'influx qui de l'un passe en l'autre, continûment.

Je puis être présent *à la fois* à l'ici et à la profondeur du Tout cosmique. L'ici – oui, cet ici où je suis maintenant – est un cadeau de l'abîme.

Changeons notre regard. L'univers, pour nos ancêtres, était présent, mais construit comme une sphère fermée. La coque s'est ouverte, il a éclos fabuleusement. Il nous revient d'« habiter poétiquement » ce cosmos sans bornes et non plus seulement la planète Terre.

Oui, l'univers est neuf. Il l'est puisque ce que l'homme savait de lui il n'y a pas si longtemps est fort peu de choses, en comparaison de ce qu'il a appris en quelques générations, connaissances qui apportent surabondante confirmation de sa qualité insigne. Or, c'est cet univers de plus en plus fascinant que l'homme délaisse sans cesse davantage, dont il s'absente, en laissant accaparer son attention par l'artifice qu'il n'a que trop tendance à refermer obstinément sur lui. Aberrant autisme auquel correspond matériellement l'inattendu enfermement lumineux, dû au suréclairage urbain, dont il est question depuis peu, l'observation astronomique pâtissant de ses effets : l'étiolement des étoiles, sur une grande partie de la planète !

L'homme s'obsède. L'introversion de l'espèce, le rétrécissement de sa vue, son acosmisme tournant à l'infirmité risquent de lui être fatals. Il est temps que nous guérissions d'un tel *insulisme* et que nous nous persuadions qu'il y a au moins une transcendance, celle de l'Entité cosmique. Conviction qui ne sera pas de trop, s'il est permis de s'exprimer ainsi, puisque notre civilisation innove – n'est-elle pas la première qui soit, pour une large part, à la fois sans dieu, sans univers et sans confiance en l'avenir ? Elle a vocation à être commune aux terriens, il va sans dire, et, par là même, à les rapprocher.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

L'EXPOSITION DE SOI À LA GUERRE

À propos d'une digression du Billy Budd de Herman melville

Jacques Dewitte

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 460 à 480

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-460.htm

Pour citer cet article :

Jacques Dewitte, « L'exposition de soi à la guerre. À propos d'une digression du Billy Budd de Herman melville », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 460-480.
DOI 10.3917/rdm.027.0460

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

L'EXPOSITION DE SOI À LA GUERRE
À propos d'une digression du *Billy Budd* de Herman Melville

par Jacques Dewitte

À mes amis du MAUSS,
en souvenir des bons moments
des séminaires d'été

Un nouveau mythe

Lorsqu'il meurt en 1891 dans une grande solitude, Herman Melville laisse dans ses papiers un récit inachevé auquel il a travaillé fiévreusement pendant les dernières années de sa vie et qui ne sera publié qu'en 1924 : *Billy Budd. Un marin*. Le récit tragique de ce « beau marin » affligé d'un bégaiement qui, lors de sa confrontation avec son infâme accusateur, ne parvient pas à articuler un mot et finit par le frapper à mort d'un coup de poing sur le front, de sorte qu'il sera condamné et pendu, bien qu'il soit innocent du crime de mutinerie, est un bouleversant chef-d'œuvre aux multiples implications – politiques, métaphysiques, sexuelles. Après sa publication tardive, il connut rapidement un écho international et fut traduit dans toutes les langues, notamment en français en 1935. L'œuvre a également eu un prolongement musical que l'on doit considérer non comme une simple « adaptation » ou « illustration » de la matière littéraire, mais comme une importante contribution créatrice : l'opéra de Benjamin Britten, sur un livret de E. M. Forster et E. Crozier – qui a d'ailleurs lui-même connu deux versions : la version originale, en quatre actes, lors de sa création (1951) et une version plus ramassée en deux actes[1] (1960). Mais en 1962 a paru une nouvelle édition du récit, qui en a relancé l'interprétation ; réalisée à partir des manuscrits et comportant d'importantes additions, elle peut être considérée comme définitive[2]. Pierre Leyris, qui avait publié en 1935 une

1. Le livret comporte de nombreuses trouvailles remarquables : l'idée d'encadrer l'ensemble du drame de deux monologues du capitaine Vere qui, devenu un vieillard, se remémore l'histoire ; l'idée de la scène de la dernière nuit de Billy, enchaîné dans la cale du navire (inspirée par la ballade « Billy aux fers »). Le compositeur a su donner une forme musicale saisissante à plusieurs aspects du récit de Melville, comme le bégaiement de Billy et le chœur de la stupeur des marins après l'exécution (comparé par Melville au déferlement progressif d'un torrent de montagne). L'une des différences majeures entre la version de 1951 et celle de 1960 est le finale du deuxième acte où le capitaine Vere adresse à son équipage un vibrant discours et où il apparaît dans tout le rayonnement de sa gloire militaire et de sa bravoure admirée par ses marins.

2. *Billy Budd, Sailor*, The University of Chicago, 1962.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

traduction française basée sur l'édition de 1924, l'a révisée entièrement sur la base de la nouvelle édition de 1962[3].

Il a donc fallu plusieurs décennies pour que ce récit puisé au plus profond et au plus intime des hantises de son auteur trouve sa place dans le domaine public de la littérature universelle, du théâtre musical ou du commentaire philosophique[4]. On a affaire là à une histoire horrible et magnifique qui n'a pas fini d'appeler et de repousser tout à la fois le commentaire car, comme pour la plupart des mythes et des grands récits tragiques ou légendaires, tout se passe comme si elle comportait d'emblée une pluralité de versions et d'interprétations appelées par une énigme centrale (le fait qu'il existe deux versions de l'opéra, dont chacune est admirable et aucune pleinement satisfaisante, vient encore renforcer cette impression). Cette œuvre qui fut pour son auteur une sorte de « mythe intime » continue à cheminer dans l'imagination créatrice, et ma propre réflexion peut être comprise comme une manière de la faire résonner à mon tour dans le champ commun.

Un chemin de traverse

Toutefois, ce n'est pas le récit principal qui retiendra ici mon attention[5], mais bien une digression introduite par Melville et qui forme tout le chapitre 4 ; elle porte sur le comportement de l'amiral Nelson au cours de la bataille de Trafalgar, où sa flotte fut victorieuse, mais où il a également trouvé la mort. Ce détour narratif, l'écrivain ne cherche pas à l'expliquer ni à le justifier, se contentant de dire qu'il s'agit d'un vagabondage sur un « chemin de traverse », et même d'un « péché littéraire », dont la seule raison d'être sera le plaisir qu'on peut en tirer et qui, espère-t-il, sera partagé par le lecteur. Il s'agit d'un texte relativement court, mais d'une grande densité qui m'a semblé appeler un commentaire attentif et détaillé pour en faire ressortir toutes les implications, dans la mesure où Melville ouvre la voie à une réflexion « anti-utilitariste » dans le domaine du paraître à propos de la gloire militaire.

Cette digression dont le sens exact demeure obscur de prime abord ne tombe tout de même pas du ciel : elle s'enchaîne tout naturellement sur la fin du chapitre précédent où l'écrivain avait relaté la terrible « mutinerie du Nore » de 1797 qui, en pleine guerre contre la France, avait bouleversé la marine anglaise, un épisode qui allait avoir aussi une incidence décisive sur la condamnation à mort précipitée de Billy Budd (dont l'histoire est censée

3. C'est cette traduction modifiée que j'utiliserai ici : *Billy Budd, marin (récit interne),* parue chez Gallimard en 1980 et rééditée dans la collection « L'imaginaire » en 1987. Je lui apporterai parfois des modifications et indiquerai à maintes reprises entre parenthèses certaines expressions anglaises.

4. Hannah Arendt s'y réfère longuement dans son *Essai sur la Révolution*.

5. Je commenterai le récit principal ailleurs, dans une étude sur l'opéra de Britten.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

avoir lieu dans le courant de la même année). Melville s'interrogeait sur le destin ultérieur de ces mutins, suggérait qu'une partie d'entre eux avait dû se retrouver parmi les matelots qui, quelques années plus tard, « aidèrent à conquérir un tortil de baron pour Nelson sur le Nil, et la couronne des couronnes, pour lui encore, à Trafalgar » [p. 48], et supposait que ces batailles, en particulier celle de Trafalgar en 1805, avaient pu représenter pour les mutins de 1797 « une absolution plénière et grandiose ». C'est sur une évocation de la splendeur de tels exploits guerriers que s'achevait le chapitre :

> « Pour tout ce qui contribue à constituer un spectaculaire déploiement naval (*scenic naval display*) et la magnificence d'un héroïque fait d'armes (*heroic magnificence in arms*), ces batailles, particulièrement Trafalgar, sont sans égales dans les annales de l'humanité[6] » [*ibid.*].

Ce développement donnait déjà le ton et annonçait la teneur du chapitre suivant : une célébration émerveillée de la grandeur des batailles navales et des faits d'armes héroïques en général, l'écrivain présupposant évidemment chez son lecteur une sensibilité partagée pour leur beauté.

Le point de départ des considérations sinueuses auxquelles se livre Melville dans notre digression est la constatation des changements techniques intervenus au XIX^e^ siècle, notamment avec l'introduction de la navigation à vapeur, et qui ont évidemment eu une incidence sur la conduite de la guerre maritime :

> « Ce n'est vraisemblablement pas une remarque originale d'observer que les inventions de notre temps ont amené dans les combats navals un changement comparable à celui qui fut effectué dans tous les combats par l'introduction de Chine en Europe de la poudre à canon » [p. 49].

Si l'on raisonne de manière matérialiste, par exemple conformément à la doctrine marxiste, on pourrait penser que, puisque l'infrastructure matérielle est censée déterminer la superstructure idéologique, ce changement technique a dû induire un changement des mentalités. Or il n'en est rien, comme le montre Melville. En effet, dans le cas de la poudre à canon, cette nouvelle technique fut regardée initialement avec mépris par les chevaliers, et même lorsqu'elle se fut généralisée, elle n'abolit pas pour autant les idéaux et vertus chevaleresques (de sorte qu'il y a une autonomie relative de la « superstructure » par rapport à l'« infrastructure »). Et il en alla de même lors du passage des vaisseaux à voiles aux navires de guerre à vapeur et aux cuirassés : cette mutation a certes transformé en profondeur le déroulement des combats navals, mais n'a pas modifié corrélativement les sentiments de gloire et d'honneur qui leur étaient traditionnellement attachés. On continue à admirer de la même façon les héros anciens de la guerre maritime et les hauts faits du passé :

6. J'ai un peu modifié ici la traduction de Pierre Leyris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

> « De même qu'à terre la valeur chevaleresque, bien que frustrée de son blason, ne s'éteignit point avec les chevaliers, de même sur mer – bien que de nos jours un certain étalage de bravoure dans les rencontres ait disparu comme n'étant guère de mise dans les conditions nouvelles – les plus nobles qualités de grandes figures navales comme Don Juan d'Autriche, Doria, Van Tromp, Jean Bart, la longue lignée des amiraux anglais et les Decatur américains de 1812, ne sont pas tombées en désuétude avec leur murailles de bois » [p. 49-50].

Lorsqu'on visite le port de Portsmouth, on peut y admirer le vaisseau amiral de Nelson, le *Victory*, qui y est fièrement conservé et exposé, et dont la splendeur contraste avec l'allure des navires actuels :

> « Le vieux ponton solitaire de Portsmouth, le *Victory* de Nelson, semble flotter là non seulement comme le monument ruineux d'une gloire incorruptible, mais aussi comme un reproche poétique, adouci par son pittoresque, aux *Monitors* et aux coques plus puissantes encore des cuirassés européens. Et cela non seulement parce que de tels bâtiments sont disgracieux, étant inévitablement privés de l'harmonie et des lignes grandioses des vieux vaisseaux de guerre, mais aussi pour d'autres raisons » [p. 50].

D'un simple point de vue poétique ou esthétique, le souvenir des splendides vaisseaux à voiles d'antan ou le spectacle qu'ils offrent lorsqu'on peut encore les contempler aujourd'hui dans certains ports constituent un vivant reproche et une sorte défi du passé au présent : voilà, se dit-on, une beauté qui exista jadis et dont nous ne sommes plus capables aujourd'hui. Pourtant, la position de Melville ne se réduit pas à cette posture passéiste ; il semble suggérer au contraire qu'il est possible d'adopter une attitude double, et d'« accorder au présent sa juste valeur sans laisser pour autant d'apprécier le passé » [p. 50]. Cela revient à envisager une position intermédiaire, où est admise une persistance des vertus traditionnelles qui n'ont pas été entamées par les changements techniques et les mutations contemporaines de l'art de la guerre et qui, dans un contexte technique et historique modifié, devraient trouver une incarnation différente.

Les utilitaristes martiaux

Mais on ne peut pas s'en tenir à ce constat somme toute rassurant d'une conciliation possible entre le passé et le présent. En effet se font entendre certaines voix critiques et même iconoclastes dont Melville se fait l'écho[7] ; elles expriment une réprobation sévère portant en particulier sur le comportement de Nelson au cours de la bataille de Trafalgar. Sur le

7. « Il y a peut-être des esprits qui, sans être entièrement insensibles au reproche poétique dont on vient de se faire l'écho, peuvent être disposés à y parer en faveur de l'ordre nouveau, et cela en allant au besoin jusqu'à l'iconoclastie » [p. 50].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

pont du *Victory* conservé à Portsmouth, on peut voir également une étoile qui a été placée à l'endroit même où Nelson est tombé, frappé par une balle ennemie. Or, cette marque n'est-elle pas une sorte de stigmate qui jette un jour défavorable sur l'attitude du grand homme ? Était-il bien judicieux de sa part de s'exposer ainsi en pleine bataille ? N'aurait-il pas dû ménager sa propre personne dans l'intérêt de ses marins et de toute sa flotte ? Telles sont les ruminations soupçonneuses auxquelles se livrent les représentants d'un état d'esprit nouveau, ceux que Melville appelle plaisamment les « utilitaristes martiaux » :

> « Inspirés par l'étoile insérée dans le pont du *Victory* pour désigner l'endroit où le Grand Marin tomba, ces utilitaristes martiaux pourraient émettre des considérations impliquant que le fait d'exposer sa personne en grande tenue (*Nelson's ornate publication of his person*) dans la bataille était non seulement inutile, mais antimilitaire : bien plus, fleurait la vanité et la gloriole. […] Et que, n'eût été sa bravade, l'amiral victorieux eût pu survivre à la bataille : auquel cas […] il aurait pu lui-même, la lutte achevée, amener au mouillage sa flotte démantelée, mesure qui eût sans doute évité les déplorables pertes humaines par naufrage dans la tempête naturelle qui suivit la tempête guerrière » [p. 50-51].

Ces esprits grincheux imaginent donc un autre déroulement de la bataille dans l'hypothèse où Nelson eût adopté un comportement plus prudent ; Melville ironise sur ce mode de raisonnement consistant à envisager comme autant de faits positifs et tangibles les diverses éventualités possibles qui ne se sont pas produites, mais auraient pu avoir lieu, qu'il appelle les *might-have-beens* (littéralement, les « ce-qui-aurait-pu-se-passer ») : « *Ce-qui-aurait-pu-se-passer* est un terrain trop mouvant pour qu'on y construise » [p. 51]. C'est bien présomptueux, en effet, car qui peut savoir comment la bataille se serait déroulée autrement, qui peut se risquer à échafauder de telles supputations sur des bases aussi fragiles ? (En français, on dirait qu'« avec des *si*… ») Mais ce n'est pas encore l'aspect le plus important ; le point décisif des réserves exprimées par les « utilitaristes martiaux » est ce reproche fondamental : il y avait de la part de Nelson, laissent-ils entendre, quelque chose d'*inutile*, et donc d'aberrant, dans cette exposition ostensible et flamboyante de sa personne (l'expression anglaise utilisée par Melville est remarquable et difficile à traduire : *Nelson's ornate publication of his person*) dans une bataille d'une telle importance.

Or, le grand amiral n'a fait que se conformer ainsi à ce qui fut l'usage courant dans la guerre depuis des temps immémoriaux, avec une vaillance et un panache, il est vrai, tout particuliers. Pour cette bataille décisive, il a revêtu son uniforme d'apparat et s'est paré en outre de toutes ses décorations – témoignages de sa bravoure passée et insignes de sa gloire. Par là, il n'a rien fait d'autre, en somme, que *s'exposer* publiquement avec tous ses attributs, s'exhiber, se présenter pour ce qu'il était, sans chercher

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

le moins du monde à se dissimuler avec modestie. Mais en procédant de la sorte, il a évidemment aussi couru le risque de *s'exposer* – en ce sens cette fois qu'il s'est découvert, s'est rendu vulnérable, qu'il a mis sa vie en péril – en faisant ainsi de sa personne, à l'encontre de toute prudence, une cible facile pour le tir de l'ennemi. Relevons au passage ces deux acceptions du verbe « s'exposer » qui convergent ici pour caractériser la conduite du grand chef de guerre.

Une mutation de la sensibilité

La digression de Melville fait ressortir un phénomène nouveau apparu à son époque. Dans le courant du XIX^e^ siècle s'est produite une mutation qui n'est pas essentiellement d'ordre technique et matériel, mais relève de ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire des mentalités, une transformation profonde qui remet en question ce qu'avait été, de tout temps et pour toutes les cultures et civilisations humaines, la conception de la guerre. Elle est le fait de ceux qu'il appelle, de façon savoureuse, « ces utilitaristes martiaux » (*these martial utilitarians*) et, plus loin [p. 51], « les Benthamites de la guerre » (*the Benthamites of war*). Cela revient à dire que l'utilitarisme – le raisonnement fonctionnel et utilitaire –, érigé en doctrine morale et sociale par Jeremy Bentham vers la même époque, s'est introduit dans un domaine où, jusque-là, il n'était pas de mise, celui de la conduite de la guerre[8]. Il l'a fait en s'en prenant au rôle essentiel que revêtait jusque-là le paraître ou ce que, de manière plus classique, on appelait tout simplement la « gloire » (liée aussi au sentiment de l'honneur et à l'exigence de ne pas « perdre la face »).

C'est une chose que l'on a à peu près oubliée aujourd'hui : la manière de faire la guerre, comme d'ailleurs celle de faire l'amour, était jadis ritualisée à l'extrême. On ne la faisait pas n'importe comment ; il fallait y mettre des formes, et celles-ci consistaient notamment en une certaine façon de se vêtir et de se comporter, mais aussi dans un déroulement prescrit du combat ou de la bataille. On se souvient du célèbre « Tirez les premiers, Messieurs les Anglais ! », mais on pourrait multiplier les exemples[9]. En particulier, il

8. Il existe un poème intitulé « A Utilitarian View of the Monitor's Fight », figurant dans un recueil intitulé *Battle-Pieces and Aspects of War* de 1866, où Melville oppose la sombre guerre moderne avec sa technologie impersonnelle à la gloire de la « pompe » et des « jours de dentelle et de plume ».

9. Je songe à une œuvre musicale célèbre qui restitue bien cet esprit et porte sur un événement historique contemporain de la bataille de Trafalgar, car appartenant également à l'époque des guerres napoléoniennes : *La bataille de Wellington*, de Beethoven. C'est une évocation descriptive de la victoire des Anglais sur les Français à Vitoria, en Espagne, en 1813. La bataille est précédée de formes rituelles strictes, faites d'une alternance de gestes prescrits : d'abord tambours et trompettes anglaises suivies du « Rule Britannia », puis tambours et

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

allait de soi depuis toujours que les guerriers, individuellement et collectivement, devaient aller au combat en s'affichant – c'est-à-dire en arborant notamment divers signes et insignes indiquant leur rang ou leur rôle. Cet affichage de soi avait sans nul doute aussi une fonction utilitaire, comme celle de fournir des signes de ralliement et des points de repère aux soldats plongés dans le tumulte de la bataille, mais tout en revêtant simultanément une signification qui dépassait et transcendait cette fonction. Il s'agissait, par exemple, d'adresser une forme de défi ou de provocation : de montrer à l'ennemi, ou à tout spectateur potentiel – à qui voulait le voir ou l'entendre – à qui l'on avait affaire[10]. Cette fière exhibition de soi était toujours un « se montrer *comme* », un « s'exhiber *comme tel ou tel* » selon différentes modalités : on se montrait *comme* guerrier, on se montrait *comme* soldat ou officier de Sa Majesté, on se montrait *comme* résolu à vaincre, etc. Bien sûr, « se montrer comme », c'était aussi, en partie, se faire passer pour ce que l'on « n'était pas » positivement. Dans toute bravoure, il y a une part de bravade et celui qui la manifeste est toujours un peu bravache : il jette en partie de la poudre aux yeux, en fait accroire, se donnant pour plus fort ou plus courageux qu'il ne l'est « en réalité ». Et pourtant, il serait erroné et vain de chercher à séparer un élément authentique et un élément factice, un « être » pur et simple et un « paraître » ajouté et, ici comme ailleurs, on doit accepter une ambiguïté indépassable. Car en paraissant tel ou tel, en se montrant *comme* ceci ou cela, on le *devient* aussi quelque peu. À supposer qu'existe un « être » qui puisse être isolé et envisagé pour lui-même, c'est-à-dire séparé de tout « paraître » impur (hypothèse purement spéculative), il faut bien admettre que l'on n'« est » plus exactement le même selon l'image de soi que l'on donne – que l'on adresse aux autres et, tout autant, à soi-même. On est déjà devenu un autre que celui que l'on « était » auparavant[11].

---

trompettes françaises suivies du « Malbrough s'en va-t-en guerre ». Ensuite, du côté français, « appel » de trompettes (*Aufforderung*, ce que l'on peut rendre par « défi », mais qui signifie aussi « invitation », comme dans « Die Aufforderung zum Tanz », « l'invitation à la danse ») et « contre-appel » du côté anglais. Ces formes rituelles ayant été accomplies, la bataille peut commencer et l'on n'entend bientôt plus qu'un énorme tintamarre musical accompagné plus tard de pétarades (des fusils et armes diverses étant actionnés dans la salle de concert).

10. L'un des exemples les plus riches et complexes d'une sémiologie militaire qui mériterait un examen plus attentif est sans doute le système très perfectionné des emblèmes et signaux divers de la légion romaine (après la réforme de Marius). Aux différentes *enseignes* bien mises en évidence (le *signifer* – porte-enseigne – était la pièce maîtresse d'un dispositif très compliqué) venait s'ajouter un ensemble de *commandements* codifiés, cet ensemble de repères étant également indissociable d'un certain *ordre de marche* lui aussi immuable. Tout cela était à la fois, indissolublement, « fonctionnel » et « non fonctionnel » : indispensable à l'efficacité militaire tout en comportant une signification symbolique irréductible à la pure et simple fonctionnalité.

11. Cela a été bien indiqué par Renaud Camus dans son bel essai *Éloge du paraître* [1995].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Une autre question qui se pose, à propos de la bravoure-bravade militaire, est de savoir quel était au juste le *destinataire* d'une telle exhibition. Pour qui cherchait-on à se manifester de la sorte, à qui voulait-on se montrer tel ou tel, par exemple lorsqu'on paraissait sur le champ de bataille paré de ses différents attributs ? À qui Nelson adressait-il et donc *destinait*-il cette parure et ce paraître (au sens fort et même un peu renforcé du verbe « destiner ») ? Vers qui était-il tourné ? Différentes réponses possibles peuvent être envisagées, et qui ne sont pas forcément exclusives : il destinait cet apparaître à ses hommes, à ses ennemis, à lui-même ou bien encore à quelqu'Autre invisible (Dieu, la postérité).

L'un des résultats de la victoire idéologique de l'« utilitarisme » à l'époque contemporaine[12] est que certains phénomènes ou comportements anciens et archaïques échappent à notre entendement : ou bien ils nous sont devenus purement et simplement incompréhensibles, ou bien ils sont réinterprétés à travers les catégories nouvelles et du même coup défigurés ou dénaturés, car privés de leur sens propre et spécifique (ce qui revient donc exactement au même). Ainsi pour l'amour de la gloire : il ne peut plus être compris que comme une vanité égoïste, comme une imprudence impardonnable, ou bien encore comme un gaspillage inutile (ou comme tout cela à la fois).

Les vertus militaires

Dans un passage important de sa digression, Melville aborde la question des vertus[13] et de leurs relations mutuelles. Quelles sont celles que l'on est en droit d'attendre d'un grand chef militaire ? On exige bien entendu de lui qu'il ait le sens du devoir (respect du code militaire, responsabilité pour ses hommes), mais aussi qu'il fasse preuve d'une certaine prudence (en ne se lançant pas dans des actions vouées à l'échec) et tout cela est certes important, mais ne constitue pas encore l'essentiel. Ces différentes vertus et quelques autres encore sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes si l'on cherche à définir ce qui fait l'étoffe d'un grand chef militaire. Car il y en a une autre qui les précède hiérarchiquement et les coiffe toutes : on

12. Je suppose connu et admis l'usage élargi de cette notion qui a été introduit par Alain Caillé dans ses différents ouvrages (à commencer par *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS,* 1989) et qui inspire le travail effectué dans *la Revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) depuis plus de vingt ans.

13. On ne se risque plus guère, de nos jours, dans la sphère privée comme dans la sphère publique, à employer ce terme, le mot même de « vertu » faisant lui-même partie d'un langage qui apparaît aujourd'hui comme caduc (au même titre que ce dont il parle). Le champ sémantique de cette notion était d'ailleurs très large et non dépourvu d'ambivalence, puisqu'il couvrait à la fois la « vertu » au sens chrétien (humilité, chasteté) et la *virtù* au sens ancien et classique, autrement dit la magnanimité (ce qui est presque le contraire).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

attend avant tout de lui *l'amour de la gloire* et si cette vertu-là fait défaut, alors on ne le tiendra pas pour un grand général ou un grand amiral. Ainsi s'explique cette différence d'appréciation entre Nelson et Wellington :

> « Si le nom de Wellington ne fait pas tressaillir le sang comme le simple nom de Nelson, on en peut déduire la raison de ce qui précède. Alfred Tennyson, dans son ode funèbre au vainqueur de Waterloo, ne se hasarde pas à l'appeler le plus grand soldat de tous les temps, bien que dans la même ode il invoque Nelson comme "le plus grand marin depuis le commencement du monde" » [p. 51].

C'est qu'il manquait à Wellington cette vertu-là – l'amour de la gloire – alors qu'il avait toutes les autres. Cette vertu majeure, disais-je, « coiffe » les autres vertus également requises, en ce sens qu'elle leur est supérieure, mais aussi en ce qu'elle les intégre en quelque sorte dans un ensemble hiérarchique englobant où elles trouvent leur place respective. De ces autres vertus, Nelson n'était pas dépourvu ; il fut *aussi* soucieux de son devoir, il fut *aussi* prudent, comme Melville – contre ceux qui lui reprochent un comportement « anti-militaire » – tient à le souligner en rappelant un épisode qui s'est déroulé à Copenhague : « Peu de chefs ont été aussi laborieusement circonspects que celui-là même qui exposait témérairement sa personne au combat » [p. 51]. Mais ces différentes vertus qu'il possédait *aussi* n'étaient que des éléments partiels dans un ensemble global où prédominait et véritablement trônait la vertu appelée « amour de la gloire » qui, chez lui, se manifestait dans une « exposition téméraire de sa personne au combat », et a valu au héros de Trafalgar, de la part de ses hommes comme de la postérité, une admiration dont ne jouit pas Wellington.

Il y a un autre argument provenant du soupçon moderne que Melville ne mentionne pas (mais sans doute n'existait-il pas encore à son époque) et qui pourrait s'appliquer à Nelson. Il consisterait à jeter le doute sur la gloire de l'amiral britannique en se demandant si elle ne serait pas le produit d'une fabrication ultérieure, due par exemple aux auteurs de récits et légendes militaires. Ici, il ne s'agirait pas de dénigrer la bravoure de Nelson comme inutile et improductive, militairement parlant, mais de se demander si ses actes ont été réellement, en soi, beaux et héroïques, et si cet héroïsme supposé n'est pas le produit d'une héroïsation ultérieure. Sa légende – sa réputation de vaillance, sa gloire – serait donc un simple « effet de langage » auquel ne correspondrait rien de réellement, d'intrinsèquement héroïque. Telle n'était évidemment pas l'opinion de Melville, qui écrit que « le poète ne fait qu'incarner en poésie (*incorporate in vers*e) ces sentiments exaltés qu'une nature comme Nelson, lorsque l'occasion lui en est offerte, convertit en actes » [p. 52].

On peut expliciter cette remarque laconique en recourant aux concepts de Hannah Arendt : les hauts faits héroïques relèvent du champ de l'« action », où se révèle un « qui », mais qui a besoin de la sphère ménagée par

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

l'« œuvre » (c'est-à-dire par exemple, les poèmes épiques) pour être louée et remémorée dans la cité et se manifester pleinement[14]. Mais si l'action a effectivement besoin des œuvres, dans le sens indiqué, il serait erroné de supposer que le verbe poétique fabriquerait de toutes pièces la légende glorieuse et donc qu'il poétiserait et héroïserait ce qui, en soi, serait parfaitement trivial et prosaïque. Il faut admettre qu'il y a bel et bien une action qui est intrinsèquement héroïque et belle, même si elle appelle une « incarnation en vers », c'est-à-dire une résonance amplifiée dans la parole humaine. La célébration poétique exalte une gloire réelle qui la précède et qu'elle n'a pas créée pour la première fois. De sorte que, comme le suggère également Melville, si l'acte en question devait être appelé une « vaine gloire », alors deviendrait également vaine et creuse cette célébration elle-même[15].

Renversement ontologique et rupture anthropologique

Cette digression de *Billy Budd* me paraît tout à fait remarquable parce qu'elle témoigne de ce que l'on peut appeler la capacité visionnaire de Melville : il faisait partie de ces esprits qui, dans des manifestations éparses et non spectaculaires de leur époque, savent discerner une réalité nouvelle encore peu distincte. Il a mis en évidence la mutation de la sensibilité qui est intervenue dans le courant du XIX^e^ siècle, entre la bataille de Trafalgar (1805) et le moment où il écrit (vers 1890). Un changement en profondeur s'est produit, non seulement dans les techniques inhérentes à la conduite des combats navals mais, comme on l'a vu, dans le rôle du paraître, et l'on peut même parler, à cet égard, d'une véritable *rupture anthropologique*, s'il est vrai que l'activité guerrière a toujours éte liée à une forme d'exposition de soi[16]. On est entré dans une ère nouvelle où la guerre, à supposer qu'elle doive encore exister, est censée devoir être conduite de manière rationnelle, fonctionnelle et utilitaire, de sorte que la dimension du paraître n'a, si j'ose dire, plus aucune raison d'être.

Cette mutation qui affecte la guerre maritime et la conduite de la guerre en général correspond assurément à un *renversement ontologique* de portée plus large dont on peut observer les manifestations à partir du milieu du

14. Voir le chapitre V, intitulé « L'action », de *la Condition de l'homme moderne*.

15. « Si ce fut de la vaine gloire que de s'orner ainsi pour l'autel et le sacrifice, alors chaque vers héroïque des grandes épopées et des drames n'est qu'affectation et grandiloquence » [p. 52].

16. Ce caractère public et ostentatoire de l'uniforme du soldat, allant de pair avec le risque inhérent qu'il entraîne, puisque celui qui le porte s'expose au lieu de se tenir à couvert, a été bien indiqué par Carl Schmitt : « L'uniforme du soldat […] est plus qu'une tenue professionnelle, parce qu'il est démonstration d'une certaine domination de la vie publique et qu'avec l'uniforme l'arme est, elle aussi, portée ouvertement et de façon ostensible. Le soldat ennemi en uniforme est la cible par excellence du partisan moderne » [1972, p. 223-224].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

XVIIIe siècle environ[17] : une inversion du rapport de l'être et du paraître, de l'intériorité et de l'extériorité, du privé et du public (voire de la profondeur et de la surface[18]) s'est produite vers cette époque. Ce renversement comporte aussi un corrélat subjectif : la disparition ou, à tout le moins, la mise en veilleuse d'une certaine aspiration humaine (voire préhumaine) fondamentale : le besoin ou le désir d'apparaître, de s'afficher sur la scène publique ou visible, de manifester « qui on est » (ou, ce qui revient au même, « comme quoi » on veut apparaître). Ce qui est désormais recherché prioritairement, c'est l'épanouissement de la vie intime, le bonheur trouvé dans la sphère privée, de sorte que tend à disparaître ou à s'étioler le plaisir à se manifester sur la scène publique ou visible, ce « bonheur public » cher à Hannah Arendt (c'est ce que Richard Sennett a bien mis en évidence en montrant la disparition de l'investissement psychique dans la vie publique ou sociale).

À partir de l'état des lieux que dresse Melville autour de 1890, nous pouvons extrapoler en décrivant l'évolution ultérieure dans l'art de la guerre, c'est-à-dire de ce qui fut, qu'on le veuille ou non, l'une des activités principales des hommes à toutes les époques et un élément essentiel de leurs cultures. La tendance apparue au XIXe siècle, une fonctionnalisation de la guerre ayant comme pendant ou contrepartie idéologique l'« utilitarisme martial », s'est précisée et radicalisée encore au siècle suivant, l'événement décisif ayant été la Première Guerre mondiale. Au début de celle-ci prévalaient encore pour une large part, en ce qui concerne la question du paraître, les conditions traditionnelles : les soldats français, par exemple, sont partis au front en 1914 en portant des uniformes affichant leur spécificité et en arborant des tenues voyantes (comme leurs célèbres pantalons garance). Au milieu de la guerre, on inventa les tenues de camouflage et, depuis lors, il semble aberrant d'afficher ce que l'on est, d'aller au combat avec une tenue voyante et de s'exposer ainsi de manière « inutile et antimilitaire ». Ce qui fut l'attitude constante des guerriers dans toute l'histoire de l'humanité semble nous être devenu à peu près incompréhensible[19].

Cet « utilitarisme martial » a également un autre aspect : il débouche aussi sur la doctrine militaire du « zéro mort ». Jusque-là, les généraux et les capitaines, même s'ils n'avaient jamais recherché délibérément la mort de leurs hommes (on peut quand même leur rendre cette justice),

17. Cette mutation a, me semble-il, été assez peu étudiée, même si plusieurs auteurs importants s'y sont confrontés (parmi lesquels Helmuth Plessner et Hannah Arendt). La meilleure étude historique à ce propos reste à ma connaissance le livre de Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité* [1979].

18. C'est ce qu'avait bien indiqué Hannah Arendt commentant Adolf Portmann dans *la Vie de l'esprit*. Elle intitule le paragraphe qui lui est consacré : « Renversement de la hiérarchie métaphysique : la valeur de la surface » [p. 41 *sq.*].

19. *Le travailleur* d'Ernst Jünger contient d'importants éléments de description et d'analyse de cette mutation.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

en assumaient tout de même le risque, puisque par la force des choses ils exposaient leur vie au combat – celle de leurs soldats et dans certains cas la leur propre. On a donc affaire à une mutation complète dès l'instant où l'on part du principe que, idéalement, une guerre devrait pouvoir se dérouler sans qu'aucune mort ne se produise dans son propre camp. S'il a pu exister une certaine mystique héroïque du sacrifice pour le sacrifice ou de la beauté de la mort – sur la valeur de laquelle on peut d'ailleurs discuter – le fait est, en tout cas, que s'impose à notre époque un idéal qui en est l'exact opposé et même le pendant symétrique : l'idéal d'une survie pour la survie, jusque dans la vie militaire.

Une persistance énigmatique

Pourtant, si l'on admet l'idée selon laquelle s'est produite une telle mutation de la sensibilité, de sorte que l'on se trouverait aujourd'hui dans un autre univers que celui qui prévalait encore jusqu'au début du XIX^e^ siècle, une autre question se pose : comment se fait-il alors que l'on puisse continuer à admirer les actes héroïques du passé ? Ne faudrait-il pas admettre que, puisqu'on a changé de « paradigme », ce ne sont pas seulement les conditions matérielles et techniques, mais l'intégralité des sentiments et affects dominants qui devraient avoir changé, à un point tel que plus rien ne pourrait plus vibrer en nous à l'évocation de la bataille de Trafalgar et de la gloire de l'amiral Nelson ? Ne serait-on pas conduit à soutenir que, lisant la digression de Melville, nous ne pourrions même plus comprendre où il veut en venir ? Et si tel n'est pas le cas, si en lisant cette évocation, ou d'autres récits de guerre analogues, nous continuons à admirer Nelson et sa bravoure, laquelle comporte notamment une « exposition ostentatoire de sa personne » (je paraphrase à nouveau la formule admirable de Melville : *ornate publication of his person*), quels sont au juste les ressorts de notre propre émotion ? Est-ce quelque souvenir nostalgique du passé, et, par exemple, de l'*ethos* aristocratique, appartenant à une époque historiquement et socialement révolue, puisque la classe qui en était le porteur a pratiquement disparu, mais qui continuerait à flotter parmi nous comme un fantôme et à susciter notre enthousiasme par-delà son abolition factuelle ? S'agit-il d'un simple résidu, ou bien n'y aurait-il pas autre chose : cette émotion ne serait-elle pas l'indice de la présence toujours vive en nous, même si elle a été globalement mise en veilleuse, d'une attitude universellement humaine, existant dans toutes les sociétés ? Il faudrait donc admettre que les notions françaises qui lui ont été traditionnellement attachées – « gloire », « honneur », « bravoure », « panache » (ce dernier vocable, aussi splendide que la chose qu'il désigne, étant spécifiquement français et à peu près intraduisible) – n'en seraient que les concrétisations particulières, de sorte qu'en

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

principe, et si l'on croit à une universalité humaine au-delà des manifestations culturelles particulières, on devrait pouvoir en trouver des équivalents grecs, espagnols, japonais, apaches, maoris, etc. (pour ne citer que quelques cultures qui ont notoirement cultivé les vertus guerrières).

Donc, si une certaine fibre continue à vibrer en nous à de telles évocations, et si nous pouvons même avoir le sentiment, en les lisant, qu'une dimension importante de l'existence humaine s'est aujourd'hui perdue, cela tiendrait à l'existence de quelque chose comme une aspiration fondamentale et universelle, dont il faudrait supposer qu'elle est inscrite dans la nature humaine, au moins dans sa variante masculine, sinon féminine et qui se fait également entendre en nous. Il s'agit certes de comportements collectifs, codifiés et institués, relevant d'un mode d'« institution social-historique » qui n'est plus le nôtre, mais qui dépasseraient cette forme culturelle particulière, ce qui expliquerait que leur sens peut être compris au-delà de celle-ci : ils seraient la mise en forme particulière de quelque chose de plus profond et d'universel, ayant à voir avec la dimension du paraître ou de l'apparaître à laquelle tous les hommes ne peuvent manquer d'être sensibles.

Cela rejoint une question générale qui se pose par exemple à propos de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss : les formes de socialité qu'il décrit avec le cycle du don sont-elles simplement « archaïques », en ce sens qu'elles appartiendraient à une époque révolue, à un stade dépassé de l'histoire humaine, ou bien ont-elles des prolongements et des équivalents présents ? Je songe ici à la position soutenue par Jean-François Revel, qui, critiquant Mauss, affirmait que l'on aurait affaire à des mondes culturels distincts qu'il faut se garder de confondre : Mauss, reconnaissait-il, a eu le grand mérite de restituer le sens et la cohérence interne du monde des sociétés traditionnelles sans faire usage pour le comprendre des catégories modernes, mais il a eu tort de commettre une erreur analogue en voulant appliquer au monde moderne des catégories archaïques comme celle du don qui ne sont pas pertinentes pour lui[20]. Si, selon Revel, il faudrait précisément se garder de tout empiètement mutuel, telle n'était évidemment pas la conception de Marcel Mauss, qui pensait avoir mis en évidence une sorte de socle, un « roc humain[21] », c'est-à-dire des conditions universellement valables pour toutes les sociétés. Le cycle du don, estimait-il, n'est pas à comprendre simplement comme quelque forme sociale archaïque, mais

20. « Ainsi Mauss, dans l'*Essai sur le don*, après avoir montré que l'on ne saurait comprendre la vie économique des sociétés archaïques si l'on garde en tête la notion occidentale du *contrat* régissant un acte purement commercial qui exclut toute valeur autre qu'économique, cherche à appliquer à nos sociétés les notions qu'il a tirées de l'étude des sociétés archaïques, c'est-à-dire qu'il fait en sens inverse l'erreur qu'il a tout d'abord dénoncée » [Revel, l964, p. 142-143].

21. « Nous constaterons que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente, […] nous croyons avoir ici trouvé un de ces rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés » [l968, p. 148].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

comme une structure universelle qui se laisse certes observer de manière plus accessible dans les sociétés anciennes ou traditionnelles, mais dont il doit exister des équivalents modernes sous une forme modifiée. Il en va de même ici pour la compréhension des formes et comportements traditionnellement attachés à la guerre : sommes-nous entrés dans une nouvelle époque, un nouveau « paradigme », où non seulement les techniques, mais les mentalités anciennes n'auraient plus cours, ou bien faut-il admettre que la sensibilité ancienne puisse perdurer sous une forme différente ? En tout cas, le fait même de notre admiration – le fait que l'évocation de certains faits d'armes héroïques du passé puisse encore nous faire vibrer, nous remuer le sang – serait l'indice d'une telle persistance invisible.

Exposition de soi et autoprésentation

Le moment est venu de faire le bilan de cette digression de Melville dans la perspective philosophique qui est la mienne. L'évocation par Melville du comportement de l'amiral Nelson converge en effet de manière étonnante avec la réflexion sur l'apparence vivante du biologiste Adolf Portmann, que j'ai commentée à plusieurs reprises dans mes écrits et c'est cette parenté qui a éveillé mon intérêt pour ce texte. L'idée principale de Portmann est une mise en question de la conception fonctionnaliste et utilitaire qui prévaut en biologie ; il se voit obligé de constater que les diverses tentatives d'explication de la forme animale avancées par la plupart des biologistes, par exemple en termes d'« avantage sélectif », ne suffisent pas à rendre compte de la profusion des couleurs et des motifs dont sont parés les animaux. Il se voit ainsi amené à considérer que par-delà toutes les fonctions utilitaires indéniables que ce déploiement ornemental assume aussi, il y a lieu d'admettre l'existence d'une autre finalité dans la vie animale que celle de la simple survie ou conservation de soi : il existe dans le vivant une dimension non strictement fonctionnelle et utilitaire pour laquelle Portmann a forgé les concepts d'« apparence » et d'« autoprésentation ». Voici comment, dans un article antérieur, je résumais la conception portmannienne (dont Hannah Arendt avait bien aperçu le caractère novateur et l'audace philosophique) :

> « Il y a une tendance inhérente au vivant à s'autoprésenter, à apparaître pour ce qu'il est, indépendamment de toute utilité sociale ou autre, qui mérite d'être reconnue comme une "fonction" à part entière de la vie (le terme de "fonction" étant lui-même compris alors en un sens large et non "fonctionnel"). Car ces caractères de l'apparence ne doivent pas être interprétés seulement comme des "signaux" adressés aux congénères ou à des ennemis mais, par-delà ce rôle indéniable, comme un "pur apparaître" » [Dewitte, 1993, p. 23].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Le vocabulaire même auquel recourt Melville dans notre digression manifeste une étonnante proximité avec la réflexion de Portmann ; lorsqu'il parle à propos de Nelson d'une *ornate publication of his person*, il s'agit en somme de l'exact équivalent du concept portmannien central d'« autoprésentation » (*Selbstdarstellung*). Car la réflexion portmannienne a une portée générale qui dépasse la sphère végétale et animale, et elle peut être élargie à diverses manifestations humaines : ainsi, à la sphère de l'architecture et plus particulièrement de l'architecture urbaine[22] ; ou bien encore, à toute la sphère du vêtement et de la parure[23] ; mais aussi à ce domaine encore peu exploré qu'est le paraître martial. Et il me semble précisément que la digression de Melville permet d'esquisser les linéaments de ce que pourrait être une extension de la pensée de l'« autoprésentation » au domaine de la guerre.

En s'en prenant avec férocité aux « utilitaristes martiaux » et aux « Benthamites de la guerre », l'écrivain américain propose lui-même l'amorce d'une réflexion « anti-utilitariste » en la matière. Pour des raisons rationnellement incompréhensibles et utilitairement aberrantes, mais néanmoins intelligibles à l'intérieur d'un autre ordre de réalité, les hommes ont toujours éprouvé le besoin de s'exposer à la guerre – de montrer leur vaillance, de démontrer au combat qui ils étaient. « S'exposer » : cette expression, on l'a vu, doit être comprise à la fois dans ses deux sens, comme voulant dire « s'exhiber », « se montrer sur la scène du visible », mais aussi « se découvrir », « se rendre vulnérable » – le français nous offre là une précieuse ambivalence (il ne me semble pas qu'elle existe dans d'autres langues) qui doit être préservée et méditée.

Cela implique aussi une certaine évaluation implicite sur une échelle des valeurs, un certain jugement sur l'importance respective que l'on accorde à différentes finalités. Sans que cela ait eu besoin d'être exprimé de manière explicite, et encore moins théorisé en un quelconque programme, le comportement même de Nelson demontre de toute évidence, pour qui sait voir, que la finalité de l'autoprésentation – de l'exposition de soi à la guerre – était pour lui située plus haut, sur une telle échelle, que celle de la simple survie ou de l'autoconservation, puisqu'il avait choisi de s'exposer fièrement plutôt que de se dissimuler prudemment. Et du reste, cette évidence ne devrait pas être contestée par les « utilitaristes martiaux », puisque ceux-ci, en substance, font précisément le reproche à Nelson d'avoir situé plus haut

22. J'ai consacré plusieurs études à ce thème, notamment dans mon article intitulé « Pour qui sait voir » [1999], où je commentais ma propre traduction de l'essai de Hans Sedlmayr sur la ville de Salzbourg.

23. Ici, il faut renvoyer à l'œuvre de Henri Raynal qui, dans ses écrits de prose poétique, a développé une phénoménologie du vêtement, et principalement de la parure féminine, d'une profondeur et d'une subtilité sans égales. Voir en particulier *Sur toi l'or de la nuit* [1989] et *Dans le dehor*s [1996].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

la finalité de l'autoprésentation par rapport à celle de l'autoconservation ; ils reconnaissent donc cette évidence patente, même si c'est pour en tirer une conclusion diamétralement opposée.

Pourtant, il faut prévenir un malentendu possible. Dans une ère historique dominée par l'« inversion de la téléologie[24] » (Spaemann), c'est-à-dire par la domination de la finalité de l'autoconservation à laquelle sont censées être subordonnées toutes les autres finalités (dans le champ psychologique et moral, cela correspond à l'axiome selon lequel tous les comportements humains seraient déterminés, en dernière analyse, par l'intérêt), il peut sembler aux esprits rebelles que la seule issue possible à cette domination du principe d'autoconservation et de survie, c'est-à-dire d'un principe de vie compris comme simple survie, réside dans la mise en avant, par réaction, de son exact contraire, de son double symétrique, à savoir l'autodestruction ou le principe de mort. C'est une direction dans laquelle se sont engagés des penseurs aussi différents que Sigmund Freud et Georges Bataille[25] et il s'agit là d'une tendance caractéristique que l'on retrouve dans bien des manifestations de notre époque. Or, dans un tel contexte, on est facilement enclin à confondre l'autoprésentation avec un comportement autodestructeur, et on peut en arriver à interpréter une exposition ostentatoire de soi-même, comme celle de Nelson, comme étant motivée par une sorte d'immolation de soi, par un désir de mort ou d'autodestruction.

La dimension sacrificielle et christique

Si je viens de mentionner cette éventualité d'une confusion de l'autoprésentation avec une auto-immolation, c'est parce qu'il me semble que Melville s'est engagé lui-même dans cette direction que je crois erronée. Lisons en effet le dernier paragraphe de sa digression dans lequel sont évoqués les derniers préparatifs du grand amiral anglais avant la bataille :

> « À Trafalgar, Nelson, sur le point d'engager le combat, s'assit pour écrire brièvement ses dernières volontés. […] Pressentant que la plus magnifique de toutes les victoires allait être couronnée par sa propre mort glorieuse, un motif quasi sacerdotal (*a sort of priestly motive*) le fit revêtir sa personne des garants diamantés de ses éclatants faits d'armes (*the jewelled vouchers of*

24. Voir mon article « La redécouverte de la question téléologique » [1996, p. 14-21] où j'explicite le sens de cette notion chez Robert Spaemann.

25. Je songe respectivement à l'introduction par Freud d'une pulsion de mort (*Thanatos*) à côté du principe de plaisir (*Eros*) dans Au-*delà du principe de plaisir* (1920) et au thème de la consumation sacrificielle chez Bataille (dans *la Part maudite* ou *l'Érotisme*). Dans les deux cas, cela peut être compris comme un effort pour échapper, de manière exacerbée, à la domination incontestée de la finalité de l'autoconservation dans l'ontologie moderne (au régime ontologique consécutif à l'« inversion de la téléologie »).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

his own shining deeds) et s'orner ainsi pour l'autel et le sacrifice (*adorned himself for the alter and the sacrifice*) » [p. 52].

Melville en vient ici à donner au comportement de Nelson un sens assez différent de celui qui ressortait jusque-là : celui d'un « sacrifice » consacré sur un « autel » et précédé d'un cérémonial « ecclésiastique » ou « sacerdotal » (comme celui du prêtre qui revêt sa chasuble avant l'office). Or, qu'il y ait eu dans ce geste quelque chose de solennel et de cérémonial me semble indéniable, mais je récuse l'idée que cette cérémonie ait eu une signification proprement sacrificielle et que le pont du *Victory*, scène ou théâtre de ce haut fait héroïque, puisse être caractérisé comme l'autel d'un sacrifice. Dans ce passage, il est clair que Melville confère à la personne de Nelson une dimension non seulement sacerdotale, mais *christique* : sa mort en pleine bataille est interprétée comme analogue à la crucifixion ou à une sorte d'auto-immolation sacrificielle. Mais je considère qu'il effectue par là un déplacement imperceptible et même une confusion entre le fait de *s'exposer* et celui de *s'offrir à la mort* (ou, comme je l'indiquais plus haut, entre autoprésentation et autodestruction), ou bien encore, entre les notions d'*amour de la gloire* et de *sacrifice*.

Certes, en s'exposant comme il l'a fait sur le pont du *Victory* en tenue d'apparat, Nelson s'est exposé à un grand péril ; il a risqué sciemment d'être pris sous le feu de l'ennemi, il a mis sa vie en jeu. Cela implique donc qu'il a *assumé le risque de sa propre mort*, mais je ne crois pas que l'on puisse dire, pour autant, qu'il ait délibérément *recherché la mort* – comme cela se produit évidemment aussi à la guerre, où certains actes d'une témérité insensée peuvent, de manière plausible et légitime, être interprétés comme purement suicidaires, de la part d'hommes qui, par exemple, cherchent à expier une faute. Par ce choix délibéré de s'exposer, Nelson a implicitement placé la finalité de l'*autoprésentation* plus haut que celle de la survie ou de l'*autoconservation* sur son échelle des valeurs, mais il serait erroné d'en conclure que cela revenait à placer la finalité de l'*autodestruction* en position première, c'est-à-dire que ce comportement devrait être interprété comme visant et recherchant la mort pour elle-même. Certes, il s'agissait, comme l'écrit également Melville, d'un « défi à la mort[26] » [p. 50], mais même un tel défi ne doit pas être interprété comme un comportement suicidaire et une recherche délibérée de la mort. Comme on l'a dit de la grâce, on peut dire que, chez lui, la mort est venue « de surcroît », sans avoir été recherchée délibérément.

Ce sont deux directions possibles de l'« anti-utilitarisme » qui ressortent clairement ici. D'une part, la direction du paraître, de l'autoprésentation et de ce que j'ai appelé l'« exposition de soi », qui se rattache à ce que

26. « Ils [les "utilitaristes martiaux"] pourraient ajouter en outre qu'à Trafalgar, ce ne fut rien de moins qu'un défi à la mort ; que la mort vint » [p. 50].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

l'on peut nommer aussi, de manière plus classique, l'amour de la gloire. Et d'autre part, celle de l'abnégation de soi poussée jusqu'à une auto-immolation sacrificielle. Gloire et sacrifice : deux notions et deux attitudes bien distinctes, qu'il faut se garder de confondre, dont l'une provient, dans notre civilisation, de l'horizon culturel gréco-romain et l'autre de l'horizon chrétien – et j'avoue être, pour ma part, très sensible à la première et plutôt insensible, voire fort méfiant à l'égard de la seconde.

Pourtant, il est indéniable aussi que, tout en étant distinctes, elles peuvent s'entrecroiser dans les manifestations concrètes. Dans le christianisme prédomine évidemment la valeur de l'abnégation et de l'humilité, et une méfiance ou un rejet de principe de toutes les manifestations du paraître ; et pourtant, comme l'a fait remarquer Chesterton, Jésus n'a pas été exécuté dans une geôle obscure, mais bien crucifié au grand jour, exposé à tous[27]. Plus tard, dans les formes il est vrai les plus baroques et flamboyantes de la spiritualité chrétienne, l'hostie, présence réelle du corps du Christ et témoignage de son sacrifice, a été exposée de manière ostensible dans un *ostensoi*r (lequel est promené dans les rues lors la fête du *Corpus Christi*), ce qui est une autre manière de souligner le caractère visible et public du sacrifice divin, de sorte que s'effectuait ainsi une conjonction du *sacrifice* et de la *gloire*[28].

On peut d'ailleurs se demander si ne se produit pas fréquemment un autre glissement qui dénature le sens de cette notion lorsque l'on passe d'un sacrifice de soi destiné à sauver quelqu'un (comme celui du Christ qui s'est sacrifié pour sauver l'humanité et racheter ses péchés) – et qui a donc une raison d'être, un contenu extérieurs à l'acte lui-même – à une interprétation dans laquelle c'est le sacrifice (ou le martyre) comme tel, indépendamment de tout contenu, qui est perçu comme beau et grand. Car on s'oriente alors non seulement vers le dolorisme (l'idée que la douleur et la souffrance seraient en soi admirables et dignes d'être recherchées pour elles-mêmes), mais vers une forme de nihilisme – et ce, de deux manières différentes et convergentes : parce que le sacrifice est valorisé en lui-même et de manière vide, indépendamment de tout objet, et parce que l'on glisse ainsi vers une fascination morbide pour la mort.

---

27. « Ce ne fut certainement pas un hasard que la scène qui obscurcit le soleil en plein midi se déroula sur une montagne, et si le martyre des premiers chrétiens était public par le caprice des persécuteurs, cette publicité répondait à l'ardent désir des victimes. Le simple sens étymologique du mot *martyre* réduit à néant cette conception du secret de la vertu ; le martyre des premiers chrétiens était plus qu'une démonstration, il était un *témoignage* » [Chesterton, 1945, p. 65].

28. D'autres conjonctions sont possibles. Ainsi, Pierre Manent, à propos de Montesquieu, a parlé d'un « amalgame de la vertu politique antique et de la vertu chrétienne », d'un effort de conciliation entre *magnanimité* et *humilité* déjà entrepris au siècle précédent : « Le XVII^e siècle […] voulut à la fois, très délibérément, être orgueilleux et chrétien » [Manent, 1994, p. 36-37].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Toutefois, cette mise en avant ultime d'une dimension sacrificielle et christique qui modifie subrepticement le sens à attribuer au comportement de Nelson nous donne peut-être une indication précieuse et décisive sur la signification de cette digression à l'intérieur de *Billy Budd*. J'avais indiqué au début que l'auteur ne cherchait pas à l'expliquer et à s'en justifier (se contentant de la qualifier de « péché littéraire »), et que sa raison d'être demeurait énigmatique. Or, par une association symbolique dont Melville lui-même n'a peut-être pas eu une claire conscience, Nelson, ainsi présenté à la fin de la digression comme une figure christique qui se sacrifie au grand jour sur le pont du *Victory* devant tout son équipage, se révèle étrangement proche du héros de ce récit, Billy Budd lui-même. En effet, celui-ci mourra lui aussi au grand jour – ou plus exactement au lever du jour – devant l'équipage du *Bellipotent* au grand complet, une exécution à laquelle il finit en quelque sorte par consentir et qu'il accepte sereinement, non sans éprouver de la compassion pour celui qui l'a fait exécuter sans prendre sa défense (ses derniers mots n'étant pas des paroles de haine et de rebellion, mais « Dieu bénisse le capitaine Vere[29] ! »). On peut d'ailleurs remarquer que le port de Portsmouth est commun aux deux récits : c'est là que l'on peut visiter le *Victory* et apercevoir l'étoile qui marque l'emplacement où Nelson est tombé ; et c'est à Portsmouth qu'est censée avoir été imprimée une ballade (« Billy aux fers ») écrite par un marin, première mise en forme littéraire et légendaire de cette histoire tragique, alors qu'une relique du supplice de Billy, un fragment de la vergue où il avait été pendu, était pieusement conservée par ses compagnons « comme un morceau de la Croix » [p. 165].

Les commentateurs qui se sont interrogés sur la signification de la digression ont parfois mis en avant une comparaison qu'aurait voulu suggérer Melville entre la générosité et la grandeur de l'amiral Nelson et la médiocrité ou le manque de charisme du capitaine Vere[30]. Aucun, à ma connaissance, n'a aperçu cet autre lien symbolique : un rapprochement implicite entre Nelson et Billy, présentés tous deux comme des figures christiques dont la mort a revêtu à chaque fois un sens sacrificiel[31].

29. Il y a bien d'autres allusions à cette dimension christique. Au moment de la mort de Billy, écrit Melville, « le hasard voulut que la toison vaporeuse suspendue bas à l'orient s'imprégnât d'une douce et glorieuse lumière, comme dans une vision mystique la toison de l'Agneau de Dieu, tandis que simultanément […] Billy s'élevait » [p. 152]. Dans la préface à sa traduction, Pierre Leyris souligne et commente cet aspect : « Son apothéose, où se marient Crucifixion et Ascension, est manifestement christique. L'harmonieuse progression du récit y mène tout naturellement » [1987, p. 22].

30. Dans une note de son édition d'un choix de récits de Melville, Robert Milder suggère que, si Melville a réinséré cette digression à un stade ultérieur de la composition après l'avoir écartée, c'est parce que « la largeur d'esprit de Nelson jette une lumière douteuse sur la prudence livresque de Vere » [*in* Melville, 1998, p. 404].

31. Lorsqu'on connaît l'intégralité du récit de Melville – mais aussi l'opéra de Britten qui, à mes yeux, en constitue un prolongement important et quasiment indissociable –, on

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Au terme de cette lecture approfondie où j'ai cherché à dégager toutes les implications d'un texte littéraire dense et riche, on voit donc que la pensée qu'il recèle est loin d'être simple et univoque. À un certain moment s'effectue une sorte de bifurcation par laquelle on cesse de privilégier la beauté resplendissante de l'amour de la gloire pour s'orienter vers une autre forme de sensibilité où prédomine la valeur du sacrifice poussé jusqu'à l'auto-immolation. On peut s'irriter d'une telle absence de clarté, mais tel est précisément le rôle irremplaçable de l'art et de la littérature : nous livrer des *œuvres* dont la signification ne se laisse pas ramener à un simple « message » clair et univoque, car chacune forme au contraire un écheveau complexe où s'exprime la complexité et l'ambivalence mêmes de la condition humaine. Il est bon que la réflexion théorique et philosophique se confronte ainsi à de telles œuvres afin de s'obliger elle-même à sortir d'une attitude fréquente, de type idéologique, qui tend à rabattre la complexité des choses sur des schémas simplistes et univoques. Cette confrontation peut d'ailleurs l'aider à élaborer ensuite à son tour des ouvrages intellectuels qui ne soient pas de simples productions idéologiques, mais ce que Claude Lefort a appelé très judicieusement des « œuvres de pensée[32] ».

Bibliographie

Arendt Hannah, *La Vie de l'esprit*, PUF, Paris.

Caillé Alain, 1989, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS,* La Découverte, Paris.

Camus Renaud, [1995] 2000, *Éloge du paraître*, POL-éditeur, Paris.

Chesterton G.-K., 1945, *Le Défenseur*, Egloff, Paris.

Dewitte Jacques, 1993, « La donation première de l'apparence. De l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann » », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 1, *Ce que donner veut dire*, 1er semestre.

– 1996, « La redécouverte de la question téléologique », *Études phénoménologiques*, n° 23-24, Bruxelles.

– 1999, « Pour qui sait voir », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 14, *Villes bonnes à vivre, villes invivables*, 2e semestre.

peut ajouter ceci : tout se passe comme si Nelson se situait en quelque sorte entre les figures de Billy et du capitaine Vere, ou, plus exactement, comme si ces deux figures s'étaient en quelque sorte détachées de celle de Nelson. Chez Britten, et de manière plus frappante encore dans la version originale en quatre actes de l'opéra, Vere apparaît comme une figure glorieuse et rayonnante – le surnom que lui ont donné ses hommes, *starry* Vere, le « radieux Vere », déjà mentionné par Melville, prend là tout son sens. Or, ce Vere à la gloire rayonnante, aimé par ses hommes pour sa bravoure, est proche de la figure de Nelson telle qu'elle est évoquée dans la première partie de la digression.

32. À propos de cette notion, voir la première partie, « La question de l'œuvre », dans *le Travail de l'œuvre. Machiavel* [1972], ainsi que le chapitre VIII, « L'œuvre de pensée et l'histoire », dans *les Formes de l'histoire* [1978].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Lefort Claude, 1972, *Le Travail de l'œuvre. Machiavel*, Gallimard, Paris.
– 1978, *Les Formes de l'histoire*, Gallimard, Paris, réédition Folio-Essais, 2000.
Leyris Pierre, [1980] 1987, « Préface », *in* Melville Herman, *Billy Budd, marin (récit interne),* Gallimard, Paris.
Manent Pierre, 1994, *La Cité et l'homme*, Fayard, Paris.
Mauss Marcel, 1968, « Essai sur le don », *in Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
Melville Herman, 1962, *Billy Budd, Sailor*, The University of Chicago, 1962 ; trad. fr., *Billy Budd, marin (récit interne),* Gallimard, Paris, l980, rééd. coll. « L'imaginaire », 1987.
– 1998, *Billy Budd, Sailor and Selected Tales*, édité par Robert Milder, Oxford World Classics.
Raynal Henri, 1989, *Sur toi l'or de la nuit*, éditions Le temps qu'il fait, Cognac.
– 1996, *Dans le dehor*s, éditions Verdier, coll. « Deyrolle », Lagrasse.
Revel Jean-François, [1957] 1964, *Pourquoi des philosophes ?*, Pauvert, coll. Libertés, Paris.
Schmitt Carl, 1972, « Théorie du partisan », *in La Notion de politique*, Calmann-Lévy, Paris.
Sennett Richard, [1974] 1979, *Les Tyrannies de l'intimité*, Seuil, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

L'ENJEU ÉCOLOGIQUE

Lecture critique de Bruno Latour

Fabrice Flipo

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 481 à 495

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-481.htm

Pour citer cet article :

Fabrice Flipo, « L'enjeu écologique. Lecture critique de Bruno Latour », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 481-495.
DOI 10.3917/rdm.027.0481

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

L'ENJEU ÉCOLOGIQUE
Lecture critique de Bruno Latour

par Fabrice Flipo

La crise écologique agite de plus en plus la société. Entre réchauffement climatique, EPR et prix du pétrole, les modernes ne savent plus très bien pourquoi leurs recettes habituelles ne fonctionnent plus. Eux qui avaient fait de la « maîtrise de la nature » leur but suprême, voilà au contraire que celle-ci leur échappe, et c'est le monde qui semble peu à peu se désagréger sous leurs pieds.

Depuis trois ou quatre décennies, les modernes cherchent à penser ce qui leur arrive. La tâche est immense. Et elle est aussi urgente. Les deux œuvres majeures de Bruno Latour[1] font des propositions intéressantes. Elles ont été saluées par la critique et sont abondamment citées dans la littérature. Elles ont toutefois l'inconvénient d'être quelque peu obscures, ce qui laisse un grand nombre d'acteurs et de chercheurs un peu dépourvus. Cette relative obscurité est peut-être aussi leur force, car, à l'instar du concept de « développement durable », elles autorisent un large spectre d'interprétations qui joue sans doute un rôle de ferment dans les débats. Mais elles présentent aussi de vraies faiblesses, dont les conséquences sur la compréhension des enjeux sont loin d'être anodines.

Cet article a l'ambition d'essayer d'éclaircir quelque peu l'origine du sentiment de flou et de perte de repères qui s'empare d'un grand nombre de lecteurs et de lectrices lorsqu'ils abordent ces deux œuvres. Il entend aussi pointer du doigt ce qui nous semble être de vraies faiblesses dans l'analyse proposée.

Les confusions

Une lecture attentive de ces deux œuvres clés de Bruno Latour révèle trois sources majeures de confusion : les figures de rhétorique et le goût de l'auteur pour la formule choc, provocante tout d'abord ; ensuite l'abus des « traductions », autrement dit de l'importation brutale et sans acclimatation de concepts exotiques dans des écosystèmes sémantiques qui ne sont pas les leurs, ce qui rejaillit sur le fond du texte et, enfin, débouche sur une instabilité des définitions.

1. B. Latour, *Politiques de la nature* [1999], désigné par *PN* en abrégé, et *Nous n'avons jamais été modernes* [1991], désigné par *NJM*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Bruno Latour aime les jeux de mots provocants. Citons ainsi son mot fameux selon lequel « Dieu merci la nature va mourir » [*PN*, p. 42]. Comment doit-on comprendre une telle formule quand on sait que pour la majorité des Français, « nature » signifie quelque chose de positif, les océans, etc., bref *la vie*[2] ? Le moins que l'on puisse dire est que la formule peut prêter à confusion, et l'on voit mal comment l'auteur pourrait l'ignorer. De plus, l'auteur aime à se poser comme un observateur largement au-dessus de la mêlée, dans la position dite du « point de vue de Sirius » [Descola, 2005, p. 30]. Nous serions tous et toutes dans un état infantile et Bruno Latour viendrait nous en tirer, un peu comme Platon voyait les essences hors de la caverne ou Hegel décrivait l'aventure de l'esprit dans l'ordre de l'écoulement temporel – « quand deviendrons-nous adultes ? » [*PN*, p. 74], « l'écologie politique doit arriver à maturité » [*PN*, p. 38], etc. La provocation nuit à la bonne compréhension. Les figures de rhétorique ne sont pas toujours discernables des arguments de fond. Ainsi, Bruno Latour affirme d'un côté, que la paix civile que l'écologie politique vient instaurer entre humains et non-humains est sans précédent dans la philosophie depuis vingt-cinq siècles [*PN*, p. 25], et de l'autre, que tout cela ne serait finalement que des « banalités » [*PN*, p. 130]. Que doit-on comprendre ? La philosophie s'est-elle réellement tue pendant vingt-cinq siècles ou est-ce là une formule provocante de plus ? À force d'user de ce genre de procédé, difficile de discerner ce que l'auteur considère comme important et ce qu'il considère comme accessoire. C'est donc au lecteur que l'interprétation échoit.

Outre la provocation, le texte est difficile à lire car l'auteur utilise d'incessantes « traductions » d'un contexte à un autre. Bruno Latour montre que des éléments tels qu'un prion, une réglementation européenne et un homme politique partagent finalement une histoire commune, au-delà des catégories journalistiques, disciplinaires ou catégorielles qui les séparent et qui les présentent ordinairement dans des contextes séparés. Il passe ainsi d'une situation à une autre et importe des mots identiques (« prion », « journaliste », etc.) dans des contextes qui ne sont pas les leurs. L'effet recherché est de montrer que nos raisonnements cloisonnés provoquent une partie des conséquences jugées négatives que nous subissons, et cet effort en effet est salutaire. Mais ces traductions, comme toutes les traductions, ne sont jamais neutres. Un même mot, lorsqu'il est utilisé dans deux contextes très différents, ne désigne pas forcément le même concept. Le « prion » est le héros d'une épopée pour le journaliste alors qu'il est une molécule pour le biologiste. Dans chacun des deux cas, il renvoie à des institutions différentes. Faire travailler les institutions ensemble ne consiste pas à importer brutalement une institution dans une autre ou réciproquement. D'ailleurs les travaux sur les controverses scientifico-techniques sont plus proches

2. *Cf.* Ph. Colomb et F. Guérin-Pace [1998].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

de terrains de discussion neutres (rôle joué par les sociologues) que de l'intrusion brutale d'une sphère dans une autre. Bruno Latour joue sur la polysémie des mots, mais il use et abuse du procédé et cela finit par nuire à la compréhension de l'ouvrage. Cela donne un côté surprenant et amusant au discours, mais à force de sortir les choses et les êtres de leur contexte pour les importer dans un autre, pour les « traduire » et les retraduire, on finit par perdre tout contexte. C'est le phénomène du téléphone arabe, dont on s'amuse parfois.

Et cela rejaillit sur la clarté de l'ouvrage. Il serait fastidieux de relever les ambiguïtés dans l'usage des concepts de « chose », « non-humain », « objet », « réel », « nature » par exemple, mais elles sont permanentes. Bien sûr, il n'y a aucun néologisme – l'auteur s'en défend –, mais chaque mot semble avoir un sens très latourien et bien peu commun. Un glossaire de plus de soixante-dix termes (!) ne peut que poser question. Il en découle des recommandations contradictoires : nous devrions ainsi « ne pas recourir à nature ni à culture » [*PN*, p. 70], mais « la naturalisation n'est plus un défaut quand la nature ne siège plus à part » [*PN*, p. 196] ; des prémodernes, nous devons « conserver leur aptitude à penser ensemble nature et société » [*NJM*, p. 182], mais en même temps nous voulons garder des modernes « leur innovation majeure : la séparation nature (transcendance) et société (immanence) » [*NJM*, p. 191]… Alors, faut-il se référer à « nature » ou pas ? Le lecteur reste un peu sur sa faim. Or le concept de « nature » était pourtant l'enjeu central de l'ouvrage. Il est dès lors peu surprenant que Bruno Latour [2001] se plaigne de ne pas être compris. Les commentateurs se retrouvent donc un peu dans l'embarras. Faire référence à Bruno Latour, c'est s'exposer à l'accusation de « n'avoir rien compris » de ce que voulait dire l'auteur. Mais en même temps, c'est peut-être ce qui fait le succès de l'auteur… Le rapport Brundtland est un précédent fameux dans ce domaine. Cet ouvrage, célèbre dans le monde entier, compte plusieurs dizaines de définitions du développement durable. La cohérence de ces définitions entre elles pose problème. Et c'est sans doute ce qui a permis à ce concept de remporter le succès que l'on sait.

Ce que dit Bruno Latour

Nous allons donc préciser notre interprétation de la proposition de Bruno Latour, telle qu'il la résume à la fin de *Politiques de la nature*, avant d'en venir à notre critique.

Selon ces propositions, la modernité est caractérisée par un « grand partage » qui a mis d'un côté ce qui est indiscutable et de l'autre ce qui est discutable. Les sociétés traditionnelles, affirme Bruno Latour s'appuyant en cela sur les travaux de Philippe Descola, ont tout ignoré du partage entre

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

nature et société. Elles ont sans cesse confondu la nature et la société et elles n'ont pas vu que ceux qu'elles ont pris pour leurs dieux étaient en réalité des constructions de leur propre fait [Latour, 2002]. Le partage moderne entre la nature et la société a permis à cette dernière de se donner à elle-même des lois indépendantes de la nature, et du même coup de découvrir les « vraies » lois de la nature. La société est ainsi devenue rationnelle car ses théories de la nature ont enfin été adéquates à leur objet. Les sociétés sont ainsi sorties d'une peur ancestrale inhibitrice, celle qui donnait jusque-là à croire que la modification de l'ordre social a des conséquences sur l'ordre naturel. La fin de cette croyance a autorisé les sociétés modernes à être plus innovantes que n'importe quelle autre dans l'histoire de l'humanité. La politique étant enfin séparée de la science, la première a pu s'occuper des relations entre les personnes et la seconde des lois de la nature. Disponible pour la politique, la nature a pu être utilisée pour faciliter l'organisation de la vie collective – et aucune autre société n'aurait eu cette idée avant la modernité.

Identifiant correctement la nature, et la séparant adéquatement des relations sociales – de la culture –, la Constitution moderne a ainsi permis la manipulation de la nature et la prolifération d'objets hybrides divers : des télévisions, des chemins de fer, des ordinateurs portables, des fonds monétaires internationaux, etc. Autrement dit, elle a permis la socialisation d'un nombre sans précédent de ce que Latour appelle des « non-humains ». Ce terme est à peu près synonyme d'« objet », mais Latour entend utiliser un mot différent pour insister sur le fait que les non-humains participent aussi de la nature. Ils ne sont pas entièrement artificiels : ce sont des mixtes de nature et de culture. La Constitution a aussi permis l'émergence des « sciences humaines » et en particulier de la « sociologie », science des comportements intentionnels, rationnels, science qui se garde bien d'hypostasier les raisons humaines sous des « lois » de la nature humaine. L'économie vient en sus pour étudier les effets agrégatifs de ces comportements individuels. Au quotidien, la Constitution agit en garantissant la légalité de deux ensembles de pratiques : la traduction et la purification. La traduction consiste dans l'usage, dans d'autres contextes, des lois de la nature mises en évidence en laboratoire – par exemple, utiliser les lois de la thermodynamique pour assécher des marais *via* la machine à vapeur. La purification, c'est le travail incessant des sciences pour séparer ce qui est naturel de ce qui est politique, culturel, autrement dit ce qui relève de lois indépendantes du pouvoir, de ce qui relève du jeu des intérêts, par exemple les intérêts financiers de Boulton par rapport aux lois de la thermodynamique dans la machine à vapeur. Sans ce travail de purification, les humains pourraient recommencer à confondre nature et culture.

La thèse de Bruno Latour concernant la crise écologique peut être décrite en deux points. Le premier est que les sciences se sont abusivement présentées comme étant *totalement* indépendantes du politique. Les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

sciences ne décrivent pas la nature telle qu'elle est, indépendamment de tout contexte : elles la font témoigner et elles le font toujours avec certains instruments qui dépendent du contexte et dont il doit être possible de discuter de manière publique pour pouvoir se comprendre. Ce premier point vient des *science studies*. Le second point est que le politique, ainsi que ses différents modes de connaissance que sont l'économie, la sociologie, etc., a abusivement séparé les sujets (humains) de leur milieu matériel. Il s'est s'interdit de penser la prolifération d'hybrides de nature et de culture. Or cette prolifération d'hybrides pose problème : prions, vaches folles, couche d'ozone, etc., s'invitent dans nos vies sans y avoir été conviés. Nous devrions essayer d'y mettre un peu d'ordre. Le politique s'est trop concentré sur le *bien* commun et pas assez sur le *monde* commun. Le politique s'est trop intéressé aux relations entre les personnes, aux médiations symboliques, et pas assez aux médiations matérielles. La crise écologique se présente donc comme une crise de l'objectivité.

Face à cette crise d'objectivité, la modernité aurait vécu deux critiques également stériles : le postmodernisme, qui dit que « tout est intérêt », et fait de la science une simple fonction du pouvoir, les non-humains étant tenus pour être entièrement instrumentalisés par les humains, et une critique symétrique, « antimoderne », qui aurait affirmé que les humains sont intégralement manipulés par les non-humains : ce sont les diverses thèses de l'autonomie de la technique telles celles de Heidegger ou de Jacques Ellul. Pour Bruno Latour, ces deux critiques sont symétriques et improductives. Écraser le politique sur la nature ou réciproquement, c'est commettre un mélange trop bien connu dans l'histoire de l'humanité et perdre les acquis de la modernité. Le vrai problème de l'Occident, nous dit Bruno Latour, est qu'en étant trop moderne, trop respectueux de la Constitution moderne, l'Occident s'interdit de penser les « non-humains » dont il autorise par ailleurs la prolifération : « L'Empire du Milieu est un inconnu » [*NJM*, p. 70].

La solution latourienne est alors d'amender légèrement la Constitution. Il s'agit désormais de représenter le tiers état, cet « Empire du Milieu » fait des non-humains proliférants, comme autant de médiations entre humains. Les non-humains, autrement dit les produits de nature et de culture tels que les réseaux d'assainissement, les déchetteries collectives et les télécommandes ne doivent plus être vus comme des étrangers mais comme des membres à part entière de notre collectif. Leur place doit être pensée. L'anthropologie symétrique préconise de traiter les humains et les non-humains sur un pied d'égalité. Nous devons donc construire les institutions qui nous permettront de bâtir non pas le bien commun mais un monde commun, c'est-à-dire envisager notre tâche non comme la recherche d'un accord entre sujets se percevant séparés des objets qui ne sont que de simples moyens, mais la recherche de la composition d'un monde commun, monde dans lequel nous nous attacherions davantage aux procédures et aux médiations qu'aux

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

grandes idées totalisatrices comme « la nature » ou « la culture ». Cela suppose de multiplier les traductions d'un contexte dans un autre, afin d'élargir la conscience commune des problèmes. De proche en proche, cela rendrait possible le dialogue entre les mondes communs.

À partir de là, Bruno Latour propose une nouvelle séparation des pouvoirs. D'un côté, une chambre chargée de la « prise en compte » de ce que l'auteur appelle des « propositions », autrement dit des arguments sur ce qui existe dans le monde – arguments qui sont donc toujours exprimés dans un langage et des techniques qui ne sont pas universels. Et de l'autre, une chambre « d'ordonnancement » dont la vocation est d'organiser les priorités entre les revendications à l'existence, qui ne sont pas toujours compatibles entre elles. La première chambre doit maintenir une exigence de perplexité, autrement dit ne jamais affirmer qu'elle a fait le tour complet des êtres à prendre en compte ; la seconde chambre doit au contraire définir les limites du collectif des êtres à prendre en compte et décider en tenant compte des urgences et du temps qui passe. Tout cela aboutit à l'aménagement d'une maison commune, dont les travaux sont suivis par l'État, dont l'administration assure qu'il n'y aura pas de révolution mais au contraire une continuité et une évolution graduelle et prudente.

Lecture critique

Trois éléments font problème dans la solution latourienne.

I. Le premier est la définition du concept de « nature ». Ce concept reste flou dans la pensée latourienne. Si l'on suit Mary Douglas [2004] ou Heinz Wissmann [Judet de la Combe, Wissmann, 2004, p. 12], « nature » désigne l'ensemble des choses que l'on tient pour indépendantes de nos choix, individuels ou collectifs. Ces éléments sont certes construits, ils l'ont été à un certain moment, mais ils sont empiriquement vécus sur le mode de l'évidence. Cette évidence fonde les « lieux communs », les repères communs auxquels chacun et chacune d'entre nous peut se référer. La nature, en ce sens, n'est que l'envers de ce qu'on appelle « la culture ». Ce qui apparaît « naturel » aux natifs d'une culture paraît « culturel » aux natifs d'une autre culture, le phénomène est bien connu des spécialistes de l'interculturel. L'un des arguments clés de B. Latour repose sur les analyses de Ph. Descola, qui entend montrer que « nature » est quelque chose d'occidental [*PN*, p. 63, note 44 ; et p. 77-84]. Mais « la nature domestique » [Descola, 1986] ne cherche pas à établir les régularités et les évidences telles que les Achuar les établissent eux-mêmes. C'est une étude qui commence par la description d'un écosystème et qui cherche à rendre compte de la relation des Achuar à cet écosystème. L'écosystème est une construction occidentale. Certes,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

cherchant à établir ce qui est indépendant de nous, il n'est pas totalement arbitraire. Mais la délimitation entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas est mouvante, et la délimitation choisie par Descola vient d'Occident. D'où le fait qu'il puisse remarquer que les Achuar n'utilisent pas la productivité des écosystèmes à leur maximum [*ibid.*, p. 212-223] : une telle question peut-elle simplement exister dans l'imaginaire achuar ? Non. Leurs méthodes de jardinage sont tout autant ancrées dans l'évidence « naturelle » que nos méthodes productivistes, mais elles ne sont pas nos méthodes productivistes : ce sont des techniques dont chacun et chacune pense qu'elles sont *les meilleures techniques*, eu égard aux critères partagés sur le mode de l'évidence. Descola a cherché notre concept occidental de « nature » chez eux, et forcément il ne l'a pas trouvé. La définition utilisée par Mary Douglas et Heinz Wissmann nous semble avoir une force d'explication plus grande que celle utilisée par Bruno Latour.

Si l'on suit Mary Douglas, la culture ainsi que les conceptions de la nature, par voie de conséquence, sont des institutions. Les institutions, comme les concepts, sont choses que l'on modifie, que l'on infléchit, que l'on traduit, mais on ne peut pas en « sortir ». La nature change, parce que ce que nous définissons comme étant indépendant de notre volonté change, mais n'en continue pas moins à exister. On ne peut pas s'en « arracher », comme Luc Ferry [1992] s'est plu à le faire croire sans réellement entrer dans la complexité des débats. En ce sens, nous devons rendre hommage au travail de Bruno Latour, car le décloisonnement des sciences permet quelque peu de fissurer cette unanimité de façade et d'ouvrir des débats jusque-là interdits. Les hybrides ne paraissent « hybrides » qu'à la lumière de la vision écologique du monde. Sans cela, ils paraissent simplement « maîtrisés », c'est-à-dire *cultivés* selon les règles de *la science*, les règles du vrai, de l'évidence partagée. Les catégories que nous utilisons, étant vécues sur le mode de l'évidence, semblent « vraies » et non construites. C'est parce qu'elles semblent vraies que nous pouvons prendre appui dessus. C'est parce que la nature est réellement indépendante de notre volonté que nous pouvons nous en servir comme point d'appui. Le tout est de savoir de quelle nature nous parlons et quelles sont les évidences que nous voulons renverser, et au profit de quoi.

Remarquons alors que la Constitution moderne affirme que la manipulation des choses n'a aucune conséquence sur l'ordre social : n'y aurait-il pas là une relation de cause à effet avec le droit que se sont accordé les Occidentaux de retourner la terre entière à la recherche de ressources à exploiter tout en prétendant que cela n'implique aucun enjeu éthique ni politique ? N'y aurait-il aucun lien avec la survalorisation du mode de vie citadin, réputé seul « civilisé » ? Les industries d'extraction et leurs techniques dévastatrices, dont les plans sont dressés par les citadins pour servir ce qu'ils estiment être leurs « besoins », se retrouvent ainsi exemptées

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

de tout questionnement : leur activité est considérée comme légitime. La Constitution « garantit » l'innocuité des choses qui arrivent dans la Cité, en les décrétant sans effet sur l'ordre des choses considérées jusqu'ici comme indépendantes de notre action : l'air, l'eau, la terre, le climat, la diversité des espèces vivantes. Peut-être que « nature » et « politique » semblent appartenir à deux ensembles distincts parce que « nature » a signifié « matière première » et « décharge » tout au long du XXe siècle, comme en témoignent les livres d'économie[3]… Jusqu'à récemment, la Constitution affirmait que les matières premières et les décharges étaient rigoureusement amorphes et sans fond, sans limites – ce qui garantissait leur innocuité sur l'ordre « social ».

Et de fait les sociologues ne vont jamais dans les mines ni dans les décharges que pour observer les êtres humains qui y vivent, et leurs conditions de travail : ils ne mettent jamais en cause la chaîne qui va de la mine jusqu'à l'assiette du consommateur. Cette chaîne semble elle aussi appartenir à la nature, aux choses indépendantes de notre volonté. Elle est « rationnelle », d'une rationalité économique toute moderne, faite des « lois du marché ». Se comporter de manière moderne, c'est agir dans le monde avec toute licence de s'emparer des éléments abiotiques et des autres espèces, comme s'il s'agissait de purs instruments, sans lien avec le cosmos commun. La crise écologique est donc bien une crise de l'objectivité [*PN*, p. 32]. Les hybrides apparaissent quand la nature, comme stock et réservoir de puissance confinée aux marges de la Cité, refait surface en divers endroits inattendus – inattendus en tout cas pour celles et ceux qui évitaient de se poser des questions sur la légitimité des activités extractives et leurs conséquences sur la planète et ses habitants. Il s'avère que trop puiser dans les matières premières détruit notre habitat, le soubassement de nos activités quotidiennes. Modifier la matière du monde tout en continuant de croire que cela n'a aucun impact sur les personnes : voilà la croyance moderne. Voir que cela nous empoisonne et nous tue, c'est ce que tend à indiquer la croyance écologiste. Les objets, jusque-là garantis comme étant « sans risque », deviennent risqués. Par voie de conséquence c'est tout le cosmos moderne qui est remis en cause.

L'écologie n'est donc pas « une science de plus », dans un mouvement de progrès. Elle est une science qui montre que les évidences modernes les plus profondes sont erronées. C'est notre mode de vie qui est mis en cause, et non pas seulement nos sciences. Ce qui est mis en doute, ce sont les liens « habituels » et « évidents » entre les causes et les effets. Pour la vision écologiste, les risques et accidents ne sont pas des « effets secondaires » qu'il nous faudrait accepter comme prix du progrès : ils sont parfaitement prévisibles. Par contrecoup, cela permet de douter du « progrès », ce discours

3. Dans la vision industrialiste, la nature c'est l'économie des décharges et des matières premières – voir S. Faucheux et J.-F. Noël [1995].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

qui affirme que la prolifération d'hybrides est un processus non pas « neutre » mais entièrement et totalement positif, et finalement « naturel ». Quand les mouvements écologistes réaffirment la cosmologie occidentale, comme le remarque Bruno Latour, cela ne suffit pas [*PN*, p. 63]. Les écologistes ne peuvent que partir de la cosmologie occidentale, c'est là une évidence : d'où pourraient-ils donc partir qui soit audible en Occident ? La question est plutôt : où veulent-ils en venir ? Quels sont les liens qu'ils veulent instaurer ? De quelle nouvelle nature veulent-ils parler ? Cette nature est-elle compatible avec un cosmos pacifique ? Etc.

II. Le deuxième élément réside dans le sous-titre même des *Politiques de la nature* : mettre les sciences en démocratie. Il y a là un passage imprudent du laboratoire à l'espace public. Une démocratie est composée de citoyens, de « gens ordinaires », et pas seulement de scientifiques spécialisés, même si on inclut dans cette aristocratie quelques experts dont la formation est hétérodoxe[4] ! Bruno Latour écrit d'ailleurs en page 16 de ses *Politiques de la nature* qu'il admire autant les politiques que les scientifiques : mais alors où sont les citoyens ordinaires ? Et que deviennent les gens dans tout cela ? Sont-ils trop bêtes pour avoir un avis ? Sont-ils trop médiocres pour avoir un droit d'accès aux connaissances ? Que devient le *cratos* du *demos* dans sa construction ? Si le savoir spécialisé leur est accessible, alors le problème est-il bien de « mettre les sciences en démocratie » ? Cette solution n'est-elle pas un vœu pieux ? Du laboratoire à l'espace public, on change d'écosystème ; par conséquent les actions et les réactions du milieu sont très différentes. Il ne s'agit plus de sociologie *des sciences* mais de sociologie *des connaissances*. Bruno Latour ne tient pas compte de cela. Nul hasard à ce qu'il mobilise la figure du *diplomate* plutôt que celle de l'*étranger* [*PN*, p. 275-285] ou du *voisin* : le diplomate est un spécialiste, il n'est pas celui qui écoute l'autre de manière ouverte, mais celui qui est mandaté par son gouvernement pour conclure un accord issu d'une négociation dont les limites ont été étroitement bornées à l'avance – bornées par son devoir de représenter un collectif dont les priorités ont été établies *par ailleurs*. Le diplomate n'est pas là pour écouter, pour comprendre, d'égal à égal, mais pour incarner la volonté de l'État [*cf.* Flipo, 2004]. Sa capacité d'écoute est étroitement bornée par les volontés d'un collectif. Le diplomate n'est pas le citoyen.

Ce qui confère un pouvoir au *demos*, qui lui permet de prendre en charge son destin, ce n'est pas ce que les sciences disent toutes seules dans leur coin mais ce que les gens connaissent du monde dans lequel ils vivent et la propension de ces connaissances à leur conférer du pouvoir effectif. Darwin est enseigné dans certaines écoles des États-Unis, mais le président Bush

4. C'est-à-dire les experts associatifs.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

pense que la vraie théorie est celle de la Création : voilà qui fait toute la différence en matière de politique des États-Unis. Ce qui fait la politique de Bush, c'est la conviction que la réduction des gaz à effet de serre leur coûtera cher pour une efficacité faible. Et cette conviction est partagée par une grande partie des Américains. Ces connaissances ont été en grande partie diffusées par les industries qui voient leurs activités menacées par lesdites réductions. De même des « lois du marché » : l'important, pour celles et ceux qui les manipulent, n'est pas qu'elles soient vraies mais que les gens y croient, c'est-à-dire qu'elles soient performatives, qu'elles permettent d'obtenir les résultats voulus – peu importe que cela s'appelle « développement » ou autrement. Ce qui fait l'évolution des sociétés, ce sont les connaissances sur lesquelles les gens s'appuient et pas celles qui restent sur les étagères des laboratoires. C'est donc de là qu'il aurait fallu partir. Latour ne prend pas les écologistes au sérieux : il ne s'interroge pas pour savoir pourquoi le concept de « nature » est opérant. Or ce concept est opérant, les analyses de champ sémantique le montrent [*cf.* Colomb, Guérin-Pace, 1998]. Que l'on parle aux gens de « non-humains » et nous verrons s'ils comprennent ! Le « non-humain », c'est finalement un hybride de l'ancienne conception de la nature avec la nouvelle conception de la nature.

III. Et cela devient clair dès que l'on s'intéresse à « l'Empire du Milieu », et c'est là notre troisième élément. Bruno Latour affirme que « l'Empire du Milieu est un inconnu » [*NJM*, p. 70]. Pourtant l'Empire du Milieu occupe en effet la scène tous les jours à la radio, dans les journaux, etc., bref dans tout ce qui fait la vie des gens. À tous les problèmes, une seule solution : la croissance, c'est-à-dire la croissance des biens et des services, marchands ou non. Latour dit : il faut étendre la parole aux non-humains [*NJM*, p. 110]. Mais c'est bien là le problème : les non-humains tiennent toute la place – en tout cas pour ce qui est des non-humains qui se vendent, et dans les faits on ne parle jamais que de ceux-là. L'ordre qui nous est offert comme « évident », « naturel » et « inéluctable » n'est pas l'ordre de « la nature » mais l'ordre de « la raison » ou du « développement ». Cela dégage-t-il davantage de place pour le politique ? Pas du tout ! Changer un mot ne change pas le concept que ce mot désigne : « la technique » et « la raison » sont pour les modernes un ensemble de régularités présentées comme étant aussi indépendantes de notre volonté, individuelle ou collective, que « la nature » pour les écologistes. Le progrès est une force naturelle immanente à l'espèce humaine. Et de cela, Bruno Latour ne dit mot. Il ne critique que les écologistes. Il semble même partager l'évidence de l'avancée des techniques – « comment l'homme serait-il menacé par les machines ? Il les a faites » [*NJM*, p. 188]. Bruno Latour semble donc entériner pleinement « la rationalité moderne », si convaincue d'elle-même de « s'arracher à la nature ».

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Cela signifie aussi qu'il y a toujours eu *des* conceptions de la nature, et non pas *une* seule conception unifiée. Le naturalisme peut être oppressif quand, à l'instar des « lois du marché », les faits construits sont présentés comme étant le fruit de processus qui se déroulent en dehors des volontés collectives ou individuelles. Séparer les sciences sociales des sciences de la nature, c'est finalement laisser intact le concept traditionnel de « nature », et laisser de côté la question de savoir *qui* le définit. Quand Luc Ferry glorifie « l'arrachement à la nature », Z. Bauman [1999] montre que cet « arrachement » est celui des élites qui quittent leur contexte local d'origine pour bénéficier des produits des industries (avions, etc.) et faire émerger une culture d'élite relativement homogène qui n'a rien de plus ou moins « naturel » que les cultures locales. Ces produits de l'industrie sont aussi le fruit du travail des locaux, mais les locaux restent dans leur local, faute d'avoir les moyens de voyager. Cela ne rapproche pas les peuples. Cela ne respecte pas non plus la diversité des cultures, car la culture des élites est *la culture* des élites, pas *la rencontre entre les cultures ni le dialogue des cultures*. Les élites ne remplacent pas leurs peuples. Leurs choix ne sont pas automatiquement représentatifs de ceux que leurs peuples auraient faits. On ne peut donc pas, comme le fait Bruno Latour [*PN*, p. 196], affirmer que le pouvoir du concept de nature peut s'analyser de manière indépendante du pouvoir social. La nature est instituée. Dire ce qu'est la nature, c'est déjà se prononcer sur un ordre du monde. S'il y a bien monopole de la définition de la nature, comme le remarque Bruno Latour, alors ce dernier n'est pas réellement entré dans la critique du monopole. Nous sommes encore loin de l'anthropologie symétrique.

De notre point de vue, Bruno Latour a posé le problème à l'envers : il a pris les fins pour les moyens. Notre thèse est au contraire, le lecteur l'aura compris, que c'est « le développement », concept structurant de l'Empire du Milieu, qui pose problème. C'est lui qui explique la Constitution moderne et non l'inverse. Le développement a pour ambition de rendre le monde conforme à « la raison », laquelle n'est objective qu'en ce qu'elle est capable d'être adéquate à « la nature » telle que les modernes la définissent. Ce que Bruno Latour appelle la « Constitution moderne », ce n'est pas le but des modernes : c'est au contraire leur moyen principal, les « gonds » sur lesquels s'ordonne leur action, une action ordonnée à des buts collectifs, politiques, des buts dans l'analyse desquels Bruno Latour, tenant l'Empire du Milieu pour « un inconnu », est peu entré. La prolifération des « hybrides », le développement et le progrès ne sont pas des accidents. L'idéal moderne, c'est la machinisation de toute chose, l'automatisation du monde, la fin du politique [*cf.* Latouche, 2004]. La « constitution » moderne fonctionne à cet effet. Elle est ces gonds idéologiques qui permettent à la mégamachine de fonctionner et de « se perfectionner », sous le critère des modernes. La science certifie que le monde était bien fait de forces mathématisables et

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

combinables les unes aux autres, sans effets de système autres que ceux mis en œuvre par la médiation humaine. La science certifie aussi que les échanges humains sont d'autant plus harmonieux qu'ils sont davantage médiatisés par des échanges de biens, monétaires ou non. Et en effet les gens l'ont cru et se sont mis à travailler et à consommer comme des abeilles dans une ruche ou des fourmis dans leur nid. Ce que Latour appelle « les réseaux », ce n'est finalement rien d'autre que la division du travail. La division du travail oublie sa propre origine et finit par évoluer vers des communautés spécialisées qui ne communiquent plus entre elles. Le système continue d'évoluer, mais d'une manière qui devient incompréhensible pour chaque communauté – sans qu'aucune ne se sente responsable, car chacune et chacun s'en tient à accomplir les actes rituels permettant de maintenir l'ordre qui dépend de lui, en laissant le reste à « la nature » : voilà comment naît l'impression « d'autonomie de la technique ».

Plus largement, la science a garanti que l'abondance était possible et que le bonheur de l'humanité arriverait. L'histoire a attesté de ce progrès inéluctable. Bruno Latour semble souscrire à cette idée lorsqu'il écrit qu'« au fil des siècles, la porte étroite [de la connaissance] est devenue un vaste boulevard, grâce à des budgets, d'immenses labos, etc. » [*PN*, p. 24]. La force va enfin être avec nous. Des générations d'ouvriers et de patrons se sont sacrifiés à la cause du « développement ». Bruno Latour note d'ailleurs, sans l'approfondir, que c'est l'économie qui exploite au maximum l'ambiguïté fait/valeur : « C'est à croire que la Constitution moderniste a été faite pour elle » [*PN*, p. 187]. Voilà une intuition qu'il eût fallu creuser. La Constitution moderne n'est-elle pas l'ensemble des lieux communs qui permettent la domination du productivisme sur nos vies ? Pour entrer dans une archéologie conséquente du concept de « nature », Bruno Latour aurait dû chercher à interroger le concept de « raison » ou de « réel » dans le discours industriel avec autant d'assiduité qu'il en a mis à interroger le concept de « nature » tel qu'il apparaît dans le discours écologiste.

Nous nous inscrirons donc en faux contre l'avis de Bruno Latour : la « fin des certitudes scientifiques sur la nature » n'entraîne pas « la fin de la nature » [*PN*, 99]. La fin du mot « nature » ne provoquera pas la disparition du concept de « nature », qui agit déjà davantage sous les auspices de « la raison » ou du « développement ». La fin des certitudes sur « la nature » et « la fin de la nature » peuvent aussi cacher une fuite en avant dans la destruction de l'ordre commun, en évitant de poser la question de notre mode de vie. La difficulté du combat des mouvements écologistes est ainsi bien mieux expliquée que par l'idée que le concept de nature « éviscère le politique » [*PN*, p. 35] ou qu'il « est une bizarrerie stratégique qui rend impraticable le combat politique » [*PN*, p. 34]. Il ne s'agit pas seulement de passer d'objets « sans risques » à « des attachements risqués » [*PN*, p. 39], mais de remettre en cause l'efficacité des pratiques industrielles dans la

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

maîtrise du monde et l'amélioration de notre qualité de vie. Oui, le discours sur « la nature » pris comme un tout totalisant et indifférencié éviscère bien le politique et rend la démocratie impossible. Nous acquiesçons à tout cela. Mais le problème concret aujourd'hui est que c'est l'idée de « développement » qui règne en maîtresse, que cette idée nous entraîne vers le gouffre, et ce diagnostic ne peut pas être établi par une sociologie des sciences. Les accusations « d'irrationalité » qui pèsent régulièrement sur les écologistes, et qui sont parfois méritées, témoignent aussi de l'effort qu'ils font pour *modifier* les critères de rationalité et aller vers une intelligence du monde qui soit plus efficace. Les écologistes sont des « créatifs culturels » [Ray, Anderson, 2001].

Conclusion

Cette lecture critique de l'analyse latourienne a des conséquences pratiques et théoriques importantes, et nous voudrions prendre le temps de les détailler un peu en guise de conclusion.

La première est que la lecture latourienne tend à sous-estimer et à euphémiser la crise écologique. L'enjeu serait de savoir comment se mettre d'accord autour de divers aménagements de notre milieu, un peu comme si nous devions nous mettre autour de la table pour discuter de l'aménagement d'un jardin commun – notre santé et notre bien-être étant assurés par ailleurs. Or l'enjeu n'est pas celui-là. Il en va de la vie ou de la mort de millions de gens. Les relations internationales sont aujourd'hui extrêmement tendues et il n'est pas excessif de parler de risques sur la paix globale. Kyoto n'était pas un joyeux *happening* regroupant des scientifiques, la société civile et d'autres convives parmi lesquels le climat et les gaz à effet de serre. L'état du climat détermine sécheresse et inondations, récoltes et famines.

Deuxième conséquence : la définition de la nature dépend d'enjeux politiques et existentiels. L'évolution des évidences collectives, ces « gonds » sur lesquels l'action collective s'organise, a des conséquences sur les intérêts de telle ou telle catégorie d'acteurs. Ces acteurs résistent et cherchent à maintenir le *statu quo* ou à faire céder d'autres gonds, de manière à ne pas avoir à se remettre en cause. Le lent mouvement des gonds conditionne cependant la réussite et la sortie de la crise écologique. L'évolution des gonds a aussi des conséquences en termes existentiels, en particulier dans notre manière de hiérarchiser les risques. Peut-être vaut-il mieux aujourd'hui protéger la terre et les savoirs qui permettent de la fertiliser plutôt que de chercher à gagner les derniers dollars sur les marchés à l'exportation. Peut-être vaut-il mieux cesser de croire que l'argent pourra encore longtemps nous apporter ce que nous ne produisons pas nous-mêmes. Peut-être que la maison de banlieue, idéal moderne s'il en est, se révélera être un bien mauvais investissement

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

lorsque le prix du pétrole aura suffisamment augmenté. La crise écologique met en cause les plans de carrière, les envies d'enfant, les projets de construction. Les citoyens sont en quête de connaissances garanties par des réseaux fiables dans le temps.

Troisième conséquence : l'enjeu absolument stratégique de l'interculturalité. La symétrie de « l'anthropologie », pour reprendre la terminologie latourienne, est désormais un enjeu de civilisation. Tant que les modernes croient que l'augmentation de la puissance des machines est forcément bonne, comme Bruno Latour lui-même semble d'ailleurs le croire, il n'y aura pas de paix sur cette terre. Tant que les Occidentaux croient que tout peut s'acheter, tant qu'ils croient que la raison est la raison instrumentale, etc., alors ils resteront dans une position impérialiste qui ne peut susciter que haines et destructions. Nous devons donc entrer dans un réel dialogue des civilisations. Cela a différentes conséquences.

La première est de *ralentir* : le temps économique est beaucoup plus rapide que le temps culturel et même que le temps politique. Pour que les négociations servent à quelque chose, pour que les cultures puissent se connaître, éviter de se faire peur, la temporalité de la culture et du politique doit prendre le dessus sur la temporalité des échanges économiques. Cela implique de réduire et de relocaliser l'économie et les économistes, qui sont déjà dangereusement « hors sol ». La deuxième est d'accepter la remise en cause de nos croyances fondamentales. Du point de vue théorique, une anthropologie du monde moderne ne peut se présenter que comme une remise en cause des mythes fondateurs de la modernité. L'œuvre est déjà en cours et elle est salutaire. L'écologie y contribue. Toutefois, comme le montrait lui aussi J. Ellul [2003], le sacré a horreur du vide et nous devons avoir conscience qu'il ne fait que se déplacer.

Ce qui nous amène à notre troisième conséquence : la reconstruction des délégations. À qui faire confiance ? L'effondrement des mythes peut avoir comme conséquence le repli sur soi, le communautarisme, etc. L'enjeu anthropologique se double d'un enjeu politique. Les divers conservatismes et corporatismes peuvent tendre à empêcher tout changement. L'important est au contraire de redonner de l'espoir, un espoir raisonnable. Une approche libérale du politique voudrait que les citoyens soient associés à ce changement et que les élites les aident plus qu'elles ne les empêchent, par exemple en accédant à des demandes fondamentales telles que l'emploi, la sécurité, etc. Au lieu de cela, nous voyons nos élites se renvoyer la balle sans rien offrir de sérieux qui permette aux gens de répondre à leurs problèmes…

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

Bibliographie

Bauman Z., 1999, *Le Coût humain de la mondialisation*, Hachette, coll. Littératures, Paris.

Colomb Ph., Guérin-Pace F., 1998, *Les Français et l'environnement. L'enquête Populations-Cadres de vie-Sociétés »*, INED/PUF, Paris.

Descola Ph., 1986, *La Nature domestique*, Éditions de la MSH, Paris.

– 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

Douglas Mary, 1999, *Comment pensent les institutions*, La Découverte/MAUSS, Paris (réédition 2004, La Découverte-Poche).

Ellul J., 2003, *Les Nouveaux Possédés*, Mille et une nuits, Paris.

Faucheux S., Noël J.-F., 1995, *Économie des ressources naturelles et de l'environnement*, Armand Colin, Paris.

Ferry L., 1992, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, Paris.

Flipo F., 2004, « L'indicateur comme pratique diplomatique dans le contexte du développement durable », *Cosmopolitiques,* n° 8, décembre.

Judet de La Combe P., Wissmann H., 2004, *L'Avenir des langues. Repenser les humanités*, Éditions du Cerf, Paris.

Latouche S., [1995] 2004, *La Mégamachine*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Latour B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris.

– 1999, *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris.

– 2001, « Réponse aux objections », *La Revue du MAUSS semestrielle,* n° 17, « Chassez le naturel… », 1er semestre, p. 137-151.

– 2002, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches,* Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.

Ray P. H., Anderson S. R., 2001, *L'Émergence des créatifs culturels*, éditions Yves Michel, Barret-sur-Méouge.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h24. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

EXÉGÈSE DE LA PASSION DE L'ARTISTE

un artiste anonyme

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 496 à 505

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-496.htm

Pour citer cet article :

---

un artiste anonyme, « Exégèse de la Passion de l'Artiste », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 496-505.
DOI 10.3917/rdm.027.0496

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

EXÉGÈSE DE LA PASSION DE L'ARTISTE

par un Artiste anonyme

Peut-être avez-vous déjà entendu parler de l'Ultime ready-made, œuvre d'art immatérielle, gratuite et anonyme ; peut-être même avez-vous déjà lu le texte. Sinon, tapez « ultime ready-made » sur votre moteur de recherche, il est à disposition sur le site *visuelimage* ou édité par la revue *Verso, arts et lettres*, ou celle du M.A.U.S.S. En tout cas, je me permets de vous contacter afin d'apporter quelques précisions nécessaires, me semble-t-il avec quelques mois de recul, à sa juste appréciation.

Un texte critique

« Les "changements de point de vue" imposés par les artistes contemporains comme Beuys et Buren ont tendu, pour l'essentiel, à faire disparaître la division du travail entre l'art d'une part, et la critique comme discours sur l'art d'autre part. L'art se constituerait désormais sur le modèle d'un texte : un discours sur l'art à part entière. »

Voilà ce qu'écrivait en 2002 le critique d'art Jean-Luc Chalumeau en conclusion de son essai *la Lecture de l'art*. Cela suffirait à l'Ultime ready-made, qui se présente sous la forme d'un texte critique, pour soutenir sa revendication d'être considéré comme une œuvre d'art pleine et entière. Pourtant, j'aimerais attirer l'attention sur le fait qu'émergent, de cette théorie critique squelettique et schématique[1], des images qui, elles, appellent l'attention que l'on réserve habituellement aux représentations. L'Ultime ready-made, par la création de l'Artiste moderne accompli (*je vous renvoie au texte*), montre l'existence de ce que les surréalistes appelaient de leurs vœux : un grand mythe vivant et moderne. Ce grand mythe, c'est celui de l'Artiste avec un grand A. Il est une création de l'imaginaire collectif en réaction à l'invasion de la vie sociale par l'utilitarisme. (Tant qu'il existe dans la cité un artiste, le contrat social, qui exige l'exclusivité, n'est pas utilitaire.) Dans le domaine de l'art, cette invasion se traduit par la transformation progressive de l'œuvre d'art en objet culturel. D'abord cantonné à l'élite, figurée par celui que Hannah Arendt nommait le « philistin cultivé », ce processus suit la démocratisation de notre société jusqu'au mouvement « hight and low » et à l'art communautaire (voir l'exposition « Culture

1. J'entends par « schématique » le fait de simplifier et dissocier abstraitement ce qui dans la réalité se trouve inextricablement mêlé, la différence cruciale entre œuvre d'art et objet culturel notamment, qui sera faite ou non en dernière instance par le regardeur.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

in action » dans Arthur Danto, *L'art contemporain et la clôture de l'histoire*). L'œuvre d'art est devenue essentiellement un *outil* symbolique de différenciation et de positionnement social qui adopte le même mode de fonctionnement que les produits de marque. Mais n'oublions pas que ce signe extérieur de subjectivité est aussi un signe de vitalité démocratique. (Je n'emploie pas à dessein le mot de marchandise pour ne pas incorporer le concept marxiste d'aliénation.) Il est donc intéressant de se pencher sur ce que révèle le dialogue conflictuel et historique entre l'Artiste et le philistin[2]. D'autant plus intéressant que le philistin cultivé est le moule d'après lequel s'est formé le citoyen de notre société d'abondance. Nous sommes une société de parvenus. Cela admis, nous aurions tort de nous en plaindre, car on ne peut regretter que les cantines scolaires servent à des fils d'ouvriers des repas plus complets que ceux des nobliaux du XVIII^e siècle, que ces enfants endureront dans leur chair moins de douleurs que le plus entouré, le mieux soigné de nos anciens rois, ni que le citoyen moderne puisse se permettre des caprices d'autocrate en refusant, en dépit de la raison d'État, le projet de Constitution européenne. (On le voit ici, l'Ultime ready-made part du fait que la société d'abondance a balayé les rêves collectifs de l'utopie en y opposant des possibilités d'épanouissement individuel autrement plus réjouissantes, l'exemple en est le choix, maintenant ouvertement accordé à chacun, de son identité sexuelle.) Cependant, comme tous les parvenus, *nous profanons ce que nous vénérons* ! Voilà ce qui rend la situation de l'Artiste si paradoxale et, depuis la fin des années soixante-dix, si intenable (au point qu'on a pu voir dans la dépression une grille de lecture des plus fécondes pour décrire l'aventure avant-gardiste[3]). Mais revenons aux images.

---

2. L'artiste africain, émergeant assez récemment des arts populaires ou traditionnels, se sait déjà confronté à ce conflit ; voir l'œuvre du peintre de Kinshasa Chéri Samba intitulée « Une œuvre à défendre » (1993).

3. *Cf. Dépression et subversion* de Catherine Grenier, Éditions du centre Georges Pompidou, 2004. Un joyau sombre, qui brille d'intelligence et de sensibilité et que je recommande car, bien que défendant une thèse différente de la mienne, très intéressante en elle-même, il donne, par son érudition, consistance à l'Ultime ready-made qui n'est qu'une intuition à peine développée. La dépression me semble, en effet, être à la fois la conséquence, la façon de vivre et le mode d'expression de ce paradoxe propre à notre société : pour être artiste, il faut ressentir la tragique impossibilité d'être artiste. (L'Ultime ready-made est ma tentative, tenant compte de ma situation, de faire face à ce paradoxe sans quitter le champ symbolique de l'art, c'est-à-dire sans céder à la tentation de dire « l'art est mort ».) Quant au deuil qui fait de l'art moderne et contemporain une collection d'images pathétiques du vide, de l'informe, du monstrueux, de l'impuissance…, il n'est pas le deuil du projet de société moderne ou de l'utopie égalitariste, me semble-t-il, mais, plus profondément, celui de la figure de l'Artiste comme ce dernier Autre symbolique qui échappe à la trivialité. Ainsi, les images de glaciation (Marc Quinn), d'immersion (Damien Hirst), d'apathie (Ugo Rondinone), de vacuité (Philippe Parreno), de mise à distance du réel (Gerhart Richter, Luc Tuysmans), de suicide (M. Cattelan, A. Sechas), de sépulture (C. Boltanski), etc., si elles sont bien des images symptomatiques de la dépression, peuvent être interprétées dans le même mouvement comme des réactions à « l'intégration » du monde de l'art comme secteur économique séparé

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Une représentation abstraite

On ne peut pas manquer de remarquer qu'*avec la figure mythique de l'Artiste qui apparaît, vit et disparaît pour que son message puisse être intériorisé*, se dessine une image : *la représentation de la Passion de l'Artiste* par analogie à celle du Christ.

On peut y voir la nécessaire trahison[4] de l'Artiste par le Philistin pour que cette Passion ait lieu et puisse exprimer tout son sens ; on peut y voir le dépouillement de l'Artiste jusqu'à son sacrifice corporel (le *body art*) ; on peut y voir l'Artiste portant jusqu'à épuisement sa croix, en l'occurrence : la « théorie spéculative de l'art » des philosophes ; on peut voir la controverse sur la crise de l'art contemporain comme le procès de l'Artiste dont la décision est laissée par le grand public, qui s'en lave les mains, aux Pharisiens, les professionnels de l'art, qui choisirent sa mort au profit de la tradition, la continuation fataliste de ce qui est (il faut de l'art pour alimenter toutes les manifestations périodiques qui, de la foire au festival et de la biennale à l'événement mondain, scandent le temps des loisirs, des vacances ou les étapes obligées de la vie de la *jet-set* artistique, constate Y. Michaud) ; on peut voir sa mort acceptée, dans la lettre au Philistin, et sa résurrection, dans l'autoproclamation, ainsi que sa disparition définitive par dissolution dans l'anonymat.

Nous sommes bien là devant un *tableau*, certes abstrait mais un tableau tout de même, comme si les structures du récit perduraient au-delà du message qu'elles mettaient en forme. (Une version *conceptuelle* de ces chapelles où l'artiste, peignant ses protagonistes sous les traits de la petite noblesse locale, utilisait le récit biblique pour parler de son temps.)

Une œuvre d'art ?

Avouez tout d'abord que ce n'est plus une question que l'on rencontre si souvent aujourd'hui, les objets que l'on nous présente comme tels sont tellement bien packagés avec moult signalétique que, s'il nous est accordé la légitimité de ne pas y goûter, il nous est fort correctement déconseillé d'en remettre en cause le statut. L'Ultime ready-made, lui, n'ayant reçu

et autonome où les artistes ont perdu une part essentielle d'eux-mêmes et se sentent niés ou prisonniers (voir, toutes proportions gardées, le comportement d'abandon de certains détenus des premiers camps nazis que l'on nommait « les musulmans » décrit par Bruno Bettelheim). Ma première intuition avait été le *spleen* des nouveaux retraités mais il me semble, après la lecture de l'essai de Catherine Grenier, que j'étais bien léger.

4. Il est amusant de constater que la transavant-garde, mouvement succédant immédiatement au « baiser du Philistin », est mise sous le signe du traître par son théoricien Achille Bonito Oliva dans le texte « Points d'histoire récente » (*Sur la toile*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

aucun label de la part de l'institution, il vous est loisible, ici, de redonner vie à ce qui avait imprimé son aspect à la fois tonique et tragique à l'art d'avant-garde : *le doute*.

Pour mieux cadrer la question, j'utiliserai une réflexion de Michel Serres à propos de l'ambiguïté de la traduction en français du mot grec *aléthéia* par vérité. Il est constitué de Léthé, le nom du fleuve de l'oubli définitif traversé par les morts et du préfixe privatif « a ». L'*aléthéia* est donc la gloire de ceux dont le nom défie l'oubli parce qu'ils ont trouvé des poètes pour chanter leurs louanges. On voit que la théorie institutionnelle de Georges Dickie n'est pas une nouveauté, qui conclut qu'il y a art quand un accord intersubjectif se produit dans le monde de l'art à propos de la candidature d'un objet au titre d'œuvre[5] ! Mais l'apport du monothéisme juif et de son Dieu créateur a été, entre autres, d'imposer l'idée qu'il existe une vérité en soi, indépendante de l'avis des hommes. « Et pourtant, elle tourne ! » dira Galilée. C'est parce que les artistes modernistes avaient incorporé cette opposition fondatrice entre vérité et gloire, sans doute à tort si l'on veut être rigoureux, que l'art moderne fut si fécond et si virulent.

L'Ultime ready-made, alors qu'il se présente sous l'aspect d'un texte anonyme, long et fastidieux, noyé dans la masse, proclame pourtant être une œuvre tout aussi considérable que l'œuvre de Jeff Koon pesant par millions de dollars. Par ce stratagème à prendre à la légère et au sérieux, il réactualise de manière plus efficace que n'importe quelle œuvre préacceptée[6] la question de la « vérité » qui continue de tarauder l'art malgré l'ambiance de relativisme par défaut qui y règne.

Il vous suffit de *croire* (… que c'est une œuvre féconde, une œuvre importante) ! L'objet et le résultat de l'activité cognitive « croire », avec la vérité comme horizon (je crois que c'est une œuvre majeure, je crois que

5. Je suggère de lire la théorie institutionnaliste du point de vue de l'ethnologue, et de voir, dans l'acceptation d'un nouvel artiste ou d'un nouveau courant au sein du monde de l'art, avec les débats et controverses sur des années que cela impliquait, un rite d'actualisation de la naissance de l'Artiste. Ce rite se vide de son aura quand l'œuvre accessoire d'un artiste accessoire (Richard Prince, par exemple) équivaut en trois ans à trois générations de labeur d'une famille de quidams moyens.

6. Notons que l'on passe de la science à la technoscience quand c'est *en amont* que le but de la recherche du savant est fixé par le technicien. Cela produit des aberrations comme la biologie moléculaire actuelle qui réintroduit, par le biais de la notion de signal, la téléologie et la spécificité dont l'esprit scientifique avait mis des siècles à se purger (voir la réflexion de J.-J. Kupiec et Pierre Sonigo). Elle ne repose plus sur la base de la science expérimentale, la preuve par la falsification, car, par un bricolage théorique *ad hoc*, elle évacue les nombreux cas où les résultats contredisent les prédictions du modèle théorique (pour un OGM stable et réussi, des dizaines ne répondant en rien aux prévisions). Cette pratique en dit long si on la compare avec la découverte de la physique quantique qui fut une remise en cause complète de la physique de Maxwell pour la seule raison que, dans un secteur minime, les ultraviolets, il y avait une différence entre les résultats et les prédictions. On le voit, la science a subi la même colonisation que l'art de la part de la raison utilitaire. Le Consortium de Dijon est au cabaret Voltaire ce qu'une réunion de directeurs de projets chez Monsanto est au congrès de Solvay.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

ce n'est pas une œuvre majeure), n'étant là que pour stimuler l'intensité de cette activité. C'est la légèreté acquise en suspendant au plus tard le résultat (la croyance, pire, la certitude) qui est le but de « croire ». Ce qu'il y a d'important quand on dit « je crois… », c'est l'intervalle de silence qui suit, où se récapitule tout le processus dynamique qui a permis, suite à une nouveauté déstabilisante, de se remettre d'aplomb. C'est ce marivaudage d'esprit constitué d'abandon, de refus, de doute, de volonté de contrôle, etc., qui, si on le prend comme un jeu à cultiver pour lui-même, devient la conduite esthétique par excellence[7] ! Je vous invite donc à croire à l'Ultime ready-made pour que puisse s'instaurer cette intense sensation qu'est le doute, aller-retour speedé de l'esprit entre inquiétude et amusement, entre étonnement et irritation (*l'idiotie* comme famille esthétique).

Son médium confirme que « le médium est le message, le message est le médium », d'une manière peu usitée puisqu'à l'inverse de la publicité qui met toute sa puissance à rendre indéniable la vérité de son message qui n'est autre que son existence même, « le bouche à oreille électronique », lui, met en avant l'extrême fragilité, de nos jours, d'une communication sans soutien logistique. Cette faiblesse assumée vient renforcer, toujours par analogie à celle du Christ, l'image de la Passion de l'Artiste. Là encore, il suffit d'imaginer sérieusement que le message d'intériorité de ce dernier puisse un jour pénétrer au cœur de l'Empire américain, autrement dit que le texte que vous êtes en train de lire puisse un jour être considéré comme une œuvre intéressante par les grands marchands d'art new-yorkais, pour rendre palpable l'extraordinaire incongruité de la diffusion du message d'amour du petit prophète juif au cœur de l'Empire romain. La réussite de l'expansion du message christique servant au message de distanciation de l'Artiste de rêverie projective délirante, de défi, et *vice versa*, l'impossibilité patente que l'Ultime ready-made soit pris au sérieux par le monde de l'art rend la réussite du premier rétroactivement stupéfiante. Ils s'éclairent l'un l'autre. L'Ultime ready-made, par la mise en parallèle de la figure du Christ et de celle de l'Artiste (« combien de divisions ? » aurait dit Staline, « qui est son galeriste ? » dirait-on aujourd'hui), est une œuvre qui tente de représenter, de nos jours, la force et la fragilité du spirituel.

On notera aussi la similitude formelle entre le rapport qu'entretient le Christ avec la loi juive et celui qu'entretient le message d'intériorisation de l'Artiste avec le discours théorique le plus en pointe de l'art officiel (« l'art d'aujourd'hui élabore des créations collectives, la focalisation ne se fait plus ni sur les œuvres, ni sur l'œuvre, ni sur l'artiste, mais sur le discours et bientôt sur l'existence seule et suffisante d'un flux interconnecté et déconnecté de la réalité, nommé monde de l'art, indépendamment de sa production »). L'Ultime ready-made ne s'oppose pas, à bien y regarder,

7. Voir sur la toile : « observatoire de téléologie »/traité/croire

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

à ce discours mais considère que le plus intéressant, dans cette évolution de l'art occidental et démocratique vers cette dissociation clairement affichée de la lettre et de l'esprit, n'est pas son versant social et culturel, la création d'un espace public spécialisé, le « circuit intégré de l'art contemporain » » comme le nomme Michel Thévoz[8], mais son versant intime. Comme le christianisme a proposé l'esprit de la loi juive aux gentils, l'art avant-gardiste, tel qu'il est conçu dans l'Ultime ready made, est une proposition à tous d'adopter (ne serait-ce que de temps à autre) une attitude esthétique envers le monde, un regard non opératoire, et en ce cas, « toute œuvre picturale ou plastique est inutile » (Dada). Inutile, et donc, paradoxalement, bienvenue.

Il n'est pas jusqu'à l'amateurisme (tabou parmi les tabous), que constitue le fait d'écrire sa critique autopromotionnelle, qui ne puisse être considéré comme une métaphore.

Quant au miracle : il se peut qu'il se produise lors d'une visite de musée, le regard infléchi par la Passion de l'Artiste pourrait ressusciter, devant certaines œuvres, l'émotion morte et enfouie depuis longtemps dans un tombeau d'érudition. Tant il est vrai qu'*aimer et croire sont un seul et même premier mouvement* de tout processus de pensée (même celui de l'érudit).

Pour explorer cette construction imaginaire, cette *cosa mentale*, il faut mobiliser ses représentations dans une réflexion en dehors de la lecture car ce ne sont pas des images littéraires ni vraiment des images picturales. Je mesure bien la difficulté à trouver le temps nécessaire pour adopter un point de vue inhabituel et le laisser résonner avec ses propres images, mais cette exigence de participation intime et active a toujours été celle des artistes modernes. Je vous invite à vous offrir ce luxe (luxe pour lequel on finira, peut-être un jour pas si lointain, par revendre son beau 4X4 noir avec pare-chocs anti-buffles chromé).

En résumé, l'Ultime ready-made est à la fois *l'autoproclamation anonyme comme geste artistique éponyme*, et un texte critique contenant une représentation imagée de l'avant-gardisme. Parce qu'il ne se satisfait pas de constater son épuisement mais lui donne sens et descendance, il est capable de bouleverser le regard porté sur l'art du XX^e^ siècle. En conséquence, je le propose « comme candidat à l'évaluation », pour employer les termes de la théorie institutionnelle ; pour le dire autrement, je revendique pour lui le statut d'œuvre d'art majeure et vous prie de considérer l'écrasante mégalomanie du narrateur (que seul l'anonymat de l'auteur permet de supporter) simplement comme un élément constitutif et indispensable de son intention esthétique.

8. Voir, encore sur la toile, son texte : « Vous aimez l'art contemporain ? Moi non plus ! »

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Une conduite esthétique

Il a fallu la mise à mort de l'Artiste pour que vive le projet avant-gardiste de faire de tout un chacun un artiste[9] (même si la sculpture sociale de Beuys ne s'est pas plus réalisée que le royaume de Dieu sur terre). Sa figure mythique transpose l'ancien message chrétien selon lequel on ne crée pas une conscience par soumission à la loi en une version athée, ou au moins agnostique, plus contemporaine selon laquelle on ne crée pas un espace intérieur où prendre soin de soi (*Iyasu* ou *iyashi* en japonais) par accumulation en surface d'objets culturels, de signes extérieurs de subjectivité. Michel Serres distingue lui, dans son essai *Hominescences* un ego public d'un ego privé par lequel, seul, on peut sauvegarder de l'ère métaphysique défunte et de l'humanisme le legs chrétien d'une intériorité où, je le cite, « la relation précède l'être, je suis mon prochain ». Pour ma part, je vois l'espace intérieur comme un espace onirique où chacun peut loger son *Merzbau*, comme l'abri ancestral d'où peut se contempler sereinement le monde, en termes plus contemporains, comme l'installation jamais achevée d'un *artiste post-producteur.* On parlait dans l'univers soviétique d'exil intérieur, on pourrait parler ici de tourisme intérieur. La référence dialoguée à Dieu permettait à chaque chrétien de prendre ses distances avec le monde d'ici-bas, la recherche de ce qui est bon pour soi dans le plus intime recueillement (qui ne pense ici à l'espace pictural de Giorgio Morandi) permet à chaque contemporain de prendre ses distances avec le monde de la communication. Une prière à l'opposé de celle de l'homme moderne qui était, selon l'image éculée attribuée à Hegel, de lire son journal chaque matin. Écouter sa petite musique personnelle ou le salut par les beaux-arts disait encore L.-F. Céline.

À l'heure où le philosophe Peter Sloterdijk propose la distanciation esthétique (déambuler dans le monde comme dans une installation) comme contrepoint à la suicidaire mobilisation des énergies vers toujours plus de mouvement, je vous propose de poursuivre ce jeu d'analogies formelles en diffusant le message de l'Artiste à votre prochain par *mail*, électronique ou non.

Daniel Buren, en plantant sous forme de drapeaux son outil visuel (les fameuses bandes) sur les toits des plus hauts édifices autour du centre Pompidou, visible et ne prenant sens que pour l'amateur d'art présent dans le musée, avait ainsi réussi à définir un espace d'art abstrait se superposant à l'espace réel. De la même manière, en diffusant l'Ultime ready-made, comme Buren déployait ses drapeaux, vous créerez un espace d'art abstrait en grandeur réelle, contenant en filigrane la représentation de la Passion

9. La mort et la résurrection ne sont pas des images anodines dans le contexte de la dépression.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

de l'Artiste. Cette sorte de *work-in-progress* collectif et ludique, parce qu'il est basé sur une *narration*, commune mais suffisamment évasive, peut être une manière, pour chacun, de prendre possession du monde, une appropriation non opératoire (comme l'est par exemple, le dessin). On peut d'ailleurs, dès à présent, voir ce type de symbiose entre récit et réalité lorsque des *tour-operators* proposent des visites éclatées sur plusieurs sites historiques européens, structurées exclusivement par le polar ésotérique *new age*, *Da Vinci code*. Ce projet serait une représentation artistique (voire politique selon Bruno Latour) d'une réalité incontournable : l'existence de milliers de personnes qui s'adonnent à une activité esthétique, en tant qu'artistes ou non, afin de cultiver leurs jardins secrets à l'abri de la beauté agressive et du bruit médiatique, y compris celui de l'art officiel (voir le manifeste de la revue *Artension*). Il pourrait, en donnant une lisibilité à ce fait, préfigurer le glissement d'un hédonisme utilitariste procédant par accumulation superficielle d'objets/signes vers un hédonisme esthétique procédant par approfondissement et distanciation. L'enjeu, face à cette seconde Nature qu'est devenu le monde de l'homme, artificiel et hypercomplexe, est d'accoucher d'un second type de sujet. La métaphysique que l'on quitte était la compensation idéelle à des inégalités de destin inacceptables par la construction collective d'un récit où une totalité (Dieu) leur donnait un sens, cette époque court jusqu'à l'artiste avant-gardiste ; la « métaphysique » actuelle, celle du « pas de côté », ouvre quant à elle, face à une globalité finie et bientôt contraignante, un espace de compensation idéelle à l'autre pôle, celui de l'individu, à quoi correspond le « dilettante[10] », l'artiste par autoproclamation. Le « principe de Münchhausen », dont il est issu, est le mode d'être, déjà visible ici et là, du sujet émergent.

La pensée matérialiste, concrète, celle qui exige du « réellement vécu », dont procède l'hédonisme utilitaire, est par nature, parce qu'elle usurpe la place primordiale de l'imaginaire et de la pensée symbolique, toujours insatisfaisante. Par là même, elle déclenche ce mouvement frénétique vers une satisfaction toujours reportée. Et c'est ainsi que le droit au bonheur se transforme en un devoir impératif et anxiogène d'être heureux selon Pascal Bruckner. Seule la pensée esthétique, de par le détachement qu'elle cultive, de par l'espace imaginaire qu'elle crée où peuvent se forger et se raffiner à l'infini les symboles d'une *mythologie personnelle*, seule *la conduite esthétique qui est par définition autosuffisante* puisqu'elle n'épuise pas l'activité judicatrice « croire » dans un jugement définitif qui implique une décision mais, au contraire, ne vise que sa propre reconduction, seule l'attitude esthétique donc est capable de transformer la production collective

10. Avant d'être un terme péjoratif synonyme de manque de sérieux, dilettante désignait celui qui pratiquait une activité en dehors de la contrainte du gagne-pain, qui avait toute liberté d'explorer cette activité au-delà des limites d'une clientèle. C'était donc un gage de sérieux.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

et exogène d'objets/signes de subjectivité (avec visibilité et obligation de résultat à la clé) en exploration endogène et, ainsi, remplacer le sentiment d'aliénation du consommateur par une *attitude* participative et distanciée aux rôles que la vie lui impose (parent, enfant, compagnon, collègue, voisin, ami, amoureux…). Parce qu'elle désamorce la fuite en avant, elle peut créer les conditions d'une « démobilisation[11] » (Sloterdijk) compatible avec la nécessaire décroissance de production dont la réussite dépend de ce qu'elle saura apporter un surcroît de bien-être et non une réglementation, avec les âmes de délateur que cela génère. On ne peut espérer qu'elle devienne, dans notre société d'abondance, l'amorce d'une hygiène mentale intime que si « le mythe, le drame et la tragédie » de l'Artiste qui l'ont nourrie et lui ont permis de voir le jour (et donc l'opposition à l'utilitarisme qui fut le moteur de cette tragédie), plutôt que d'être évacués par le mot dégoûtant de « pathos » comme une vieille ringardise culturelle obsolète, restent au contraire bien présent en mémoire.

Un espoir fragile

L'épopée de l'art moderne et contemporain vue comme la Passion de l'Artiste, parce qu'elle puise dans nos propres images devenues suffisamment lointaines et pourtant restées familières, saura peut-être vous émouvoir, vous agacer et, ainsi, participer très modestement à cette autorenaissance dont beaucoup perçoivent et les prémisses et l'urgence. D'autant que l'Ultime ready-made et son exégèse, je le rappelle, ne sont que la « sinopie » d'une vaste fresque, où vous êtes convié(e)s à faire votre « journée ».

C'est parmi les amateurs d'art, parce qu'ils ont côtoyé auprès des maîtres de l'art moderne et contemporain le ridicule corrosif, l'ironie tragique et la naïveté grave (je pense tout spécialement à Gérard Gasiorowski, Jean Le Gac et Christian Boltanski), qu'il s'en trouvera peut-être qui n'exigeront pour moi la camisole chimique, et *croiront*[12] ! Qu'ils sachent cependant

11. La dépression est-elle la médicalisation typiquement moderne d'une responsabilité morale difficile à assumer, la fameuse « fatigue d'être soi » d'Alain Ehrenberg, ou serait-elle plutôt l'effondrement sous le poids des choses et des signes accumulés, une purge de tous les rôles endossés à travers des accessoires consommables sans être véritablement incarnés, l'amorce douloureuse d'une démobilisation ? Ainsi, poursuivant le premier geste anthropogène de soustraction à la pression de *l'environnement par l'outil,* l'Artiste fore un espace intérieur, grâce à la distanciation esthétique, où se loger et se soustraire de nouveau à *l'utile devenu un environnement contraignant.* L'Ultime ready-made est le moment symbolique où ce rapport au monde, vécu et représenté par les artistes d'avant-garde, devient suffisamment explicite pour, potentiellement, se réinscrire dans la vie de monsieur Toulemonde.

« L'art est ce qui rend la vie plus intéressante que l'art ». Robert Filliou.

12. Dessiner une analogie entre le message du Christ et celui de l'Artiste est une manière de faire apparaître la parenté entre l'attention esthétique et l'activité cognitive « croire » que les ethnologues ont tant de mal à cerner (colonisée jusqu'à peu par l'idée de Dieu, et servant

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

qu'ils risquent fort de finir dévorés par le sarcasme au nom du vieux et hideux principe de réalité.

Sur le site *visuelimage*, tapez « ultime ready-made » ; et si ce texte, malgré tous ses défauts, ne vous laisse pas indifférent (vice rédhibitoire pour une œuvre d'art), *offrez-le à votre voisin.*

de repoussoir pour définir la Raison occidentale). Intérioriser la figure de l'Artiste, c'est appliquer l'attention esthétique non seulement aux œuvres d'art mais aussi à la « réalité », c'est s'autoriser à maintenir l'état d'équilibre dynamique plaisant entre langueur réceptive, doute et désir d'engagement, encore sensualité bien que déjà pensée (moment du « croire » nommé jugement de goût ou faculté de juger esthétique), avant que la volonté de maîtrise ne le cristallise en croyances, puis en systèmes de croyances soumis à confrontation intersubjective, doute et vérification, etc. (moment final du « croire » nommé alors Foi, Raison ou réalité économique selon que l'on croit en Dieu, au *big bang* ou à son beau 4X4 noir). « L'autonomie de l'esthétique pour penser l'hétéronomie de l'art », écrivait Marc Jimenez pour introduire à la pensée de Kant et de Hegel ; deux siècles après, l'art pour l'art a réduit l'autonomie de la sphère esthétique à une particularité certes remarquable, mais qui ne suffit plus à faire de la conduite esthétique un domaine de pensée séparé : celle de se maintenir, par une sorte d'effet Larsen plus ou moins bien contrôlé, dans l'émergence. (Voir, *a contrario,* la dialectique bachelardienne de la rectification.)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

CERTITUDO SALUTIS : NOUVELLE EXÉGÈSE DE L'ULTIME READY-MADE

un artiste anonyme

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 506 à 510

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-506.htm

Pour citer cet article :

---

un artiste anonyme, « CERTITUDO SALUTIS : nouvelle exégèse de l'ultime ready-made », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 506-510.
DOI 10.3917/rdm.027.0506

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

CERTITUDO SALUTIS
Nouvelle exégèse de l'Ultime ready-made

par un Artiste anonyme

Quelle est la signification du baiser du Philistin ?

Il me semble aujourd'hui qu'il montre que l'Artiste, avec un grand A, c'est-à-dire la figure mythique plus ou moins incarnée par tel ou tel, a échoué à faire valoir son exigence d'être aimé sans contrepartie, d'un amour absolu, d'un amour « prodigué en dehors de toutes conditions et causes déterminantes propres à la créature » pour le dire dans les termes du prédicateur protestant, autrement dit, indépendamment de son talent et de ses (bonnes) œuvres.

Nous sommes là dans le champ symbolique bouleversé par la Réforme qui, avec le dogme de la prédestination, a ouvert un gouffre, une béance, une plaie dans celui relativement confortable du catholicisme. Max Weber a montré dans *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* que ce dogme va faire de l'angoissante question « suis-je un élu et quels sont les signes de mon élection ? » un moteur de l'utilitarisme et donner son dynamisme au mode de vie occidental.

À partir du moment où les femmes et les hommes de la sphère de la Réforme vont vivre dans l'idée que l'humanité est divisée en deux, ceux qui de tout temps ont reçu la grâce de Dieu, l'amour du Père, et ceux à qui, de tout temps aussi, sans aucun espoir d'y changer quoi que ce soit, il est refusé, c'est ici-bas, dans leur vie de tous les jours, qu'ils vont chercher les signes de la *certitudo salutis*. C'est le dogme nouveau et explosif d'un Dieu qui aime à la fois sans condition et avec parcimonie qui va faire paradoxalement de la persévérance, du mérite, de la réussite à faire « œuvre utile » des signes d'élection.

On voit apparaître ici la silhouette de l'entrepreneur puritain dont l'éthique sera la besogne, le labeur comme vocation, *Beruf* en allemand moderne. Peu importe d'ailleurs quelles formes prendront plus concrètement ici ou là les signes d'élection, c'est le fait primordial que l'amour de Dieu est irrévocablement limité qui façonnera l'imaginaire de l'homme moderne. Ainsi, bien après la mort de Dieu (manière de dire qu'il n'est plus au centre du lien social), l'hédonisme actuel est toujours basé sur cette image. Le droit au bonheur est miné par l'angoisse de la réussite comme signe de salut et se transforme inévitablement en devoir. Si les signes d'élection se sont, ces dernières années, fort diversifiés, reste que chacun vit encore avec ce doute, et puisqu'il n'y a pas d'amour pour tout le monde, il nous faut,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

pour conjurer le destin, nous barder de signes de réussite comme autant de rituels d'apaisement.

Le monde de l'art n'échappe pas à cette syntaxe, et l'artiste aussi devra prouver qu'il est un élu. Le talent, le don, la vocation, après avoir servi, dans un premier temps, à fuir la conception besogneuse de l'art, rétabliront la logique de manque du Dieu parcimonieux, la hantise du signe d'élection. D'ailleurs la vocation (*calling, Beruf*) chère à l'artiste romantique provient du vocabulaire du théologien réformé. C'est avant tout contre cette sainte horreur que va s'insurger Dada (qui n'est pas apparu par hasard au cœur de la géographie protestante, là où la pression de faire de sa vie « œuvre utile » était la plus forte). L'anti-art, qui se diffusera dans les autres courants, est le refus de l'amour qui se mérite ! À partir de Dada, les artistes vont créer et façonner un mythe, un contre-mythe, celui de l'Artiste comme créature qui refuse d'avoir à prouver sa grâce par son talent, qui refuse que ses œuvres soient assimilées à des signes d'élection, perçues comme *Beruf*.

Le crachat d'un artiste est une œuvre, disait l'excellent peintre Kurt Schwitters, un chiotte est une œuvre si l'artiste en a décidé ainsi, a montré Duchamp, je suis aimé sans avoir à faire œuvre, dira Piero Manzoni en grimpant sur son socle pour s'exposer ou Yves Klein en invitant les amateurs d'art dans une galerie vide. Il faut lire Peter Sloterdijk qui est en train d'écrire un véritable traité d'athéologie (et non une fumisterie anticléricale) en transposant les angoisses et la sagesse de l'humanité contenues dans l'édifice théologique vers un édifice conceptuel où Dieu n'est plus nécessaire. Il ancre par exemple, l'indispensable recherche d'une *certitudo salutis* dans la réminiscence du confort absolu du fœtus et du nourrisson entouré d'amour qui nous hante jusqu'à la fin de nos jours. Je parle de cela pour que l'on comprenne bien l'image de la célébrissime « merde de l'artiste » de Piero Manzoni, n'importe quel parent qui a torché ses mômes avec amour pourra en saisir le sens. Comme il pourra comprendre la portée du geste d'amour d'Adrien Maeght subvenant aux besoins de Gérard Gasiorowski qui s'était enfermé dans son atelier et peignait avec sa merde !

L'Artiste est la créature mythique qui veut être aimée gratuitement, absolument, sans contrepartie[1] *et cette figure hante l'imaginaire utilitariste* issu de la Réforme sur lequel est basé, pour le meilleur et pour le pire, le capitalisme. Ainsi s'explique la nécessaire transgression qui fonde l'art contemporain[2]. C'est par le contresens qui fait prendre pour un signe positif de créativité digne de respect, autrement dit pour un signe d'élection dans l'imaginaire utilitariste, le refus ostentatoire, et donc par définition

1. On ne peut pas dire sans aucun doute, puisque le choix, donc le doute, est nécessaire pour que l'amour soit un don et non un dû.

2. Demandez à Jean Le Gac si c'est avec joie qu'il a compris que, pour être artiste, il devrait abandonner la carrière de peintre qu'il s'était imaginé adolescent.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

formel et daté, de tout signe de talent, de tout signe de *certitudo salutis* que s'alimente la spirale de la transgression[3]. S'imposera alors à la génération suivante, pour mettre de nouveau en scène l'amour *sans condition*, l'obligation de considérer cette forme comme inutilisable parce que vecteur d'une conception honnie. Ainsi les restes de repas, comme mise en forme par Daniel Spoerri du fait que lui et ses amis se sont proclamés artistes, deviendront une œuvre à laquelle Restany prêtera une méritoire créativité qui justifie et donc *conditionne* l'amour qu'il porte à l'artiste. Ce qui donne sens à ce type d'œuvre, c'est en premier lieu la volonté de s'arracher de la pesanteur puritaine par l'autoproclamation (*bootstrap* collectif, en règle générale, on connaît l'importance des manifestes) et non l'inventivité de sa mise en forme[4]. On voit par cet exemple que nous sommes devant un processus structurel qui n'engage que très secondairement la responsabilité d'acteurs conscients.

Mark Rothko disait : « Une peinture vit par l'amitié, en se dilatant et en se ranimant dans les yeux de l'observateur sensible. Elle meurt pareillement. » On peut donc penser que le dépouillement volontaire de ses toiles de tout signe contemporain de talent sert bien de mise en scène permettant de montrer qu'elles ne vibrent que par la confiance *a priori* que l'on donne à l'artiste. Son intention esthétique, me semble-t-il, est bien de créer un objet apte à provoquer et à recevoir l'amour gratuit, l'abandon, le « croire », bref à donner un rituel au mythe de l'amour sans condition[5]. (Ce n'est pas pour rien qu'il disait « faire partie d'une bande de faiseurs de mythes ».)

3. Fétichiser la forme que prend l'autoproclamation, c'est ce que Duchamp dénonçait déjà : « Ne comprenez-vous pas que le danger essentiel est d'aboutir à une forme de GOÛT, serait-ce même le goût de la broyeuse de chocolat ? » En effet, que veut dire « broyer son chocolat tout seul » sinon s'autoproclamer artiste ?

4. Voir, *a contrario*, avec quelle démonstrative virtuosité Bertrand Lavier accomplit sa tâche de fonctionnaire de l'anti-art, préposé à la démythification.

5. C'est, pour moi, un symbole fondateur que ce soient les toiles inachevées d'abord commanditées pour décorer un restaurant chic et cher dans l'immeuble Seagram de New York – et dont Rothko parle en ces termes : « Je n'accepterai plus jamais un boulot comme celui-là. En fait, j'en suis venu à croire qu'aucune peinture ne devrait jamais être exposée dans un lieu public. J'ai accepté cette tâche comme un défi, avec des intentions rigoureusement malveillantes. J'espère peindre quelque chose qui détruira l'appétit de tous ces fils de pute qui viennent manger dans cette salle. Si le restaurant refusait de mettre au mur mes peintures, ce serait un ultime compliment. Mais ils ne refuseront pas. Les gens supportent n'importe quoi de nos jours. » –, que ce soient ces toiles, explicitement créées contre ceux qui représentent la réussite religieusement vénérée par le WASP, qui deviennent ses chefs-d'œuvre et que ce soit une chapelle (dite non confessionnelle, construite à Houston) qui sera jugée comme seul cadre adéquat pour ces toiles. Elles sont une représentation idéaliste, non formatée religieusement, du refus de la trivialité, d'où la tension de la matière sombre et de la lumière *dans* ces toiles. Alors que déjà, se faisant accepter comme belles et décoratives, elles obligent Warhol à faire sortir cette tension *hors* du cadre, à laisser celui-ci vide, grâce à ses œuvres « nulles et insignifiantes » comme dit Baudrillard.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Les artistes qui se saisirent de cette problématique vont ôter, petit à petit, toute raison objective d'aimer leurs œuvres pour mieux faire apparaître que c'est rien de moins que l'abandon qu'ils exigent. D'où l'impression de canular et de snobisme qui entoure l'art d'avant-garde pour ceux qui se refusent à jouer le jeu mis en scène, tout simplement à « croire ». Dans notre univers utilitariste, rationnel, les endroits où émergeaient ces artistes étaient les seuls lieux où l'on pouvait sentir le souffle de l'amour gratuit, avec peut-être encore les églises et surtout les maternités (où parfois quelque mauvais photographe réussit à capter un regard digne d'une « Vierge à l'enfant »). Que de peindre la Sainte Face sur une toile suffise à représenter le don de l'amour à une époque où la plupart des gens croient en Dieu, ou que, dans une société où la grande majorité n'y croit plus, il faille le représenter grâce à une mise en scène hors cadre, dans les deux cas, dans les deux sens du verbe représenter, on peut parler d'art sacré !

L'art brut, l'éphémère, le hasard, l'impersonnel, le *body-art*, l'art d'attitude, les mythologies personnelles, etc., doivent être compris dans le domaine de l'art sacré.

Beuys ou Boltanski parlent-ils fondamentalement d'autre chose ?

En ce sens, l'Ultime ready-made est bien de cette lignée. *Assurément idéaliste.* Ne laissant aucun substrat, ni objet ni auteur (peut-être est-ce votre voisin de palier ?), il n'en demande pas moins d'être aimé. Par l'autoproclamation anonyme, quintessence des œuvres-manifestes de l'avant-garde, chacun s'accorde enfin la « grâce ». C'est un geste qui vient mettre un terme – au moins dans le monde symbolique de l'art où est venue se porter la religiosité flottante libérée par la mort de Dieu – à l'épuisante nécessité de rechercher un signe d'élection. Le plus flagrant, comme l'avait prévu Warhol, étant l'apparition, même fugace, dans l'univers de la célébrité médiatique et culturelle, au nom d'une réussite quelconque.

De rendre justice à ce courant de l'anti-art, si mal compris, n'implique en rien le rejet systématique de la peinture (il ne faut pas jeter le bébé avec Claude Hubin). Je crois même que s'il fut échu à l'artiste peintre de faire vivre la figure de l'Autre, c'est d'abord parce que la sobriété de son médium lui a permis de rester longtemps indépendant, autoproclamé, ce qui n'est plus le cas avec les installations et l'art de plus en plus monumental qui nécessite un « producteur » en amont, comme dans l'industrie cinématographique et musicale. Ce médium, parce qu'il permet l'autonomie reste le plus approprié au *dilettante* (tel que défini dans les textes précédents).

Si j'insiste tant sur l'œuvre de Mark Rothko, c'est affaire de rencontre personnelle : je suis en effet l'un des privilégiés qui ont pu souvent passer de longues heures silencieuses en tête à tête avec les toiles sombres de cette dernière époque. D'autre part, en tant qu'artiste peintre, mon but est de fonder, assumer et dépasser tout à la fois une ligne généalogique imaginaire, d'instaurer un dialogue tendu avec les immortels, comme dirait Boris Groys.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Reste maintenant à savoir si l'épuisement de ce souffle dada, vécu partout avec soulagement, est dû au fait que l'après-68 nous a libérés de cette angoissante question du salut. Rien n'est moins sûr. Le peu d'écho qu'a provoqué la proposition d'Alain Caillé d'un revenu de citoyenneté (un SMIC inconditionnel pour chaque citoyen français), transposition dans le domaine politique de l'amour sans contrepartie, montre bien qu'on est loin d'avoir évacué cette sainte horreur. Il suffit de lire les propos d'Alain Ehrenberg sur la dépression et la consommation de psychotropes pour se rendre compte à quel point nos sociétés d'abondance sont encore tenaillées par la doctrine qui veut que l'amour soit une denrée rare, une gâterie *qui se mérite*. Même nos excès et nos gaspillages sont avaricieux, marqués du sceau du manque.

« Pour le conservatisme miséreux, lorsqu'il s'agit de juger l'existence humaine sous l'angle de sa prédestination au manque, il ne peut s'agir du fait qu'une grande majorité de personnes subissent une privation factuelle, fortuite et réversible de biens matériels et symboliques ; ce qui compte vraiment doit être présenté comme une nécessité constitutionnelle, comme un *a priori* bioculturel de *l'Homo sapiens* » (Peter Sloterdijk).

Ce à quoi des générations d'artistes se sont attaquées en faisant vivre le mythe de l'Artiste. Inutile d'insister sur la radicale impossibilité de garder vivante cette figure imaginaire dans le « monde de l'art » d'aujourd'hui, très clairement décrit dans l'éditorial de *Beaux-arts magazine* instituant les Art Awards. Il y a ni à s'en plaindre ni à s'en réjouir, mais à en prendre bonne note. Cela dit, l'amour idéaliste d'un saint François ou d'un saint Dominique n'a pas tenu en échec le principe de réalité[6] tellement plus longtemps avant de retomber dans la trivialité des mœurs ecclésiales. Saurons-nous un jour nous maintenir durablement dans la légèreté ?

6. Que les amateurs de lecture psychanalytique ne s'inquiètent pas pour moi, je peux toujours, comme une bonne partie de mes contemporains, recourir au Lexomil.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

FEMMES À FEMMES, MAÎTRESSES ET SERVANTES

Amour lesbien et rapports de classe chez Sarah Waters

Jocelyne Porcher

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2006/1 n° 27 | pages 511 à 522

ISSN 1247-4819
ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-511.htm

Pour citer cet article :

Jocelyne Porcher, « Femmes à femmes, maîtresses et servantes. Amour lesbien et rapports de classe chez Sarah Waters », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 511-522.
DOI 10.3917/rdm.027.0511

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

FEMMES À FEMMES, MAÎTRESSES ET SERVANTES
Amour lesbien et rapports de classe chez Sarah Waters

par Jocelyne Porcher

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Préambule

Il pourrait sembler incongru qu'au sein d'une recherche sur le travail apparaisse soudainement et comme jaillie de nulle part une lecture de romans. Et plus incongru encore ou déplacé voire même provocateur, que cette lecture s'intéresse à des romans lesbiens. Quel rapport avec le travail ? Je voudrais tenter dans ces quelques lignes préliminaires de l'expliquer. Pourquoi aimons-nous lire des romans ? Nous aimons les romans parce qu'ils racontent des histoires. Ces histoires sont des histoires de gens, des histoires de vie. Même si le travail n'est que très rarement le sujet du roman, parce qu'il structure notre vie sociale, il y est pourtant également très présent. La vraie vie est dans les romans, dit-on ; je pense que cette banalité est profondément juste. Le vrai travail y est aussi. C'est-à-dire le travail vécu, construit dans la relation avec les autres et avec le monde. Si la science permet de comprendre le monde, la littérature permet de se l'approprier et ce faisant de nous rendre à chaque lecture un peu plus riches de soi-même et d'autrui, mais aussi un peu plus informés de ce qui fait le métier des autres, comme l'écrivait Primo Lévi. C'est pourquoi le roman est une précieuse voie d'accès au monde du travail. Pourquoi un roman lesbien ? Pourquoi pas, les romans lesbiens sont des romans, et il est difficile d'aimer vivement un livre quel qu'il soit sans avoir envie de partager le bonheur que sa lecture nous a donné. Mais le roman lesbien a aussi cet intérêt de donner à penser le travail du point de vue des femmes, du côté de la différence. Le métier des autres, c'est la vie des autres, d'autres qui peuvent nous sembler très différents de nous-mêmes. Qu'est-ce que le roman donne à penser de cette différence dans le travail ?

Pourquoi acheter *Fingersmith*, demande-t-on à Sarah Waters dans une interview d'éditeur à propos de son dernier roman ? « 500 pages d'impostures, de folie, de sexe, de violence, de rires et de larmes pour environ dix livres, répond-elle, vous seriez trop bête de ne pas l'acheter[1] » !

Il y a effectivement tout cela dans les romans de Sarah Waters[2] et ces arguments pourraient suffire à eux seuls, non seulement pour acheter le

1. « 500 pages of fraud, insanity, sex, violence, laughter and tears, for round about a tenner ? You'd be a fool NOT to buy this book ! » ! (www.sarahwaters.com)

2. Sarah Waters a publié chez Virago Press (UK) et Denoël (France, traduction Erika Abrams) : *Tipping the Velvet* (1998) – *Caresser le velours* (2002) disponible en 10/18 ; *Affinity*

livre, mais également pour le lire. Tous les ingrédients de ce qui fait le plaisir délicieux du roman s'y retrouvent à foison, et le moindre n'est pas le suspens qui fait prolonger la lecture bien au-delà de l'heure ou du moment raisonnable.

Décrits par les critiques comme relevant du *thriller* historique, gothique et lesbien, les romans de Sarah Waters ont d'abord séduit les lecteurs des librairies *gay* avant de conquérir un public beaucoup plus large. Le *coming out* textuel et social des écrivaines réjouit sans nul doute le cœur des lectrices lesbiennes et plus largement, semblerait-t-il, celui des femmes. L'énorme succès des romans d'Ann-Marie MacDonald, dans un tout autre registre narratif, mais avec une même force romanesque, semble en témoigner également[3].

Mais les romans de Sarah Waters sont aussi des romans sociaux, quoique ce fait soit beaucoup moins relevé par les critiques, en dépit des références soulignées par l'auteure elle-même au monde de Charles Dickens[4]. La complexité des intrigues situées dans l'Angleterre de la fin du XIX^e^ siècle, l'érotisme et les passions dévorantes éclipsent la dialectique des rapports sociaux qui existent entre les personnages. Les femmes de Sarah Waters sont des maîtresses et des servantes[5]. L'amour et le désir qui les lient et les délient s'inscrivent dans le contexte d'une société où les femmes, qu'elles soient maîtresses ou servantes, subissent le pouvoir des hommes. Ce n'est pas seulement le décor de l'Angleterre victorienne, le Londres des bas-fonds et de la bourgeoisie, l'instrumentalisation des enfants…, qui renvoient à Dickens[6], mais également la pauvreté, la servitude, le poids

(1999) – *Affinités* (2005) ; *Fingersmith* (2002) – *Du bout des doigts* (2003) disponible en 10/18. *Tipping the Velvet* a donné lieu à une adaptation télévisée (BBC) diffusée en DVD (disponible en version sous-titrée en français).

3. Ann-Marie MacDonald a publié chez Random House Knopf Canada et Flammarion : *Fall on your Knees* (1996) – *Un parfum de cèdre* (1999) ; *The Way the Crow Flies* (2003) – *Le vol du corbeau* (2004). Les romans d'Ann-Marie MacDonald, tout comme ceux de Sarah Waters, ont reçu de nombreux prix et distinctions.

4. Sarah Waters est fréquemment présentée par les critiques comme une W. Wilkie Collins contemporaine. W. W. Collins est un auteur de romans à intrigues, ami de Dickens, dont les œuvres contiennent une forte dimension de critique sociale, relative notamment à la condition des femmes (*La dame en blanc – The Woman in White*, 1857, *Pierre de Lune, The Moonston*e, 1868). Dans *la Dame en blanc* (éditions Phébus, 1995), une jeune femme de la bourgeoisie est victime d'une conspiration visant à capter son héritage. Elle sera rendue dans son droit grâce à la courageuse affection de sa sœur et à la sagacité et l'amour de son professeur de dessin. Le thème du roman, son ambiance mystérieuse, mais également la construction de la narration à partir du point de vue des différents personnages impliqués dans l'affaire témoignent effectivement d'une double filiation marquée de Wilkins et Dickens chez Sarah Waters.

5. Bonnes, femmes de chambre… *i.e.* les femmes rémunérées, en nature et/ou en espèces, pour un service personnalisé auprès d'une bourgeoise.

6. Notamment aux *Grandes Espérances* (*Great Expectations*, 1861) et aux *Temps difficiles* (*Hard Times*, 1854).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

de la famille, l'injustice sociale. En ce sens, les romans de Sarah Waters évoquent également *les Misérables*, *les Mystères de Paris* ou *Sans famille*, *i.e.* la littérature du XIXe qui revendique une lecture sociale critique. Que Sarah Waters soit une auteure contemporaine pourrait témoigner de ce que ce siècle a laissé d'irréductible en nous du point de vue de la composition romanesque, mais également de sa permanence dans la construction de l'identité des femmes.

L'Angleterre victorienne, qui sert de cadre à ces trois romans, est celle où se construisent comme classes antagonistes la bourgeoisie[7] et le prolétariat. Les prolétaires, par définition dépossédés de leurs terres et de leurs métiers par l'industrie, ne peuvent exister que dans la vente de leur force de travail *et de leur corps même*. Entre les classes sociales, les cloisons sont étanches. Ainsi que l'écrit Marx : « Chez les prolétaires, au contraire [des serfs], leur propre condition de vie, le travail, et partant toutes les conditions d'existence de la société actuelle sont devenues pour eux pure chose du hasard, de quoi, individuellement, les prolétaires ne sont nullement maîtres, sur quoi aucune organisation *sociale* ne peut leur donner de maîtrise. Et le contraste entre la personnalité du prolétaire individuel et la condition de vie qui lui est imposée, à savoir le travail, n'échappe nullement au prolétaire lui-même, et cela d'autant moins que, dès son plus jeune âge, il est sacrifié, et qu'il n'a aucune chance de parvenir, à l'intérieur de sa classe, aux conditions qui le placeraient dans l'autre classe[8]. »

À l'inverse, les femmes bourgeoises n'ont pas le droit de travailler ; leur rôle est circonscrit à la famille et au foyer. Ce désœuvrement, qui est également psychologique, influe sur le contenu du travail, très relationnel, qui est demandé aux servantes. La violence des rapports de force entre classes retentit, et c'est une des richesses des romans de Sarah Waters, sur les relations singulières entre femmes, en dépit de ce qu'elles subissent en commun – la domination masculine – et de ce qui les rapproche – le désir. Les rapports de classe entre maîtresses et servantes, les relations de domination et de subordination, le travail lui-même génèrent le désir tout en empêchant l'amour, et distillent du fait de cet empêchement une cruauté constitutive de leur lien.

7. Le terme inclut ici la noblesse, la différence n'étant pas rendue sensible dans les romans de Sarah Waters. Jean Meyer (*Encyclopedia Universalis* à l'entrée « Noblesse ») souligne la faiblesse des barrières sociales entre noblesse et bourgeoisie dans l'Angleterre des XVIIIe et XIXe siècles.

8. Karl Marx, [1845] 1982, *L'Idéologie allemande*, La Pléiade, t. III. Philosophie, p. 1113.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Glissement de classes

À l'instar de Pip[9], les servantes de Sarah Waters sont des transfuges de classe que l'amour des femmes mobilise, transforme et plus radicalement même ouvre à l'intelligence de leur propre vie. Ce que le destin social interdit, le désir l'autorise. Dans *Caresser le velours*, Nancy, après avoir sexuellement servi une bourgeoise, retourne à sa condition première en assumant un amour prolétarien (« en amante et en camarade ») avec Florence. *Caresser le velours* est le roman d'une initiation à la fois sexuelle et sociale. Nancy, jeune écaillère de Whistable, est entraînée à Londres par Kitty, une chanteuse de music-hall dont elle est tombée amoureuse. Après la trahison de celle-ci, désespérée, puis de moins en moins désespérée, elle s'établit sur le trottoir comme « persilleuse », travestie en garçon. Elle découvre ensuite, en même temps que le poids de sa condition servile, le plaisir dans les bras de Diana, une bourgeoise aux mœurs saphiques, qui la congédiera brutalement pour désobéissance. Ce n'est finalement qu'avec Florence, une disciple d'Eleanor Marx, qu'elle vivra un amour partagé.

Dans *Affinités*, Ruth et Selina, grâce à un machiavélisme amoureux impitoyable, retournent les rapports de classe en leur faveur et échappent à leur condition au détriment de Margaret. Margaret, jeune bourgeoise désœuvrée, dont on devine qu'elle a autrefois aimé celle qui est devenue sa belle-sœur, fait la connaissance de Sélina lors de visites de bienfaisance à la prison de Millbank et en tombe passionnément amoureuse. Sélina a causé la mort d'une bourgeoise chez qui elle travaillait comme spirite, mais Margaret ignore qu'elle a agi par intérêt, soutenue par Ruth, son amante. Sélina, avec l'aide de Ruth, engagée comme bonne chez Margaret, fera de l'amour crédule de cette dernière l'instrument de sa libération, non seulement de la prison de Millbank mais également de sa prison sociale.

Sue et Maud, dans *Du bout des doigts*, accèdent à l'amour après transmutation de leurs places sociales légitimes. *Du bout des doigts* est l'histoire d'un complot visant à déposséder de sa fortune Maud, une jeune héritière élevée par un oncle amateur de littérature interdite. Sue, une orpheline qui a grandi dans une famille de voleurs des faubourgs de Londres, est engagée, par l'intermédiaire de Gentleman, l'un des organisateurs de l'escroquerie, comme femme de chambre chez Maud dans le but de permettre à celui-ci de la séduire puis de l'épouser, pour la faire enfermer ensuite dans un asile et s'approprier son héritage. Mais le complot est double et les choses ne se passeront pas comme prévu ; le désir, puis l'amour entre Sue et Maud enrayeront finalement la sombre machination.

9. Héros de *Great Expectations*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Pour aimer, les servantes doivent opérer un glissement de classes qui leur permet finalement de choisir l'amour dans leur milieu, *i.e.* assumé comme tel. L'amour est donné par la fidélité à la classe sociale d'origine, celle qui fonde l'identité. C'est pourquoi Kitty, le premier amour de Nancy, est perdante. Elle a trahi Nancy par intérêt pour changer de position sociale : « Je mettais ma carrière au-dessus de tout. » Elle ne comprend pas la séduction qu'exerce Florence sur Nancy : « Tu as été à moi avant d'être à quiconque, ta place est avec moi. Tu n'as rien à faire avec elle et les gens de son espèce, à rabâcher ces âneries politiques. Regarde comme tu es mal fagotée ! Regarde tous ces gens ! Tu es partie de Whistable pour fuir ces gens-là ! »

L'amour de classe s'articule avec l'amour lesbien qui n'est jamais pensé *a priori* comme tel. Les femmes s'aiment entre elles dans une sorte de nécessité spontanée et vitale, voire au-delà de leurs mauvaises intentions : « C'était comme si un fil s'était noué entre nous à mon insu. Un fil qui me tirait à elle où qu'elle se trouve. Comme si. L'idée me prit au dépourvu : comme si j'étais amoureuse. » Le désir qui surgit n'a pas de nom mais il est irrépressible – « mais je croyais que si jamais tu apprenais que je t'aimais comme… comme une amante… Enfin, a-t-on jamais vu ça ? ». Les servantes de Sarah Waters, en ce sens, ne sont pas lesbiennes ; elles n'ont pas de point de vue critique ni de discours sur leurs désirs, elles ne font pas de politique sexuelle. Elles désirent des femmes car leur désir est celui du corps des femmes, il n'y en a pas d'autres. C'est avec curiosité et indifférence que Nancy se prostitue aux hommes en garçon : « Dans tout ce que je faisais pour provoquer le désir des autres, je n'en éprouvais, pour ma part, aucun. » C'est avec une passion littéraire que Maud se voue à l'écriture pornographique, mais c'est une passion charnelle qui l'attache à Sue (« tous les mots qui disent mon envie de toi »).

Les maîtresses sont en revanche fort moins bien servies par l'amour, et c'est dans ce contraste qu'est rendue visible, et résolue par le roman, la question de l'injustice sociale qui relie Sarah Waters aux auteurs du XIX^e^ siècle ; c'est l'amour, libéré du travail servile, et si l'on est fidèle à soi-même, qui répare l'injustice. Le monde des bourgeoises est un monde clos, d'un point de vue physique et mental, et les femmes y sont prisonnières. C'est un monde qui corrompt, use, réprime, déforme les corps et les sentiments, rend les femmes folles. Contrairement aux servantes, même emprisonnées, les bourgeoises ne peuvent pas traverser les murs. La culture seule est une échappatoire. Pour Margaret (*Affinités*) comme pour Maud (*Du bout des doigts*), c'est la culture du père/oncle, transmise par une éducation transgressive des règles du milieu social, ce sont les livres qui rattachent à l'existence. On pense ici à Dorothée de *Middlemarch*[10] et au désir forcené d'intelligence,

10. De George Eliot (1871). Dans *Middlemarch*, Dorothée Brooke, orpheline élevée avec sa sœur Celia par son oncle, est éprise de culture. Toute empreinte de dévouement intellectuel, elle épouse le révérend Casaubon, un vieux beau qu'elle imagine être une grande âme et un

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

qui est aussi une revendication de travail et de reconnaissance, que peuvent avoir les femmes qui en sont privées. Mais lorsque Margaret se met à croire à l'amour, son désir est piétiné par le réel. Réel du mariage bourgeois qui lui fait perdre l'amour de celle qui devient sa belle-sœur, réel des liens de classe qui font d'elle l'instrument de l'amour et de la liberté de Ruth et de Selina : « Selina m'a ôté la vie afin de s'en offrir une avec [Ruth]. » Margaret ne peut s'évader de son monde, sauf à céder à la folie ou à mourir. Au contraire, Maud (*Du bout des doigts*) échappe à l'enfermement bourgeois tandis que Sue renonce à l'argent et à sa place légitime par amour : « Je n'ai jamais voulu être riche, dit Sue à Maud, je ne veux que toi. »

Pour Diana (*Caresser le velours*), la liberté, mais non l'amour, passe par la domination sexuelle. Diana revendique, *via* l'usage d'attributs virils, le pouvoir absolu sur le corps travesti de Nancy. L'humiliation est le tribut de la jouissance : « Quant à toi, te crois-tu la maîtresse ici pour donner des ordres à mes domestiques ? Tu en es, voyons, de mes domestiques ! »

Saphisme bourgeois et « gougnottage » prolétarien

Le saphisme des bourgeoises n'est pas le « gougnottage » des servantes, quoique l'Angleterre victorienne considère l'un et l'autre comme une inadmissible pathologie, voire, selon les mots présumés de la reine Victoria[11] comme quelque chose qui ne peut pas être. Rappelons qu'en 1885, l'amendement Labouchere[12] condamne les comportements homosexuels privés – des hommes donc – et contraint *de facto* les personnes à l'invisibilité.

Alors que le « gougnottage » est arrimé à la naturalité du monde social, le saphisme renvoie à une esthétique de la transgression et à une construction autonome de soi qui permet à certaines bourgeoises d'exister indépendamment des hommes. Margaret (*Affinités*), rencontrant pour la première fois Selina, évoque un tableau de Crivelli : « C'est le tableau de Crivelli auquel j'ai pensé la première fois que j'ai vu Selina Dawes – non pas un ange, comme je croyais, mais la *Veritas* de sa dernière période. Une jeune fille sévère et mélancolique – porteuse du disque flamboyant du soleil et d'une glace. Je l'ai emportée en montant et je vais la garder ici. Pourquoi pas ? Elle est belle. » Dans *Caresser le velours*, Diana fait du corps de Nancy l'élément érotisé mais réifié de tableaux vivants : « Tantôt munie d'un sabre et d'une tête de méduse ; chaussée de sandales dont les lanières croisées m'arrivaient aux genoux, j'étais Persée. Tantôt j'avais l'arc et les ailes de

bel esprit capable de l'aider à élever sa propre intelligence. Mais Casaubon est bien loin de répondre à ses espérances, et Dorothée, après la mort de son mari, et déshéritée par celui-ci, épousera finalement par amour Will Ladislaw, un jeune cousin de Casaubon.

11. « It can't exist ».

12. Le *Criminal Law Amendment Act* de 1885.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Cupidon. Un soir je me présentais en saint Sébastien, attachée à une souche […] ». Pour Diana, le godemiché est l'instrument artistique nécessaire de la subversion et de la domination : « La queue est à moi », affirme-t-elle, quand elle surprend ses servantes en train d'en faire un usage illicite. On peut penser du reste, dans le fil de ce qu'écrit Sarah Waters, que la banalisation contemporaine de l'usage des godes dans les classes moyennes – les *sex toys* – participe aussi d'une filiation et d'une appropriation culturelles, théorisée, de ce qui faisait le saphisme bourgeois, à savoir l'usage d'outils témoins d'une culture opposée à la nature désirante brute, animale, du corps prolétaire dont l'essence, *i.e.* le travail, est contenue dans les mains. Ce qui, dialectiquement, entre proximité et distance, peut être également renversé dans la revendication également contemporaine de pratiques sexuelles au contraire très manuelles[13].

Le corps des servantes, du point de vue des bourgeoises, est intrinsèquement prostitué ; Diana est légitimée à demander un travail sexuel à Nancy mais également à accéder, si telle est sa volonté, au corps de n'importe laquelle de ses servantes. Ce corps, réduit à lui-même, est surdoté non par l'art mais par la pauvreté. Les « pauvresses », ainsi que l'écrivent les docteurs, n'ont-elles pas « le clitoris comme la queue d'un jeune garçon » ? : « Votre femme de chambre, c'était bien une petite pauvresse, non ? Vous ne l'avez pas prise dans une prison ou un hospice ? Et ce que les femmes se font en prison, ce n'est pas un secret. Hein ? Je vois ça d'ici. Elles doivent avoir toutes le bouton comme un champignon, à force de se tripoter ! ». Le « gougnottage » ne relève pas de la culture mais de l'anormalité sociale.

Les mots ont une valeur différentielle – corporelle – tout aussi puissante, car les servantes ne savent pas lire : « Ne pas savoir lire ! dit Maud (*Du bout des doigts*) lorsqu'elle constate l'incapacité de Sue à déchiffrer une lettre, pour moi c'est une carence comme on n'en rencontre que dans les fables – comme l'insensibilité à la douleur chez les saints ou les martyrs » – ou elles ne lisent et n'écrivent que de manière fruste. Ce contraste est notamment mis en forme par Sarah Waters dans *Affinités* où les journaux croisés de Margaret et de Selina d'un style tout à fait opposé construisent le roman. Ce procédé qui renvoie la lectrice tantôt dans un monde, tantôt dans un autre, est repris d'une manière différente dans *Du bout des doigts* où le *Je* de la narration est alternativement celui de Sue et celui de Maud. L'amour de Maud et de Sue est finalement consacré par le partage des mots : « Elle posa la lampe par terre, étala le papier et se mit à m'apprendre, l'un après l'autre, le sens des mots écrits. »

13. La pratique du « fist » (« fist fucking ») par exemple, que David Halperin dans *Saint Foucault* (2000, éditions Epel) interprète comme l'un des témoignages du « potentiel créateur d'une praxis *gay* » (cité par Christophe Dejours, « Pour une théorie psychanalytique de l'indifférence des sexes », dans l'ouvrage collectif intitulé *Sur la théorie de la séduction*, éditions In Press, Paris, 2005).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

Du point de vue des servantes, le « gougnottage » est l'objet d'un constat et émerge en soi comme une conséquence de l'amour. Pour Nancy (*Caresser le velours*) comme pour Sue (*Du bout des doigts*), le désir naît de l'état amoureux et ne nécessite donc pas d'être nommé dans sa spécificité puisqu'il lui est concomitant. Nancy comprend qu'elle est « gougnotte » parce que son désir de Kitty la nomme ainsi même si Kitty tente en vain de contredire cette désignation : « "[…] Mais non Nan, elles ne sont pas comme nous ! Ce sont des gougnottes." Je me souviens clairement de cet instant, car c'était la première fois que j'entendais le mot. Plus tard, j'allais avoir du mal à croire qu'il y avait jamais eu un temps où je l'avais ignoré. » Pour Kitty, ce terme de « gougnotte » appliqué par d'autres à elle-même est intolérable, en partie parce qu'il est aussi une assignation de classe : « […] Des filles ça ? Mon œil ! C'est des riens, des moins que rien ! Des gougnottes ! »

Contrairement à Kitty qui ne peut rien dire de ce qui les lie, Nancy assume le « gougnottage » – l'amour et les mots – en tant que réalité vécue, comme un acte de résistance qui lui permet finalement de comprendre la lutte politique de Florence qui, elle aussi, passe d'abord par les mots : « "Tu avais raison, Flo, à propos du discours que j'ai fait avec Ralph. Les mots n'étaient pas de moi, je ne les pensais pas. Enfin, pas sur le moment, en les disant. C'est tout ce que j'ai jamais fait toute ma vie, répéter les mots des autres, maintenant que je veux parler pour moi, je ne sais comment… Ce que je veux te dire, c'est que je t'aime, que tu es tout pour moi…" La marguerite fut écrasée entre nos doigts réunis lorsque, sans me soucier des gens qui pourraient ou non nous voir, je me penchai sur elle et l'embrassai. » Cette dialectique de l'assujettissement par les mots, par les insultes, entre destruction et libération – le terme de « gougnotte » défait l'identité de Kitty alors qu'il construit celle de Nancy et de Florence – est très clairement explicitée par Judith Butler : « Le nom que l'on reçoit est à la fois ce qui nous subordonne et ce qui nous donne un pouvoir, son ambivalence produit la scène où peut se déployer la puissance d'agir ; il produit des effets qui excèdent les intentions qui le motivent[14]. »

Entre bourgeoises et prolétaires, un amour impossible

L'un des dangers perçus par la société victorienne de l'homosexualité – masculine, puisque la sexualité des femmes, et pas seulement leur homosexualité, n'existe que dans le registre de l'inaudible ou de la maladie – est de briser les barrières de classe[15]. Chez Sarah Waters, le désir entre femmes a précisément cet effet mais il est perverti par l'impossibilité de l'amour entre

14. Judith Butler, 2004, *Le Pouvoir des mots*, éditions Amsterdam, p. 252.

15. *Cf.* Didier Eribon (sous la dir. de), 2003, *Dictionnaire des cultures* gay *et lesbiennes*, Larousse, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

des femmes attachées à des mondes antagonistes, bien qu'il ait pourtant un enjeu commun : la liberté.

Le pouvoir destructeur que la société des hommes exerce sur les femmes passe par une emprise de tous les instants sur leur esprit et sur leur corps. Les jeunes bourgeoises de Sarah Waters n'ont guère le choix qu'entre le mariage et les bonnes œuvres, l'asile ou la prison. L'asile est une menace particulièrement redoutable puisqu'elles peuvent y être enfermées quasiment sur la seule volonté du père ou du mari. Ces bourgeoises ne peuvent guère compter non plus sur leurs mères qui participent, par défaut ou volontairement, à l'oppression de leurs filles.

La prison pour femmes est le lieu banalisé de l'enfermement des femmes où se retrouvent détenues non seulement les voleuses à la tire, les escrocs ou les infanticides mais également les « suicidées » au Laudanum. Cette proximité participe chez Margaret (*Affinités*) du sentiment d'un destin commun avec les prisonnières puisque elle-même a fait une tentative de suicide de ce type : « Allez, nous avons eu des femmes du monde ici, de *votre* monde, Mademoiselle, des dames comme vous », précise une surveillante qui ignore à quel point Margaret se sent effectivement concernée. Ce que confirme Selina : « "Vous êtes donc comme moi, comme nous toutes à Millbank." En effet. Et pourtant, elles n'avaient été condamnées que pour un temps, leur peine aurait une fin […] » De la même façon, ainsi que le constate Margaret, si les gardiennes collaborent à la claustration des femmes, elles en subissent elles aussi les effets : « Leur horizon se borne à la prison, comme celui des détenues. Leurs heures de travail sont celles d'une bonne à tout faire. » La prison, comme l'asile, est un monde qui broie les femmes : « […] comme si la prison avait été dessinée par un homme en proie à un cauchemar ou à une crise de démence – conçue dans le but exprès d'acculer les détenues à la folie. »

Les femmes bourgeoises sont des incapables, asservies à l'autorité des hommes (père, mari, frère, oncle) ; Margaret, pour retirer de l'argent de la banque sur la rente que lui a laissée son père, doit demander la signature de son frère, qui est son tuteur. Passant de l'autorité du père à celle du mari, les femmes bourgeoises n'acquièrent une existence différenciée et un pouvoir particulier que sur leurs domestiques et leurs servantes.

Les servantes effectuent sur le corps de leurs maîtresses un travail répété à la fois pour brider mais aussi pour libérer, opérant en cela également sur elles-mêmes un travail de détournement de leur fonction qui leur permet, à toutes deux, d'échapper à l'oppression. Le désir résulte de la fonction elle-même et de ce détournement. L'enfermement et la dépendance des femmes, bourgeoises et servantes, les tiennent dans une proximité de corps effective. « […] une fraction de seconde, je me retournai et la contemplai. Pour elle mon regard ne comptait pas. Je voyais ses seins, ses fesses, sa toison, tout et – sauf la toison, marron comme les plumes d'un canard – elle était aussi

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

pâle que les statues qu'on voit perchées sur des colonnes dans les jardins publics. Tellement pâle qu'elle avait l'air de rayonner. » Mais le désir qui naît de cette proximité des corps, loin d'effacer la distance sociale entre servantes et bourgeoises, la rend au contraire plus aiguë, car elles appartiennent – et elles le savent – à des mondes qui socialement ne peuvent pas se rencontrer. C'est pourquoi Sue (*Du bout des doigts*) en dépit de son élan amoureux n'avoue rien du complot à Maud et que Maud calquant sa conduite sur celle de Sue laisse faire le destin aux mains de Gentleman : « Elle aurait pu m'arrêter. Elle aurait pu poser ses mains sur les miennes. C'était elle, la maîtresse, après tout ! Mais elle ne fit rien. » À quoi les pensées de Maud répondent : « J'imagine le regard que nous échangerons au réveil. Je prends la résolution de tout lui dire… mais voilà qu'elle entre. Son regard rencontre le mien. Mon cœur bondit. Elle se détourne… Plus rien n'est comme avant. Et pourtant, non. Tout est pareil. Elle a ouvert ma chair mais ma chair se referme et se ressoude, se cicatrise et durcit. »

Le travail est à la fois le point de rencontre et le point de séparation de ces deux mondes. Les bourgeoises, exclues du travail sauf à s'investir dans les œuvres de bienfaisance, sont également exclues des systèmes de reconnaissance. Elles ne sont reconnues que par leurs servantes, dans leur fonction unique de maîtresses, *via* un travail qu'elles pourraient faire mais qu'elles ne font pas puisque ce déficit précisément construit leur fonction. « Pourquoi qu'elle porte pas un corset qui ferme devant comme tout l'monde ? – Parce qu'elle n'aurait pas besoin d'une femme de chambre. Et si elle n'avait pas besoin d'une femme de chambre, elle ne saurait même pas qu'elle est une dame », explique ainsi Gentleman (*Du bout des doigts*).

Dans le prolongement du roman et à partir de cette réplique incisive, on remarque que cette co-construction identitaire, articulée sur la fonction de service, renvoie à des débats actuels sur l'externalisation croissante du travail domestique par les femmes des classes moyennes, encouragée par les pouvoirs publics. Cette évolution, comme le remarque Danièle Kergoat, donne naissance à des rapports sociaux historiquement inédits entre femmes[16]. On pourrait considérer que la fonction pacificatrice de cette externalisation au sein des couples est du même ordre que celle qui fondait le travail des servantes ; la fonction de « dame » participant indubitablement de la paix des ménages et de la paix sociale. L'externalisation contemporaine du travail domestique ne fait-elle pas resurgir aujourd'hui la « dame » secrètement enfouie chez les femmes des classes moyennes ? Quelles formes prend alors cette « dame actuelle » construite non sur un effacement social du travail mais au contraire sur son affichage ? Quels

16. Entre femmes du Nord (employeuses) et femmes migrantes (employées), mais aussi entre femmes de pays à niveaux de vie différents en compétition pour l'emploi. Lire « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes », dans Margaret Maruani (sous la dir. de), *Femmes, genre et sociétés*, La Découverte, Paris, p. 99.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

métiers féminins restent finalement compatibles avec le travail domestique alors que l'externalisation prétend résoudre les problèmes générés par la domination économique et masculine ?

Afin de survivre à cet arrangement ambigu qui réunit les femmes pour les différencier tout en les rapprochant inévitablement, il faut combattre le désir ou en user à son avantage. La cruauté, appuyée chez les servantes sur le sentiment de l'injustice sociale, est alors la meilleure arme. Lorsque Gentleman propose à Sue son terrible complot, la cruauté est justifiée par l'exploitation des pauvres par les riches. « "C'est pas terriblement méchant, c'que voulez faire, Gentleman ?" demande Dainty […] Méchant, mon Dieu bien sûr que c'est méchant. Mais c'est une méchanceté qui va rapporter quinze mille livres […] L'argent et les honnêtes gens ça fait deux. Les familles comme celle de cette fille l'engrangent sur le dos des pauvres – vingt échines rompues pour chaque shilling encaissé. Tu connais l'histoire de Robin des Bois, n'est-ce pas ? Eh bien Sue et moi, on va faire comme lui : prendre l'or chez les riches et le rendre au peuple. »

Dans *Affinités*, cette cruauté prend la forme la plus explicite puisque Selina séduit Margaret, « dame du monde » en visite dans sa cellule, l'assure de son amour et de sa présence, pour finalement l'abandonner au seuil de la folie et du suicide : « Selina, tu seras bientôt en plein soleil. Finis pour toi les tours et détours – tu tiens le dernier fil de mon cœur. Lorsque le fil se relâchera, le sentiras-tu ? Je me le demande. » C'est contre Margaret, dont elle sait l'amour et le désir, que Selina exerce son intelligence. Si elle ignore la poésie de Keats, comme le constate Margaret, elle comprend pourtant l'effet qu'a la poésie sur la jeune bourgeoise ; le spiritisme de Selina est une arme de l'imaginaire qui la fait succomber. Et ce qui fait mal à Margaret lorsqu'elle comprend qu'elle a été dupée, comme une atteinte à sa propre intelligence, c'est aussi d'avoir réellement cru à l'immatérialité de Selina : « Ce sont les esprits qui l'ont enlevée, dis-je, ses amis esprits… Mais les mots me parurent soudain romanesques, impossibles. Je pensais m'étrangler en les sortant. »

L'amour lesbien transcende pour les lectrices, à défaut de le faire pour les personnages, l'injustice sociale, la cruauté et la souffrance, ce qui explique que les romans de Sarah Waters sont davantage présentés dans les rubriques *thriller* ou érotisme que dans la catégorie du roman social. L'amour, le désir, le plaisir passent par la voix et le corps des femmes que Sarah Waters fait exister d'une manière aussi réaliste que réjouissante. C'est Nancy découvrant le visage de l'amour et du plaisir dans les bras de Kitty, Diana et Florence : « Je ne pouvais plus voir sa main posée sur une table, tenant une plume, portant une tasse, occupée aux mille et mille tâches de la vie de tous les jours sans mourir d'envie de la prendre dans la mienne pour en embrasser toutes les phalanges tour à tour, lécher la paume ou la serrer contre la fourche de mon pantalon. » Ce sont Sue et Maud dont le cœur bat l'amble en dépit

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

du piège dans lequel elles sont prises : « Là où son corps se serre contre le mien, je sens le battement accéléré de son cœur – je le sens qui passe entre nous deux pour devenir le mien. » C'est Margaret ensorcelée par Selina : « Je le ferai. J'irai avec toi. Je t'aime et je ne peux pas me passer de toi. Dis-moi seulement ce qu'il faut faire et je le ferai. »

Les femmes de Sarah Waters, et de façon plus engagée encore les servantes, refusent la servitude. Les bourgeoises échappent, ou tentent d'échapper, à leur condition par la transgression. Diana, Margaret et Maud, chacune à sa façon, rompent avec les règles de leur milieu. Les servantes, contre leurs maîtresses, et parce que le travail « de service » n'engage pas seulement la raison économique mais également le corps et l'affectivité, exacerbent les effets du travail pour se libérer.

Dans le contexte social et politique actuel, alors que le travail de « service à la personne » est promu au rang de remède au chômage et d'outil de la « cohésion sociale », les effets de la servilité, éclairés par le talent romanesque de Sarah Waters, prennent un relief particulier. Car c'est bien le travail servile, les liens ambigus qui assujettissent une personne à une autre, des groupes à d'autres, entre consentement et refus, entre amour et cruauté, qui construisent la trame du roman et donnent de précieux éléments pour penser le travail et l'amour d'une manière aussi efficace que jubilatoire.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h25. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

TOUTES LES MANIÈRES DE RATER UN DON HUMANITAIRE

Sandrine Chastang

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2008/1 n° 31 | pages 318 à 347

ISSN 1247-4819
ISBN 9782707154910

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-1-page-318.htm

Pour citer cet article :

Sandrine Chastang, « Toutes les manières de rater un don humanitaire », *Revue du MAUSS* 2008/1 (n° 31), p. 318-347.
DOI 10.3917/rdm.031.0318

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Toutes les manières de rater un don humanitaire*

Sandrine Chastang

Nous avons une connaissance de plus en plus étendue de ce qui se passe sur la planète, nous ne pouvons plus ignorer l'existence de famines, de populations victimes de raz-de-marée ou de conflits armés, et nous constatons chaque jour l'existence d'inégalités révoltantes. Cela provoque des émotions bien naturelles et nous conduit à vouloir aider les autres. Une pratique apparemment évidente est de donner : donner des couvertures, des médicaments, des livres, donner ce que l'on a et qui – on l'imagine – sera utile à l'autre. Ce « réflexe » est à l'origine de nombreuses collectes et de convois dits « humanitaires ».

Les paradoxes du don…

À travers l'aide que l'on apporte se révèle l'image que nous avons des victimes, des pauvres et des autres en général, la réflexion sur les inégalités à l'échelle mondiale et nos façons d'envisager des solutions. Expressions de la citoyenneté, de la générosité ou

* Rappelons que le texte qu'on va lire est constitué d'extraits d'un guide publié en juillet 2006 par Ritimo, un réseau d'information spécialisé sur la solidarité internationale et le développement, en partenariat avec Cap humanitaire (devenu depuis Cap Solidarités), association sensibilisant le public à la problématique du don de matériel, et la Fédération des peuples solidaires regroupant plus de 70 associations locales agissant contre les causes du mal-développement. S. Chastang en a été la rédactrice et elle s'est chargée de la présente sélection pour nos lecteurs. Pour se procurer la brochure complète dont le titre est *Le don, une solution ?* (6 €), voir le site de Ritimo (www.ritimo.org).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

conscience d'une responsabilité collective mondiale, les dons cherchent à restaurer l'égalité entre les hommes mise à mal par les injustices ou le sort. Mais, comme le dit la sagesse populaire, l'enfer est pavé de bonnes intentions : même avec les meilleures motivations, on peut ne pas rendre service. Aider n'est pas une chose aisée, et aider des personnes éloignées géographiquement et culturellement encore moins. D'autant que les représentations que nous nous en faisons sont souvent biaisées par l'histoire (colonisation-décolonisation) et une forte méconnaissance des cultures, des histoires et des situations concrètes.

Comment être solidaire sans nuire ? La solidarité internationale a déjà une longue histoire, on peut s'inspirer de ses succès et éviter de reproduire ses erreurs. Quoi qu'il en soit, à défaut de guérir, on peut chercher à ne pas nuire. Identifier les besoins, prévoir les embûches logistiques et agir avec le souci de l'autonomie de celui que l'on veut aider… Sans prétendre répondre à tout, ce guide explore différentes sortes de don et, à travers de nombreux exemples, cherche à savoir dans chaque cas s'il est approprié ou non. Il permet de se poser les questions nécessaires pour tenter d'apporter une aide de qualité.

Donner de la nourriture ?

L'aide alimentaire est sûrement la plus ancienne des formes de solidarité. Qui pourrait en effet laisser son « prochain » mourir de faim s'il a de quoi le nourrir ? Aujourd'hui comme hier, les images de personnes qui ont faim restent parmi les plus choquantes. Plus de 850 millions de personnes dans le monde ne mangent pas à leur faim et plus encore souffrent de malnutrition, alors qu'ici nos étalages débordent de produits alimentaires venant de tous les coins du monde. Une situation inacceptable à bien des égards. Pour y répondre, depuis les années 1970, les programmes internationaux d'aide alimentaire se sont multipliés, mais ils sont loin de résoudre le problème. Leur efficacité est même très controversée. Quant à l'aide d'urgence, elle est l'une des plus délicates qui soit et ne s'improvise pas. Elle doit s'accompagner de nombreuses précautions. C'est pourquoi il est tout à fait déconseillé de collecter des aliments pour les envoyer dans un pays qui connaît une crise alimentaire, le

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

remède pouvant être pire que le mal. D'autres alternatives existent pour lutter contre la faim.

> « On peut être le deuxième exportateur de produits alimentaires et laisser mourir de faim des millions de personnes sur son territoire. C'est le paradoxe brésilien. »

Il y a assez de nourriture sur la planète !

Il y a assez de nourriture pour nourrir toute la planète, mais les inégalités, la pauvreté, les guerres empêchent d'y accéder. 75 % des personnes qui ont faim sur la planète sont des paysans ! Des paysans qui n'ont pas accès à la terre ou qui sont appauvris par la libéralisation des marchés et la concurrence de l'agriculture intensive ou des grands propriétaires. On constate ainsi d'étonnantes situations comme celle du Brésil ou de l'Inde, où de très nombreuses personnes souffrent de la faim alors que ces pays exportent des produits agricoles destinés au Nord. Il s'agit d'abord d'un problème de répartition des ressources, c'est pourquoi l'aide alimentaire peut être perçue comme une hypocrisie, voire une offense. M^gr^ Fragoso, en pleine famine dans le Nordeste brésilien, refusait l'aide européenne, qui pour lui n'était que le cache-misère d'une économie internationale première responsable de cette aberration : « Si les pays qui nous exploitent et accaparent nos matières premières, ne nous laissant que des miettes, proposent de nous aider avec un programme alimentaire, c'est une injure et une offense à notre dignité. »

De nombreux clichés alimentent une générosité inadaptée, comme ceux de la fatalité, de la désertification, de pays victimes de catastrophes climatiques et de guerres tribales insensées… Connaître les causes de la faim est le premier pas d'une solidarité responsable et efficace.

Quand le don devient une arme

Très tôt dans l'histoire, la nourriture a été l'objet de tractations et de négociations non désintéressées entre les nations. Ainsi, affamer l'ennemi est une stratégie des plus classiques : depuis le siège de Troie dans la Grèce antique jusqu'à ceux de Sarajevo ou de Kaboul, empêcher les populations de se nourrir est une arme très

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

souvent utilisée. Aujourd'hui encore, des embargos alimentaires sont utilisés pour faire fléchir des gouvernements, malgré les effets désastreux sur les populations civiles (Irak, Cuba…). Donner de la nourriture peut également être une arme car, contrairement à ce que l'on imagine, le don de nourriture n'est pas toujours généreux. Pendant la guerre froide, les grandes puissances ont fourni une aide alimentaire de façon stratégique aux camps qu'elles soutenaient.

Aujourd'hui, l'aide alimentaire peut par exemple soutenir les intérêts commerciaux d'entreprises agro-alimentaires. Ainsi, la Zambie a subi de nombreuses pressions pour la forcer à accepter l'aide alimentaire états-unienne qu'elle refusait (ne voulant pas d'un maïs qui risquait d'être génétiquement modifié).

« Comme c'est l'Afrique, c'est loin, c'est la guerre, c'est exotique, tout élément de rationalité, d'analyse un peu lucide est abandonné au profit de grands discours sentimentaux » (Rony Brauman).

Les politiques agricoles en cause

Depuis l'après-guerre, les politiques agricoles européennes et états-uniennes ont des conséquences désastreuses. En effet, pour écouler leurs surplus agricoles générés par l'agriculture intensive, les États les donnent, ou les vendent à bas prix, aux pays en développement. Cette solution pour s'en débarrasser semblait être en même temps une solution facile au problème de la faim. En réalité, cette apparente bonne action participe à la déstructuration des agricultures locales et à l'appauvrissement des paysans, car cette aide donnée ou vendue à bas prix sur les marchés fait concurrence aux productions locales.

Concurrence déloyale : lors de la grande sécheresse de 1974, des milliers de tonnes d'aide alimentaire ont été déversées sur la Somalie alors que la vraie phase d'urgence était terminée et que les paysans essayaient avec peine de commercialiser leurs produits.

De nombreux effets pervers

En cas de crise alimentaire, l'importation d'aliments est parfois inévitable, mais elle doit rester exceptionnelle et nécessite de prendre en compte de nombreux facteurs pour ne pas créer d'autres dégâts. Détournée au profit de forces armées, inadaptée aux

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

conditions de vie et aux habitudes alimentaires, l'aide alimentaire est en effet loin d'être une panacée. Elle peut même être considérée comme un des principaux obstacles au développement. Pour beaucoup d'associations, il faut donc tout faire pour l'éviter.

> En République démocratique du Congo, « les haricots fournis par l'aide alimentaire américaine se sont révélés difficiles à cuisiner, avec des temps de cuisson bien plus longs que les haricots locaux, surchargeant de travail les femmes et impliquant des temps de déplacement dans des zones non sécurisées pour aller chercher du bois ».

Une aide extrêmement technique

Pour que l'aide alimentaire soit réussie, il faut de nombreuses conditions qui sont rarement réunies. En situation d'urgence, les donateurs répondent trop souvent par « le geste du don » sans prendre en compte la réalité du terrain. Or, même en situation de crise, l'aide doit être particulièrement réfléchie. Il est essentiel de vérifier les disponibilités locales ou régionales. Il n'est pas souhaitable en effet d'importer du blé des États-Unis en Asie s'il y a du riz dans un pays voisin, ou du riz au Sahel s'il y a du mil dans une région proche. Très technique et coûteuse, l'aide alimentaire ne peut être réalisée que par des organismes spécialisés. Elle nécessite une logistique très importante (ponts aériens, camions, etc.) d'où la nécessité de ne transporter que ce qui est le plus adapté aux besoins. « Il faut tout faire pour raccourcir le plus possible les périodes durant lesquelles l'aide alimentaire est nécessaire, afin d'éviter la création de phénomènes de dépendance, de limiter l'intégration de l'aide au sein des stratégies de survie des populations. »

Les collectes en France ne sont pas destinées au Sud

À quoi servent les boîtes de sucre ou de riz qu'on laisse tous les ans à la sortie du supermarché ? Elles sont destinées à la Banque alimentaire, créée en 1984, pour apporter de l'aide aux personnes qui souffrent de faim ou de malnutrition en France. Ces collectes alimentent notamment les épiceries sociales où les plus démunis peuvent s'approvisionner en denrées de base.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Quand le Sahel nourrit le Sahel

En Afrique sahélienne, près de 200 millions de personnes souffrent de la faim. Or, contrairement à ce que ces chiffres pourraient laisser supposer, le Sahel produit assez de nourriture pour nourrir sa population. De 1996 à 2000, la couverture des besoins alimentaires était de 89 % au Niger, 101 % au Mali et 105 % au Burkina Faso. Ces pays pourraient donc assurer presque entièrement la production des aliments nécessaires à leurs populations. Mais le problème n'est pas qu'un problème de production, c'est aussi un problème de distribution.

Ainsi, il existe au Sahel des disparités régionales importantes avec des zones excédentaires et des zones déficitaires. Dans certaines zones, les stocks céréaliers se perdent, tandis que, dans d'autres, les populations dépendent de l'aide alimentaire. Cela à cause du manque d'échanges entre les régions (manque de moyens de communication et de formation des populations). Partant de ce constat, des associations, comme Afrique verte ou l'Association des organisations professionnelles paysannes du Mali (AOPP), aident les groupements paysans à s'organiser pour mieux s'approvisionner et vendre leur production. Elle favorise la mise en place de relations commerciales « équitables » entre les différentes régions. Cela permet d'améliorer la sécurité alimentaire dans la zone, mais aussi de redonner une dignité aux paysans, qui peuvent vivre de leur travail et ne plus dépendre de l'aide alimentaire.

Favoriser les agricultures vivrières au Sud

Les associations de solidarité internationale qui travaillent sur le long terme ne font pas de dons de nourriture. Elles privilégient la lutte contre la grande pauvreté et l'autonomie des populations : appui des communautés paysannes par le microcrédit par exemple, pour créer de petites infrastructures de commercialisation, diversifier les cultures vivrières, acquérir des semences, des outils, etc. ; appui des mouvements paysans dans leurs luttes politiques pour des réformes agraires, l'accès à la terre et la mise en place d'un système commercial international plus juste et plus durable (information, pression sur les gouvernements lors de négociations internationales…).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

« Du riz pour la Somalie » : en 1992, lors de la guerre civile en Somalie, les ministres Jack Lang et Bernard Kouchner ont appelé les écoles à collecter du riz pour venir en aide aux populations de ce pays. Cette opération ultramédiatique a abouti à la collecte de milliers de tonnes de riz et réjoui enfants, médias et participants… Mais, suite à l'opération, les associations spécialisées ont dénoncé une aide inefficace (des riz aux temps de cuisson variés, détournement sur place, etc.) et bien plus coûteuse qu'une aide financière directe. Depuis, on ne collecte plus de nourriture auprès des particuliers pour le Sud.

Quelques pistes pour faire autre chose

• Donner de l'argent pour financer des projets intégrés défendant la sécurité et la souveraineté alimentaires.

• Acheter les produits du commerce équitable pour que les producteurs du Sud puissent vivre de leur travail.

• Acheter des produits issus de l'agriculture durable pour soutenir cette forme d'agriculture plutôt que l'agriculture industrielle, exportatrice de produits à bas prix dans les pays du Sud.

• Participer à des campagnes contre la libéralisation du commerce des produits agricoles ou pour une nouvelle politique agricole commune, solidaire et durable.

Comment identifier les besoins ?

Trop souvent, une ignorance des besoins réels entraîne des projets et des dons inadaptés. Avant toute collecte ou tout projet d'aide matérielle, il faut se demander si le matériel correspond aux besoins et s'il est compatible avec les conditions de vie locales. À quoi bon envoyer un ordinateur si le village n'est pas relié au réseau électrique ou si personne ne l'utilise ? L'identification précise des besoins est indispensable, mais elle n'est pas aisée. On peut être allé sur place, avoir vu, juger avec ses propres critères et se tromper. Il faut notamment réussir à distinguer les besoins réels de besoins supposés. Cela prend du temps pour s'informer, rencontrer la population, les organisations locales et les organisations de solidarité déjà présentes. Du temps aussi pour se départir de ses certitudes et des stéréotypes qui les accompagnent très souvent.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Répondre à une demande

De nombreux projets de solidarité ne fonctionnent pas parce que les populations n'en sont pas à l'origine. Pour avoir un impact positif, un projet doit répondre à une demande. Mais il y a demande et demande. Beaucoup de petits projets sont réalisés sur la base d'une demande qui n'est qu'apparente. « Je suis allée au Sénégal, on m'a demandé des livres », « j'ai rencontré des gens, ils m'ont demandé de les aider », etc. Dans certains cas, la demande n'est pas formulée clairement. Dans le cas des livres par exemple, une organisation paysanne peut avoir besoin d'ouvrages techniques pour fabriquer du compost, mais va se limiter à demander des livres. Si l'organisation du Nord ne creuse pas plus, elle pourra envoyer des choses totalement inutiles. Le plus souvent, la demande s'adapte tout simplement à l'offre escomptée. « On sait bien […] que si on demande simplement un budget pour mettre en place, par nous-mêmes, une gestion financière fiable du centre de santé, on n'aura rien ; alors que si on dit à l'ONG de nous envoyer des médicaments, on aura un colis dans les semaines qui suivent. » Les populations savent par expérience que les ONG du Nord préfèrent donner du matériel que de l'argent. D'un autre côté, les donateurs refusent souvent la critique, partant de l'idée que les bénéficiaires devraient déjà être bien contents de ce qu'on leur donne. Enfin, ceux qui reçoivent se sentent le plus souvent obligés de donner des gages de satisfaction pour ne pas froisser, et dans l'espoir d'obtenir une autre fois quelque chose d'utile. Autant d'éléments qui peuvent fausser le dialogue et rendre difficile la mise en place d'une vraie relation. Pour faire émerger une demande construite et adaptée, il est important de se mettre à l'écoute, de prendre le temps de comprendre ce que l'autre souhaite, sans imposer ses vues.

> « Pourquoi a-t-on envoyé des tonnes de médicaments de marque en Asie du Sud-Est alors que cette région du globe produit la majeure partie des génériques utilisés aujourd'hui dans les programmes humanitaires ? » (Pharmaciens sans frontières).

> Les dalles de N'Djaména : « C'étaient des gens d'une ONG américaine qui, à force de passer sur le goudron de N'Djaména et des villages proches, voyaient des femmes sécher leurs gombos posés sur la route. Sans même causer aux femmes, ils sont allés faire des dalles de séchage derrière le village. Ils sont partis eux-mêmes construire les dalles. S'ils avaient

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

seulement demandé aux femmes pourquoi elles faisaient sécher les légumes sur la route, elles auraient pu expliquer que cela leur permettait de surveiller le produit et de vendre en même temps des petites choses à ceux qui passaient. J'ai trouvé que c'était vraiment se moquer des gens : on fait des choses sans leur demander […]. Jusqu'à aujourd'hui, les femmes n'utilisent jamais ces dalles-là » (Aminé Miantoloum, Association d'appui aux initiatives locales de développement, Tchad).

[…]

Donner des médicaments ?

L'accès aux soins et aux médicaments est loin d'être le même partout. Si 95 % des Norvégiens peuvent trouver à tout moment les médicaments essentiels, plus de 50 % des Géorgiens ou des Sierra-Léonais n'ont pas cette possibilité. Entre 1,3 et 2,5 milliards de personnes n'ont pas accès régulièrement aux médicaments essentiels pour cause de pénurie, de mauvaise distribution ou de prix trop élevé. L'état sanitaire de l'Afrique subsaharienne est le plus préoccupant. Le milieu rural, où vit 75 % de la population, est le plus touché car les revenus y sont trop faibles pour assumer les frais de santé et les infrastructures trop mauvaises pour évacuer les malades. Ces clivages s'accentuent : quand le Nord croule sous les médicaments (dont ceux qui ralentissent la chute de cheveux ou améliorent les performances sexuelles), au Sud on meurt de maladies devenues bénignes ou éradiquées ailleurs.

Un droit et des obstacles

La santé est reconnue par les Nations unies comme un droit. Dans la réalité, de nombreux obstacles fragilisent ce droit. Les conflits, les épidémies, les catastrophes naturelles ou industrielles ont évidemment des conséquences en matière de santé, mais le premier obstacle à la santé, c'est la pauvreté. La sous-alimentation, le manque d'eau potable fragilisent les populations et sont la cause de maladies dévastatrices (diarrhées, bilharziose, typhoïde…). Le manque de ressources des États rend difficile la mise en place de politiques de santé efficaces et la population doit souvent affronter seule le coût des frais de santé. Par ailleurs, depuis vingt ans,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

l'épidémie du sida touche de plein fouet les pays les plus démunis, où les médicaments antirétroviraux restent hors d'accès pour la majorité des patients.

> « Force est de constater que, près de dix ans après la première parution des "principes directeurs applicables" aux dons de médicaments, la qualité de l'aide humanitaire en ce qui concerne les dons de médicaments dans les situations d'urgence ne s'est pas améliorée. Elle s'est, au contraire, aggravée avec la multiplicité et la diversité des donateurs, surtout dans les crises très médiatisées » (Pharmaciens sans frontières).
>
> Albanie, 1999 : au moment de l'afflux des réfugiés kosovars, 50 % des médicaments étaient inadéquats ou inutiles et ont dû être détruits. 4 000 comprimés, 1 200 flacons de perfusion, 16 000 tubes de pommade étaient périmés avant d'arriver dans le pays. 2 millions de comprimés et 85 000 flacons pour injection étaient périmés avant la fin de l'année.

L'envoi de médicaments, une solution ?

Dans les pays où beaucoup de médicaments ne sont pas utilisés, quelquefois jetés avant d'être périmés, on peut se demander si ce qu'on n'utilise pas ne pourrait pas servir à d'autres. À partir de cette idée se sont développées quantité d'associations qui collectent des médicaments et les envoient vers des pays du Sud. L'idée est séduisante, mais la réalité l'est moins, car le médicament n'est pas une marchandise anodine, et on ne peut s'improviser pharmacien sans risques.

Des dons qui coûtent cher !

Tous les pays n'ont pas les mêmes besoins sanitaires. Des médicaments courants dans les pays occidentaux peuvent s'avérer inutiles, voire dangereux ailleurs. De plus les médicaments donnés sont souvent inconnus des professionnels locaux. Il n'y a pas toujours de notice d'accompagnement et, lorsqu'elle existe, elle n'est pas forcément dans la langue du pays. Les emballages sont souvent inexistants et la date de péremption dépassée ou impossible à vérifier. Autant d'éléments qui rendent difficile, voire impossible, l'utilisation des dons. Ceux-ci sont souvent si inadaptés qu'une fois sur place, il faut les détruire, ce qui occasionne des frais importants. Les incinérateurs appropriés n'existent pas partout et en construire

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

coûte très cher. Éliminer les dons pharmaceutiques en Croatie et en Bosnie-Herzégovine a coûté plus de 4 millions de dollars.

> Enrayer l'afflux : devant l'affluence de dons, le Togo a pris des mesures pour enrayer l'afflux de médicaments et protéger son système de santé. Des sanctions pénales et financières sont prévues pour ceux qui ne respecteraient pas les modalités administratives du pays dans ce domaine.
>
> […]

Des dons qui alimentent les marchés illicites

Les dons, trop rarement faits en accord avec les services de santé locaux, n'ont pas toujours une destination bien assurée et vont alimenter des marchés parallèles. On trouve ces médicaments en petits tas, sur les marchés ou au coin des rues. Dans certains pays, ce marché noir peut représenter jusqu'à 60 % du volume de médicaments vendus. Non seulement cela fait concurrence aux médicaments nationaux, mais cela encourage l'automédication qui peut créer des résistances aux traitements. Par ailleurs, vendus sans contrôle, les produits ne respectent pas les normes de stockage pharmaceutique et peuvent s'avérer dangereux. Enfin, l'existence de marchés parallèles favorise la fabrication de produits contrefaits et de mauvaise qualité.

Les médicaments de la rue, ça tue !

Dans la région de Kayes, à l'ouest du Mali, arrivent quantité de médicaments envoyés par des associations d'immigrés originaires de la région, qui pensent ainsi aider leurs compatriotes. Or, de nombreux villageois pensent que ces médicaments vendus dans de belles boîtes venues de France sont plus efficaces que les génériques qui leur sont vendus par les centres de santé publique. Il arrive que les malades parcourent des kilomètres et dépensent tout leur revenu pour se procurer ces « belles boîtes », qui correspondent pourtant rarement aux prescriptions du médecin et portent préjudice au fonctionnement des centres de santé du Mali.

> Le réseau Médicaments et Développement, association référence sur l'accès aux médicaments dans les pays du Sud, mène campagne sur les dangers de la vente illicite des médicaments. Elle informe sur les dangers

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

de l'automédication et travaille à améliorer l'image du circuit formel et des médicaments génériques, trop souvent dévalorisés.

[…]

Des dons qui nuisent aux politiques locales

Dans les années 1980, d'importants efforts ont été faits pour atteindre « la santé pour tous », mais la dette et la chute du prix des matières premières ont eu raison des espoirs de l'époque. Face à la crise des systèmes de santé, vingt-quatre pays africains ont adopté en 1987 une stratégie, dite « de Bamako », visant à améliorer et surtout à financer les systèmes de santé. Cette stratégie se base sur l'abandon de la gratuité des soins. La majorité des pays se sont ralliés à ce principe qui fait participer les patients au financement des services de santé. Cela pose problème, notamment pour les plus démunis, mais cela a permis des avancées notables en matière de vaccination ou d'accès aux médicaments. Cette stratégie s'inscrit dans le cadre des directives de l'OMS, qui prône l'utilisation des « médicaments essentiels génériques » (des médicaments génériques adaptés aux pathologies et aux services de santé locaux) et la mise en place de centrales d'achat nationales qui achètent ces médicaments en quantité afin de les rendre moins chers et accessibles au maximum de personnes.

Globalement, depuis 1990, tous les pays ont mis en place des politiques pharmaceutiques de ce type. Or ce système ne peut fonctionner que si les populations fréquentent les centres de santé et s'approvisionnent dans les circuits publics. Donner des médicaments met en péril ces politiques et fragilise les systèmes de santé locaux, rendant les pays encore plus vulnérables.

Les principes de l'Organisation mondiale de la santé

Depuis 1996, l'OMS a édicté des principes directeurs applicables aux dons de médicaments afin de prévenir les effets négatifs des dons. Elle rappelle notamment que :

– « les médicaments qui ont été délivrés aux patients, puis retournés à la pharmacie ou à d'autres officines, ou qui ont été distribués aux membres des professions de santé sous forme d'échantillons gratuits ne devraient pas faire l'objet de dons »,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

– « tous les médicaments donnés doivent figurer sur la liste nationale des médicaments essentiels génériques ou, à défaut de liste nationale, sur la liste modèle OMS des médicaments essentiels[2]. »

> « Dans un contexte d'urgence où les ressources humaines, la capacité des infrastructures et la capacité logistique sont limitées, les dons de médicaments n'ont pas d'utilité : ils créent des problèmes supplémentaires de santé publique pour la population sinistrée et des problèmes économiques au pays qui devra assurer les coûts de leur gestion et de leur destruction » (Pharmaciens sans frontières).

[…]

Un comble ! Les entreprises pharmaceutiques tentent de s'approprier les principes actifs des plantes en les brevetant. Elles pourront ainsi rendre payantes des ressources naturelles et, après avoir dépossédé les communautés de leurs savoirs traditionnels, elles leur vendront des médicaments ! En 2001, Agir ici a organisé une campagne contre le brevetage du vivant.

Quelques pistes pour faire autre chose

• Soutenir des associations spécialisées. Il existe des organisations formées à l'action d'urgence qui possèdent les compétences professionnelles nécessaires et agissent avec des « kits » sanitaires répondant aux besoins. Mieux vaut soutenir ces structures que se lancer dans une collecte.

• Travailler avec des partenaires dans des pays du Sud. Des partenariats basés sur un soutien financier approprié peuvent permettre aux acteurs locaux d'acheter des médicaments dans les centrales d'achat du pays, d'organiser leur acheminement dans les zones défavorisées, de mener des campagnes de prévention, d'agir pour permettre l'accès à l'eau potable…

• Offrir des abonnements. « Au Congo, il n'existe qu'un seul magazine médical et l'éditeur a du mal à se maintenir à flot. » L'association Médecins sans vacances offre des abonnements aux médecins qui pratiquent dans l'arrière-pays congolais afin que ceux-ci n'aient plus à se contenter de leurs notes universitaires.

2. Charte complète sur www.culture-developpement.asso.fr

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

• Soutenir des associations locales travaillant à l'éducation sanitaire et à la prévention (campagne pour le préservatif, campagne de Remed contre l'automédication).

• Favoriser les médecines alternatives et les ressources locales. Soutenir l'étude et la protection des plantes médicinales locales, les médecines traditionnelles adaptées aux pathologies du pays, la création de jardins médicinaux, etc. Transmettre les savoirs locaux, préserver l'environnement et les plantes locales participe de l'autonomisation des populations et assure des soins moins coûteux, accessibles au plus grand nombre.

Les dons de médicaments peuvent au contraire renforcer une dépendance néfaste lorsqu'il existe des ressources locales. Pharmaciens sans frontières, ENDA-tiers monde ou l'ONG Nomad-RSI, par exemple, soutiennent des projets qui renforcent l'autonomie des populations et améliorent la prévention en développant la connaissance et l'usage des plantes médicinales locales. […]

Donner des ordinateurs ?

Le fossé entre le Nord et le Sud en termes d'accès aux nouvelles technologies est à la mesure des inégalités dans d'autres domaines. Le matériel informatique reste inabordable pour la majorité des habitants des pays du Sud. Moins de 7 % de la population mondiale a accès à Internet (3,2 % de la population en Amérique latine et 0,4 % de la population en Asie du Sud ou en Afrique contre plus de 50 % aux États-Unis). Ces disparités sont d'autant plus dommageables que les nouvelles technologies sont désormais un enjeu de développement et qu'Internet est devenu un outil d'information essentiel. Ne pas y avoir accès peut vite devenir un handicap. Dans les pays occidentaux où le rythme de renouvellement des parcs informatiques est de deux ans en moyenne, de plus en plus d'associations s'orientent donc vers la récupération et l'expédition d'ordinateurs devenus obsolètes (ou simplement plus assez performants), pour en faire profiter ceux qui en auraient besoin ailleurs. Or non seulement il n'est pas sûr que cela puisse être une solution, mais, par ailleurs, cela pose de graves problèmes environnementaux, surtout quand les dons ressemblent à des déchets non assumés.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Non aux vieux coucous !

« En Afrique, on peut tout réparer ! » Avec cette idée – en partie fondée – que le manque de moyens entretient la débrouillardise et l'art du recyclage, on pense trop souvent que l'on peut tout envoyer dans les pays pauvres, y compris des appareils qui ne fonctionnent plus. On imagine qu'il s'y trouvera toujours quelqu'un pour le réparer. Mais il y a des choses que même des doigts de fée ne pourraient réparer. Et un ordinateur n'est pas un vélo ni une pendule, il faut des compétences techniques et une solide formation pour pouvoir « bidouiller ». Si, ici, avec les moyens financiers, la disponibilité des pièces et la maintenance dont nous disposons, nous ne pouvons rien faire, il y a peu de chances que d'autres, bien plus démunis, le puissent. Avant de donner un ordinateur, il est donc essentiel de vérifier qu'il fonctionne correctement, mais il faut également le reconditionner : supprimer les données encore présentes et installer des logiciels. Il existe de nombreux organismes spécialisés qui peuvent prendre cela en charge.

> Décharge des pays riches : l'accumulation de déchets informatiques, particulièrement polluants, a transformé la Silicon Valley en dépotoir ; pour résoudre ce problème, les Américains n'ont rien trouvé de mieux que d'exporter ces déchets. Et l'Asie se transforme donc peu à peu en décharge de pays riches. Ce genre d'exportation « place les populations des pays pauvres devant un dilemme socialement inacceptable : choisir entre la misère et l'empoisonnement », dénonce la Silicon Valley Toxics Coalition, une ONG américaine. Le don d'ordinateurs usagés, même effectué avec les meilleures intentions, peut avoir le même type de conséquences.

Trop de pollution

Plusieurs millions de mètres cubes de déchets se promènent dans les lacs et rivières de la région de Guiyu, en Chine. Quelque 100 000 personnes y démontent de vieux ordinateurs pour récupérer ce qui peut l'être. La pollution est telle que l'eau potable doit être acheminée par citernes. La réputation de cette région surpolluée qui accueille les déchets électroniques du monde entier n'est plus à faire. Mais il existe de nombreux sites semblables à Karachi (Pakistan), à New Delhi (Inde) ou à Lagos (Nigeria). Selon l'ONG Basel Action Network (BAN) qui suit le trajet des déchets toxiques

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

sur la planète, 500 conteneurs bourrés de matériel informatique de seconde main arrivent chaque mois à Lagos, essentiellement d'Europe ou des États-Unis. Environ 75 % de ces 400 000 machines iront à la poubelle. Or les émanations de leur combustion sont très nocives : elles peuvent provoquer des avortements chez les femmes enceintes qui vivent près des décharges.

Recycler chez soi !

L'illusion qui consisterait pour les pays riches à se débarrasser des vieux ordinateurs en rendant service aux Africains a fait long feu, mais recycler un ordinateur coûtant environ 1 €, certains préfèrent les donner plutôt que d'assumer ce coût ! Les pays de l'Union européenne sont signataires de la Convention de Bâle qui prohibe l'exportation de matières dangereuses, ce qui devrait permettre d'éviter ces exportations détournées de déchets informatiques ; mais les États n'exigeant aucun test du matériel avant son exportation, cela reste plus théorique que réel. Donner un ordinateur ou du matériel électronique au lieu de le jeter peut donc s'apparenter à un transfert de déchet toxique. « En envoyant du matériel usagé dans le tiers monde, ne participe-t-on pas surtout à la croissance de l'énorme tas d'ordures commencé avec les vieilles voitures, les pneus lisses ou les frigos au CFC ? » Avant tout, il est urgent d'assumer nos déchets. Depuis 2005, une directive européenne oblige, en théorie, les fabricants à récupérer et à recycler leurs produits et interdit les exportations de déchets électroniques. Pour se préparer à cette loi, les grands fabricants informatiques ont commencé à utiliser des composants moins polluants et à mettre en place des circuits de reprise de leurs anciens équipements. Il existe encore de nombreuses lacunes dans le traitement des déchets électroniques, mais, dorénavant, les producteurs sont responsables et doivent assurer la collecte, la gestion et le financement de la dépollution et du recyclage.

Pas de transfert d'outils sans transfert de compétences

Au Bénin, 30 % seulement de la population est alphabétisée et l'informatique n'est pas au programme de la scolarité. Beaucoup de circonscriptions restent sans courant et ne sont pas reliées au

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

réseau téléphonique. Le matériel reçu, souvent des dons d'ONG ou des appareils d'occasion achetés en France, tombe fréquemment en panne, ce qui aggrave encore les difficultés.

Les ordinateurs, même en état de marche, ne peuvent pas servir à tout le monde. Pour les utiliser, il faut un minimum de formation. Dans de nombreux pays, le développement d'Internet se heurte en effet aussi à l'analphabétisme et au manque de formation. Donner un ordinateur sans transmettre les moyens de son utilisation ne sert à rien. Tout don de matériel informatique doit s'accompagner d'un transfert de compétences permettant aux acteurs locaux non seulement d'entretenir le matériel, mais aussi d'acquérir des compétences qui correspondent à leurs besoins.

Quelques règles parmi d'autres

— S'appuyer sur le désir exprimé d'un destinataire identifié car envoyer un ordinateur, même neuf, à un village qui n'a pas l'électricité est aberrant.

— Réparer ou faire réparer l'objet avant de le donner.

— N'envoyer que des ordinateurs en état de recevoir des données et si possible de se connecter à Internet.

— S'assurer qu'un local adapté (suffisamment aéré, frais et sec) pourra accueillir le matériel.

[…]

Informatique durable

Microsoft ou Linux ? Même en termes de logiciels, on peut avoir une réflexion durable. En effet certains logiciels coûtent très cher et supposent des mises à jour fréquentes (elles-mêmes coûteuses). Les logiciels libres, gratuits et produits de façon coopérative sont plus durables et plus adaptés quand on n'a pas les moyens de payer des licences.

Soutenir les usages collectifs

« On observe qu'il se développe un usage de l'Internet de la part de populations qui n'y ont pas accès. Des associations de développement, installées dans des villages qui n'ont pas le téléphone,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

communiquent *via* Internet. Soit elles se rendent dans la capitale, soit elles laissent un message à un chauffeur qui va en ville et envoie un e-mail, tout en relevant le courrier », selon Yam Pukri, à l'origine de l'ouverture de plusieurs cybercafés à Ouagadougou et Bobo Dioulasso au Burkina Faso (www.reciprocites.org). Dans de nombreux pays, les usages de l'informatique et d'Internet ne sont pas les mêmes qu'en Europe ou aux États-Unis où l'usage privé est surdéveloppé. D'autres formules s'y développent. L'Afrique est le continent où se pratique le plus l'utilisation partagée. Les cybercafés ne cessent de se multiplier dans les villes, attirant un grand nombre d'utilisateurs. Et dans le cadre de pratiques communautaires, le problème de l'analphabétisme peut être dépassé. Il se trouve toujours quelqu'un dans ces cybercafés pour taper les messages de celui ou celle qui ne sait pas écrire.

> Cybercafés populaires : au Sénégal, l'association Enda a installé des cybercentres dans les quartiers défavorisés de Dakar pour soutenir les initiatives de leurs habitants et dynamiser l'économie informelle. Ainsi les médecins traditionnels de Yeumbeul créent une base de données sur la santé et les plantes (www.enda. Médicinales) ; et les femmes de pêcheurs de Pikine ont élargi leur clientèle au-delà des frontières du Sénégal grâce à Internet. L'association a formé des écrivains publics aux principaux logiciels.

Financer l'achat de matériel adapté

Mieux vaut financer l'achat d'ordinateurs neufs, adaptés à l'usage prévu sur place, que de donner de vieux modèles, mêmes réparés. D'autant que, depuis peu, il existe du matériel beaucoup plus adapté que nos machines au contexte des pays pauvres. SoftComp, créé par une entreprise indienne, est présenté comme « l'ordinateur le moins cher et le plus simple d'utilisation au monde ». Il bat tous les records de prix et est accessible à tous. Il pourrait créer une révolution informatique dans les pays en développement. Très bon marché (moins de 180 € l'unité), il est équipé de logiciels libres (modifiables à loisir et souvent gratuits, comme Linux). Il a été conçu pour les néophytes et la présence d'un système de reconnaissance vocale le rend même accessible aux analphabètes. Enfin, il ne nécessite que 8 watts pour fonctionner, un atout majeur pour des pays où les fluctuations de courant sont quotidiennes. […]

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Des pistes pour faire autre chose

• Financer l'achat de matériel adapté au contexte.
• Soutenir des projets renforçant l'usage collectif des ordinateurs.
• Participer à des campagnes visant à diminuer la toxicité du matériel informatique.
• Financer des formations.

Le don, un déchet qui s'ignore ?

Après le tremblement de terre au Pakistan en 2005, une association a organisé une collecte, précisant qu'on pouvait tout donner, « même des choses usées, même des couvertures trouées ». Cela part d'un bon sentiment, celui de vouloir venir en aide à des victimes, mais la formulation peut choquer. Faut-il en effet tout donner ? Notamment, faut-il donner ce dont nous ne voulons plus, ce qui nous encombre, ce qui est abîmé, périmé, endommagé, dépassé ? Est-ce une bonne façon de manifester notre solidarité ?

Une grande partie des dons résulte de hasards, d'opportunités, d'occasions à ne pas manquer, et n'est pas le résultat d'un projet concerté, réfléchi et mûri à partir d'une demande précise. De nombreuses collectes sont faites « à l'envers ». Elles ne partent pas d'un besoin auquel elles chercheraient à répondre, mais d'une occasion de récupérer des choses. Et ces effets d'aubaine sont en général précipités : « Il faut faire vite, sinon, ça part à la poubelle », « il faut débarrasser les locaux avant telle date », etc. Le « donateur » souhaitant être débarrassé le plus rapidement possible, les collecteurs n'ont souvent même pas le temps de trier pour identifier ce qui pourrait être utile. Au final, le don se trouve être une alternative à la déchetterie.

[…]

Privilégier la qualité

De nombreux dons inappropriés ou néfastes ont paradoxalement demandé beaucoup d'effort, d'énergie, de motivation à ceux qui

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

ont collecté, amassé, convoyé, couru après les financements, les sponsors, fait du porte-à-porte, insisté, argumenté, convaincu pour réaliser leur projet. Malheureusement, le plus souvent, la quantité est privilégiée aux dépens de la qualité. Les dons sont évalués en tonnes de matériel ou en nombre de camions nécessaires pour les convoyer, non en fonction de leur pertinence par rapport à une situation. Réorienter ses efforts vers une aide de qualité témoigne aussi de notre volonté d'aider.

Reconsidérer sa consommation ?

On peut être choqué par le gâchis gigantesque que génèrent les sociétés occidentales et révolté par la pauvreté qui existe par ailleurs, mais il n'est pas sûr que donner soit la solution pour lutter contre le gâchis et contre les inégalités. Peut-être faut-il se demander d'abord pourquoi nous pouvons nous permettre de gâcher quand d'autres n'ont pas le nécessaire. À une époque où une grande partie de ce que nous consommons est produite ailleurs, payer les ressources naturelles et le travail à leur juste prix ne serait-il pas plus solidaire que de donner ce dont nous ne voulons plus ? Payer les choses à leur juste prix réduirait sûrement notre capacité de consommation, mais cela ne serait-il pas une façon efficace de lutter contre le gâchis ?

[…]

Donner des vêtements ?

Vêtements, le don qui s'achète…

Un des gestes de solidarité le plus ancré dans les comportements est d'aller chercher dans son armoire des vêtements ou des couvertures « à donner ». Un geste qui s'inscrit dans une longue tradition et qui peut faire des heureux. Mais cette forme de don semble plus utile au rangement de ses propres affaires qu'au soulagement de la misère d'autrui… Surtout, elle alimente souvent un réseau commercial loin d'être philanthropique.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Jeté ou vendu

Le don de vêtements constitue encore la majeure partie des dons en nature. Pourtant, il a quelque peu perdu son sens et il est bien illusoire de penser qu'il puisse être une aide directe aux démunis du Sud. En effet, ces dons ont aujourd'hui deux grands débouchés : ils sont jetés ou revendus ! La majorité est jetée ou transformée en chiffons pour l'industrie. Le meilleur est vendu en Europe à des fripiers ou au grand public. Le reste est vendu dans des pays du Sud !

De mauvaise qualité

Une enquête réalisée en Belgique montre que la fripe n'est plus ce qu'elle était. Si la quantité augmente car les gens changent de plus en plus souvent de vêtements, ce n'est pas le cas de la qualité. Car production de masse et habitudes de l'éphémère font que la qualité des vêtements portés au Nord a considérablement baissé. Cela accroît le travail du tri mais pas les résultats, car la part « récupérable » n'augmente pas. Une grande partie, inutilisable, est donc détruite. L'association belge Les petits riens, qui pratique la collecte en Belgique, utilise moins de 1 % des 3 000 tonnes récoltées par an. 20 % sont évacuées en décharge, 30 % deviennent des chiffons, 10 % sont vendues dans des magasins en Belgique et le reste à des opérateurs privés qui exportent vers l'Afrique. En France, seulement 7 à 10 % des 160 000 tonnes de vêtements que nous donnons chaque année aux associations caritatives sont distribués dans des vestiaires associatifs, 50 à 60 % sont détruits.

> « La rupture avec la seule logique de l'aide impose que la solidarité soit construite sur deux piliers : d'une part la reconnaissance de l'autre, de son autonomie, de ses capacités, de ses projets, et d'autre part la remise en cause des comportements, des structures, des modes de vie chez nous renforçant les inégalités » (CRID, *Les Cahiers de la solidarité*, 1998).

> « La friperie ne date pas d'hier. Les rebuts des armées napoléoniennes avaient déjà à l'époque une seconde vie dans les colonies » (Sabrina Kassa).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Un circuit de plus en plus commercial

À partir du moment où le vêtement passe dans un conteneur ou entre les mains du bénévole d'une association de récupération, il entre dans les rouages d'une véritable économie de la seconde main ! Depuis plusieurs années, en effet, les associations caritatives ne sont plus seules à s'intéresser au vêtement d'occasion. La fripe est devenue un *business* qui connaît recherche de rentabilité et délocalisations ! « Nous trions selon 180 catégories différentes, selon le type de vêtement, la matière, la destination du vêtement… Ce tri ne peut se faire qu'à la main. La rentabilité de l'activité est assurée par la revente des vêtements de bonne qualité dans les magasins de seconde main en Europe. » Pour les opérateurs commerciaux spécialisés dans l'exportation de fripes, l'activité est de moins en moins rentable, d'autant qu'elle est concurrencée par la production à bas prix venue de Chine. Le tri est alors délocalisé vers des pays où la main-d'œuvre est moins chère.

Au Sud, le petit tailleur se retrouve sur le tapis

« Soulevez, jetez », c'est le nom donné aux fripes par les Kinois (les habitants de Kinshasa), pour illustrer le geste des clients qui fouillent dans les étals de marchandise de seconde main. Et il y a de quoi faire, car ce sont des mètres cubes de ballots qui envahissent le continent. En 2001, l'Union européenne a exporté environ 595 000 tonnes de fripes dont 310 000 vers l'Afrique. Triées à leur arrivée, les fripes sont ensuite revendues à des petits détaillants ou des colporteurs qui iront dans les villages reculés. « Si vous tombez sur de la bonne qualité, un ballot d'habits vous rapporte dix fois plus que le salaire mensuel d'un enseignant dans une école », témoigne une femme qui s'est lancée dans l'activité. La fripe génère de nombreux emplois informels, et supprimer la friperie en Afrique reviendrait à supprimer des centaines de milliers d'emplois. Mais ces créations d'emplois très précaires se font au détriment de la confection locale, déjà malmenée par la concurrence internationale. Dans toute l'Afrique, ces importations massives mettent au chômage tailleurs et couturières. 7 000 tonnes de vieux vêtements provenant de dons sont importées chaque année au Sénégal. Cela représente une concurrence insupportable pour les producteurs locaux. Même les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

tailleurs confectionnant des vêtements occidentaux ne résistent pas à la concurrence de vêtements qui peuvent être vendus à très bas prix puisqu'ils proviennent de dons. « La fripe est vendue à un prix en dessous de la valeur de la matière première, sans parler du travail… C'est une catastrophe pour tout le secteur de la confection. »

Une mode de seconde zone

La fripe a également un impact culturel non négligeable. Beaucoup y cherchent en effet des restes du « luxe occidental ». Mais d'autres s'insurgent : « À quoi ça sert de valoriser des vêtements occidentaux, alors que nous avons ici des centaines de couturiers au chômage qui auraient pu créer une élégance à la congolaise ! » Sans vouloir maintenir à tout prix des habitudes, il est fort regrettable d'uniformiser ainsi les habitudes vestimentaires, au détriment de la diversité.

Ne pas déshabiller Pierre pour habiller Paul

« Pour un poste créé dans les pays industriels dans le ramassage et le recyclage des vêtements, dix sont perdus dans les pays en développement. » Selon le secrétaire de la Fédération internationale du textile, « les organisations humanitaires exportent de la pauvreté » ! La Fédération dénonce régulièrement les fripiers de Grande-Bretagne qui emploient même de la main-d'œuvre immigrée clandestine. Un grand nombre de ces travailleurs sont originaires du Pakistan, où la fermeture de leur usine de textile les a mis au chômage. Certaines associations caritatives du Nord ont pris conscience du paradoxe de cette situation. Ainsi, le Secours catholique, qui a été interpellé par son réseau sur les effets néfastes de ce commerce, tente de prendre en compte ce problème : « Du coup, depuis quelques années, nous réduisons la collecte de vêtements » ; mais ce n'est pas facile car les images d'Épinal ont la peau dure.

Renforcer l'économie solidaire

Le don de vêtement n'est pas toujours mal utilisé. Certes, il ne sert pas souvent à habiller les victimes de catastrophes, mais

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

des associations continuent à l'utiliser pour des projets d'insertion sociale. Et certaines, comme Emmaüs, ont développé une véritable démarche éthique. Avec d'autres (Secours catholique, Secours populaire, etc.), l'association adhère en effet à une charte nationale du don de vêtements afin d'en garantir « la finalité sociale et humanitaire ». Cette charte, « Vêtements : tissons la solidarité », engage ceux qui y participent à respecter un certain nombre de règles pour contribuer à la création d'emplois au Nord pour des personnes en difficulté et à utiliser toutes les possibilités de recyclage existant au niveau local et national « afin de limiter la part des exportations qui ne correspond pas aux besoins réels des pays destinataires ». En cas d'exportation, les adhérents à la charte s'engagent à ne pas « perturber l'équilibre économique fragile des pays destinataires », à constituer « des stocks de bonne qualité » et à ne livrer aux associations « que des vêtements répondant aux besoins des populations » ; enfin, ils s'engagent à nouer des partenariats dans les pays importateurs en priorité avec des organisations « ayant pour objectif la promotion de la personne humaine ». En dehors des structures qui adhèrent à cette charte, le don de vêtement est déconseillé.

[…]

Fripe occidentale : en Afrique, « tout le monde porte de la fripe, les pauvres comme les riches », car les bas prix et l'attrait des marques en font l'une des sources principales de l'habillement. Ce qui fait que les vêtements les plus courants sont bien les jeans et les tee-shirts venus d'Europe ou d'Amérique. Au Cameroun, le prix du ballot varie de 30 000 à 500 000 francs CFA (46 à 762 €). À Madagascar, on trouve aussi bien des costumes pour hommes à 57 € que des articles à 0,35 € pour les plus démunis. En Inde arrivent les « lourds » : cabans, manteaux qui n'intéressent pas l'Afrique. Les fibres sont effilochées pour en faire des tapis.

Importations interdites : en 1971, au Cameroun, l'interdiction des importations de fripe a permis de recréer plus de 15 000 emplois dans la confection. Malheureusement, depuis 1992, les pressions en faveur de la libéralisation de l'économie ont contraint le pays à autoriser à nouveau ces importations. Au Zimbabwe, qui était un grand producteur de coton, 20 000 ouvriers du textile se sont retrouvés au chômage après l'ouverture aux importations de fripe. Pourtant, l'Afrique produit un des meilleurs cotons du monde.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Quelques pistes pour faire autre chose

• Donner à des associations qui ont signé la charte « Vêtements : tissons la solidarité ».

• Vendre vos vêtements passés de mode dans un vide-grenier et financer d'autres types de projets avec l'argent collecté.

• Acheter des vêtements du commerce équitable ou issus de coopératives de femmes d'un pays du Sud par exemple. Vous participerez ainsi au maintien d'une activité artisanale, à la diversité culturelle et à l'autonomie de chacun !

• Soutenir des campagnes pour une culture durable du coton.

[…]

Les ambiguïtés du don

« Le don n'est autre que la vie, comme la condition nécessaire d'une participation effective au monde » (G. Berthoud). L'homme a un besoin fondamental de donner, au point qu'on a pu voir dans l'obligation de donner, recevoir et rendre un des socles des sociétés humaines. Le vrai besoin est au fond celui de donner et non d'accumuler, car en donnant, nous nous posons comme humains. Contrairement à ce que l'on voudrait quelquefois nous faire croire, nous ne sommes pas que des êtres calculateurs, nous avons besoin de donner et d'être généreux, car c'est une façon de s'estimer soi-même et d'être reconnu des autres. Nous n'avons pas seulement besoin de biens matériels et « sans cette reconnaissance qui fournit les bases de la dignité et de l'estime de soi, nous ne saurions vivre ».

La violence du don

« La main de celui qui donne est toujours au-dessus de celle qui reçoit » (proverbe africain). Le don n'est pas le lieu de l'innocence bienheureuse, il est conflictuel et chargé de violence. Dans son célèbre *Essai sur le don*, Marcel Mauss, un des pères de la sociologie, décrit ce qu'il appelle le don de rivalité où différents groupes se donnent leurs richesses dans une sorte de défi permanent. Celui qui reçoit est dans l'obligation de rendre toujours plus, un cycle

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

infernal qui va jusqu'à la destruction des biens. Le don est violent car il rend l'autre redevable et crée une dette qui doit être acquittée. « On perd la face à jamais si on ne rend pas. » Par ces dons, les hiérarchies s'établissent, car donner est une façon de manifester sa supériorité alors qu'accepter sans rendre, c'est se subordonner, devenir client, serviteur.

Don et réciprocité

« C'est en mettant l'autre au défi de rendre qu'on le reconnaît comme participant d'une commune humanité » (Alain Caillé). Il n'y a pas de générosité pure, dégagée de plaisir égoïste ou d'attente de retour. Mêlant besoin de reconnaissance et souci de l'autre, gratuité et prise de pouvoir, le don est fondamentalement ambivalent. Dans de nombreuses langues, le même mot signifie don et poison, il est à la fois ce qui fait vivre et ce qui tue. Recevoir un cadeau, se retrouver endetté, c'est être menacé dans son existence d'homme. Et certaines formes de don sont, selon certains psychologues et anthropologues, proprement déshumanisantes. Le « don d'orgueil », qui atteste de la puissance de celui qui donne, mais aussi la charité, la bienfaisance et toutes les formes d'assistance qui créent de l'humiliation et de la domination en faisant de l'autre un assisté, incapable de rendre, brisent celui qui reçoit en blessant son amour-propre. Celui qui reçoit l'aumône a une dette qu'il ne peut acquitter. Les pauvres ou les victimes, avec qui on ne partage rien et que l'on couvre de dons anonymes, peuvent y perdre leur dignité en se voyant dénier leur capacité à rendre. Pour certains même, le don caritatif reste colonial, continuant à affirmer la supériorité des uns sur les autres.

Don et reconnaissance

Le don n'est pas à rejeter, il est fondamentalement nécessaire, mais à condition d'avoir conscience de son ambivalence, de s'interroger sur la position de celui qui reçoit et de chercher le point d'équilibre entre reconnaissance de soi et reconnaissance d'autrui. À travers les rites liés au don, ce que l'on a découvert, c'est l'obligation universelle du contre-don : la nécessité fondamentale pour chacun de rendre à hauteur de ce qu'il a reçu. Le don véritable est

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

donc aussi éloigné du sacrifice qui écrase que de la charité qui méprise, il laisse à l'autre la possibilité de redonner pour affirmer sa dignité et son appartenance à la communauté des humains.

Don ou redistribution ?

De même que la bienfaisance a pu être critiquée car elle semblait servir à faire oublier l'inégalité fondamentale des sociétés, la solidarité déployée au niveau international fait problème quand elle n'interroge pas le fondement des inégalités Nord/Sud. Pour sortir de l'ambivalence du don, il peut être utile de se demander d'où proviennent les biens donnés et ce qui fait que certains ont le pouvoir de donner. Pour que chacun soit mis en position de donner, il faut que les biens soient équitablement répartis et les richesses redistribuées. Être généreux ne dispense pas de réclamer la justice. Si certains ne peuvent vivre de leur travail, si l'organisation politique et commerciale internationale ne cesse de fragiliser les uns et de renforcer les autres, donner peut-il encore avoir un sens ? « Une dette, une plaie et le feu ne doivent pas s'éterniser », dit un proverbe indien.

Du don au partenariat

Les échecs générés par des projets inadaptés aux réalités locales, l'expérience et la remise en cause de certaines certitudes ont beaucoup modifié les relations entre associations du Nord et du Sud depuis trente ans. De nombreuses associations ont compris que les populations restent les mieux placées pour savoir ce qui leur est nécessaire. Elles sont donc passées d'une certaine forme d'assistanat à la coresponsabilité et à la réciprocité. Le partenariat se construit sur la confiance réciproque, qui suppose du temps pour se mettre en place, la transparence, notamment financière, et l'information mutuelle, la connaissance de ce que chacun peut apporter (compétences, moyens…), l'engagement dans la durée et des engagements mutuels et des responsabilités claires se traduisant dans une charte ou un contrat.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Partir des initiatives locales

Même dans les situations d'urgence, il existe sur le terrain une société civile qui organise les premiers secours et continue à agir après le départ des associations étrangères. Sa connaissance du terrain est irremplaçable, et il est illégitime et inefficace de prétendre agir sa place. « Les associations étrangères d'urgence mettent trop souvent en place leurs propres programmes comme si elles débarquaient en terrain vierge. Les acteurs locaux souhaiteraient, quant à eux, que les organisations étrangères appuient les initiatives et structurations en cours. » De même pour les actions de développement ou de lutte contre la pauvreté, les premiers acteurs sont les acteurs locaux qu'il ne s'agit pas de remplacer mais de soutenir.

Un comble ! Certaines victimes de catastrophes ont été utilisées comme « sous-traitants » par des ONG étrangères. En Indonésie, la Fédération nationale des mouvements paysans a ainsi dénoncé le fait que les populations « bénéficiaires » de l'aide n'ont été « associées aux activités de reconstruction qu'en tant que main-d'œuvre d'exécution ».

Tisser des liens

Trop souvent, le don intervient avant que les gens aient pris le temps de se connaître, de se comprendre. Seul un « travailler-ensemble » sur un pied d'égalité peut aboutir à une véritable relation et permettre une solidarité efficace. Cela suppose de se défaire de ses présupposés, d'être à l'écoute, mais aussi de mettre en place des règles à respecter des deux côtés. Les ONG de la première génération (celles qui ont vu le jour dans les années 1960) ont progressivement compris que c'était aux populations du tiers monde de s'organiser elles-mêmes pour concevoir et réaliser leurs propres projets.

Définir les priorités en commun

Les projets établis de l'extérieur sont en général le reflet des priorités de celui qui donne et non de celui qui reçoit. Le partenariat suppose de collaborer dès la définition des priorités. « Je me suis dit que, pour démarrer des actions dans les villages, il

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

ne fallait pas y aller avec des programmes préétablis. Non ! Ces programmes-là n'intéressent pas les populations parce qu'ils ne touchent pas leurs priorités. C'est pour cela que [l'organisation à laquelle appartient celui qui parle] part des situations vécues par les gens, et pas de leurs besoins [supposés]. On chemine avec eux et au fur et à mesure qu'ils trouvent nécessaire de participer à un programme d'alphabétisation ou de gestion, alors seulement nous intervenons » (Voisins mondiaux, Mali).

> Une opération ratée : « J'ai été récemment en contact avec une association, Afrique Tandem, composée de jeunes nés de Maliens résidant en France. Ils souhaitaient faire parvenir des livres aux élèves maliens. Ils avaient fait du porte-à-porte en France : les gens sont allés chercher dans leur grenier et ont donné, souvent de bon cœur, des livres, parce qu'on a leur dit "les enfants du Mali n'ont pas de livres". Ils avaient ainsi collecté plusieurs milliers de livres et les ont envoyés au Mali. Ils ont pris contact avec moi lorsque ces livres étaient en transit, à Bamako, parce qu'ils n'avaient plus d'argent pour financer les frais de douane. […] Dans un premier temps, j'avais décidé de ne pas m'impliquer dans cette opération, n'ayant pas été consulté à l'origine du projet. […] Je n'ai pas voulu décourager ces jeunes, et j'ai même eu une séance de travail avec leur responsable à Paris. Je l'ai fait par humanisme, parce qu'en réalité, ce n'était pas une opération réussie » (Modibo Bah).

Partager les responsabilités

La commune d'Essakane, habitée par des nomades touaregs, a signé un contrat pour la construction d'un puits, équipé d'une pompe qui fonctionne avec un panneau solaire. Le village a été associé à chaque étape, de la prise de décision à l'exploitation. Même le financement du forage est partagé. Une partie est prise en charge par la commune et les familles : cela permet d'assurer la maîtrise du projet par les premiers intéressés. Ce type de coopération est de plus en plus prisé. L'association Eau vive qui développe l'accès à l'eau dans des villages sahéliens n'intervient que lorsque les villageois contribuent financièrement au projet et assument des responsabilités essentielles, comme le choix de l'entreprise, car, à terme, ils doivent prendre seuls en charge l'entretien de ce puits. Une façon de reconnaître la capacité des autres à se prendre en charge.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

« Si on part des initiatives déjà en cours et menées par les femmes elles-mêmes, je crois que ça ne peut que favoriser et contribuer à améliorer leur dynamique » (Joséphine Ndione, Sénégal).

Évaluer

Un véritable partenariat suppose du temps passé à évaluer la qualité du projet pour le faire évoluer si nécessaire. Il suppose également le respect, par chacun, des engagements pris. Une relation de partenariat nécessite donc que du temps soit consacré à discuter, négocier, débattre.

« Chacun des partenaires assume le suivi de ses propres activités, et l'autre respecte cette autonomie, à condition que les résultats des deux contrôles soient disponibles et transparents » (Bernard J. Lecomte).

Partager les objectifs

« On doit accepter d'instaurer un dialogue fréquent, permanent, de s'asseoir à chaque fois que c'est nécessaire » (M^me^ Ndeye Sarr). Le partenariat est une association en vue de mener une action commune. Il ne prétend pas se substituer aux initiatives locales et se propose au contraire de les appuyer. Il s'inscrit dans une conception de la solidarité internationale qui vise à renforcer la participation des sociétés civiles, pour obtenir une amélioration de leurs conditions de vie, mais aussi à transformer leurs sociétés pour plus de justice sociale et de respect de leur environnement. Une lutte que chaque citoyen doit mener sur son propre terrain, au Nord comme au Sud, pour construire un monde plus équitable et plus harmonieux.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

LES RESSORTS DE L'ACTION (ÉLÉMENTS D'UNE THÉORIE ANTI-UTILITARISTE DE L'ACTION II)

Alain Caillé

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2008/1 n° 31 | pages 365 à 396

ISSN 1247-4819
ISBN 9782707154910

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-1-page-365.htm

Pour citer cet article :

Alain Caillé, « Les ressorts de l'action (Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II) », *Revue du MAUSS* 2008/1 (n° 31), p. 365-396.
DOI 10.3917/rdm.031.0365

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Les ressorts de l'action

(Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II)

Alain Caillé

Pour qui entend dépasser une bonne fois pour toutes l'axiomatique utilitariste de l'intérêt, le plus important, et le plus difficile à la fois, est de rompre avec le monisme qui l'anime. Aussi longtemps qu'on persistera à rechercher *le* mobile ultime de l'action, on sera nécessairement reconduit à une forme ou une autre de théorie de l'intérêt souverain. Mais on ne peut pas se résoudre non plus à une solution empiriste paresseuse qui laisserait entendre qu'il existe autant de mobiles de l'action que de situations ou d'individus divers. Nous avons besoin d'une carte ou d'une boussole conceptuelle qui nous permette de nous repérer, même grossièrement, dans l'inextricable fouillis et enchevêtrement des motivations concrètes de l'action. C'est dans cet esprit que nous avons ébauché précédemment une typologie de l'action à quatre pôles – appelons-les l'intérêt pour soi et l'intérêt pour autrui (aimance), d'une part, l'obligation et la liberté-créativité de l'autre – que nous avons assimilés métaphoriquement à quatre points cardinaux. Mais il s'est davantage agi jusqu'à présent de tenter de dresser une carte de l'action que d'élaborer ce qui en serait à proprement parler une théorie. Savoir que tel pays se trouve au nord de tel autre, que telle région, située plus à l'ouest, en jouxte une autre mieux connue, ou même affirmer que la terre tourne dans tel ou tel sens (le sens du don, par exemple, en ce qui nous concerne ici) ne nous dit rien sur la géologie des paysages, la manière dont ils se sont formés, et moins encore sur ce qui pousse les voyageurs à entreprendre tel voyage plutôt que tel autre et en suivant quel trajet. Par ailleurs,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

nous nous sommes constamment heurté à la difficulté que ces pôles sont étroitement enchevêtrés en pratique, quand ils ne s'inversent pas, si bien que ce qui pouvait sembler être au nord (du côté de l'obligation) est peut-être en fait ou peut se retrouver du côté du sud, le nord du sud, ou le nord-est, etc. Il nous est donc apparu à plusieurs reprises que, pour arrimer notre typologie de l'action à quelque chose d'un peu solide, pour ne pas perdre le nord, il nous fallait interroger plus avant la texture spécifique de chacun des quatre registres de l'action. Ou encore, après avoir repéré les pôles de l'action en quelque sorte en surface, de l'extérieur, d'en haut, il est maintenant nécessaire de creuser un peu, d'opérer des carottages pour nous donner une idée de ce qui se cache sous cette surface et revenir, muni de notre boussole, sur les éternels débats qui opposent théoriciens de l'égoïsme et apôtres de l'altruisme, champions du déterminisme ou hérauts de la liberté.

Méfions-nous toutefois d'un possible souci de profondeur mal placé. Comme les infinis chez Hegel, il y a en effet deux types d'approfondissement, le bon et le mauvais. Mauvais parce que sans fin, interminable et sans solution, est le questionnement sur *le* déterminant ultime et supposé unique de l'action : l'intérêt (souverain), le désir, la liberté, la nécessité, etc. Ou encore : l'homme est-il libre ou, au contraire, déterminé ? Voué au libre ou au serf arbitre ? égoïste ou altruiste ? etc. La visée première de notre théorie tétradimensionnelle de l'action, sa raison d'être, est précisément de trouver une manière de sortir de ces antinomies. Disons qu'il est toujours possible de s'y complaire si on le souhaite, mais qu'elles ne seraient de toute évidence solubles que du point de vue d'un savoir absolu, du point de vue de Dieu qui nous est par hypothèse inaccessible. En revanche, une fois qu'on a isolé des pôles irréductibles de l'action tout en faisant droit à leur réversibilité et à leur compénétration, comme nous l'avons fait ici, il devient légitime et nécessaire de tenter de spécifier la teneur et la consistance propre de chacun d'entre eux.

Tout un ensemble de découvertes récentes en éthologie et en neurobiologie permettent sur tous ces points de faire avancer la discussion philosophique ou sociologique de manière sans doute décisive. Puissamment éclairante en tout cas. L'intérêt premier (si l'on peut dire) qu'il y a à s'appuyer sur elles et à en signaler ici quelques éléments saillants est qu'elles permettent de battre en brèche en le subvertissant radicalement le naturalisme mi-impli-

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

cite mi-explicite sur lequel fait fond l'axiomatique de l'intérêt. Si l'intérêt est souverain et mène le monde, soutient l'axiomatique de l'intérêt, si partout c'est la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur qui commandent l'action comme l'affirme l'utilitarisme, c'est en définitive parce que telle est la loi de la nature. Le grand livre de Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, débute ainsi par cette déclaration : « La nature a placé l'humanité sous l'empire de deux souverains maîtres, la souffrance et le plaisir » [Bentham, 1970, p. 1]. Or la nature que font apparaître ces découvertes éthologiques, mais aussi biologiques ou psychologiques, n'a plus rien à voir avec la nature qui semblait fonder l'axiomatique de l'intérêt, l'utilitarisme et l'*Homo œconomicus*. Elle est toute pétrie de culture. Demandons-nous comment ces découvertes permettent de reprendre à nouveaux frais la discussion sur la force respective de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui, de l'obligation et de la liberté[1].

Intérêt pour soi, aimance, sympathie et empathie

Au cœur de l'intérêt pour soi. Égoïsme et struggle for life

Que la violence, la haine, l'intérêt pour soi, le désir d'accaparement soient partout et constamment présents dans l'espèce humaine, de manière déclarée ou larvée, est-il besoin de le rappeler ? Nul n'ignore que le monde animal de son côté est le lieu du *struggle for life*. Il faut tuer et manger pour vivre. Encore l'éthologie la plus

1. On sera sans doute surpris, voire choqué, que nous nous appuyions si fortement ici sur l'éthologie et si peu sur l'ethnologie. N'est-ce pas faire bien peu de cas de la différence entre monde animal et monde humain et courir le risque d'un réductionnisme pire encore que celui que nous dénonçons dans l'utilitarisme ? À cette objection, la réponse principale est que la spécificité du monde humain tient précisément à la démultiplication des possibilités de diversité et de choix culturel qu'ouvre le langage, si bien que toute illustration ethnologique particulière de telle ou telle proposition théorique générale risque de paraître particulièrement arbitraire au regard du nombre immense des autres exemples possibles. Pourquoi celui-ci plutôt que celui-là ? On ne fera donc référence ici à une ou deux occurrences ethnologiques que dans la seule mesure où elles font apparaître ce qu'on ne voit pas assez bien avec l'éthologie. On fera par ailleurs l'hypothèse raisonnable que tout ce qui atteste de l'irréductibilité de l'action au seul intérêt pour soi dans le monde animal est *a fortiori* vrai pour le monde humain.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

populaire d'après-guerre, celle de Konrad Lorenz, limitait-elle l'agressivité animale à ses composantes utilitaires et fonctionnelles. Seul l'homme, à l'en croire, tue d'autres membres de son espèce, les animaux se bornant au meurtre interspécifique et se refusant à tuer leurs semblables. Lors de ses premières observations, la primatologue Jane Goodall décrivait un chimpanzé solitaire et pacifique. Puis, le climat a changé pour finalement aboutir à noircir considérablement le tableau du monde animal à son tour. Frans de Waal écrit ainsi que « les observations pratiquées depuis, non seulement sur les chimpanzés mais sur les hyènes, les lions, les langoures [petits singes asiatiques] et une longue liste d'autres animaux ont montré clairement que tuer un membre de sa propre espèce est une réalité, peu fréquente certes, mais largement répandue[2] ». Ce qui est très répandu, en effet, par exemple, chez les lions ou les hippopotames, c'est la pratique qui consiste pour les mâles, après avoir tué ou évincé un rival auprès d'une femelle, à tuer ses enfants en bas âge. « La disparition de la progéniture, écrit Franck Cézilly, modifie le cycle hormonal de la femelle qui se retrouve de nouveau en chaleur. Le mâle peut alors se reproduire plus rapidement sans attendre le sevrage des jeunes » [Cézilly, 2007, p. 4].

La mention de ces pratiques a longtemps constitué un des arguments de choc à l'appui des thèses néodarwiniennes de la sociobiologie d'Edward O. Wilson et de la théorie du gène égoïste de Richard Dawkins. Dans cette perspective, le but premier des animaux serait de maximiser les chances de reproduction de leur patrimoine génétique. Les conduites apparemment « altruistes » de ceux qui sacrifient leur vie pour défendre le groupe des attaques d'un prédateur, ou qui – comme les ouvrières d'une ruche – concèdent le monopole de la sexualité et de la reproduction à une femelle ou à un couple dominants, s'expliquent par leur proximité génétique avec le groupe ou avec les dominants. « La théorie de la sélection de la parentèle prédit que les comportements altruistes ne peuvent

2. Frans de Waal [2005, p. 39]. On se repose beaucoup ici sur cet ouvrage, aux harmoniques étonnamment proches de celles de l'*Essai sur le don d*e Marcel Mauss, qui synthétise ses livres précédents et qui nous semble constituer un guide suffisamment sûr à travers l'énorme jungle de la littérature zoologique, éthologique et biologique. Outre le très utile hors-série de *Sciences et avenir* sur « L'incroyable socialité des animaux » [2007], on se reportera également au dossier de *Sciences humaines* sur « L'origine des sociétés » [2008].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

apparaître et se maintenir qu'entre apparentés, et que la probabilité […] sera d'autant plus grande que la parenté sera élevée entre l'altruiste et le bénéficiaire » [Aron et Fournier, 2007, p. 47].

Indépendamment de cette lignée de pensée sociobiologiste et néodarwinienne, toute une série d'exemples très spectaculaires attestent de l'omniprésence du calcul d'intérêt dans le monde animal, qu'il s'agisse d'obtenir de la nourriture, des faveurs sexuelles ou le pouvoir. La ruse, la dissimulation et la tromperie y sont plus que répandues. La seule question qui se pose à ce sujet n'est pas de savoir si calcul il y a (du genre : « si je fais ceci, alors il pensera cela, et je pourrai en profiter »), mais dans quelle mesure il est instinctif, mécanique (ou chimique), appris, ou dans quelle mesure, au contraire, il témoigne d'une véritable capacité de raisonnement[3]. Certains animaux, se demande-t-on, disposent-ils d'une « théorie de l'esprit », autrement dit de la capacité à devenir conscient de ce que l'autre désire, croit ou ressent ? Non, ou guère, répondent la majorité des spécialistes[4]. Pour Frans de Waal au contraire, assez ironique sur « l'industrie des théories de l'esprit » [2005, p. 228], il est évident que « les chimpanzés savent que l'autre sait, et [qu']ils utilisent cette information à leur profit » [*ibid*., p. 229]. « Lors des moments chargés d'intense émotion, ajoute-t-il, les grands singes peuvent se mettre dans la peau d'autrui » [*ibid*., p. 233]. Cette capacité à identifier les états émotionnels de l'autre semble toutefois limitée aux singes anthropoïdes, aux éléphants et aux dauphins. Les petits singes, par exemple, « ne rassurent pas leurs propres petits qui se sont fait mordre ». Par où passe et où se joue la différence ?

3. Pour ce qui est des capacités de calcul des animaux au sens mathématique, qu'on croyait à peu près nulles jusqu'à peu, des résultats récents et spectaculaires nous convainquent du contraire. Certains chimpanzés élevés en liberté réussirent infiniment mieux à ordonner des nombres en série que des étudiants même entraînés. Et leurs capacités intellectuelles de coordination, leur maîtrise de la théorie de l'esprit sont tout bonnement sidérantes. *Cf.* Christopher et Hedwige Boesch [2000, cité par de Pracontal, 2008, p. 88-89]. Quant aux capacités d'anticiper les réactions de sa proie ou de ses complices, de simuler et de ruser, on ne sait plus par où commencer la liste des exemples.

4. La philosophe Joëlle Proust écrit ainsi : « Il s'est avéré dans les années 1990 que les grands primates n'avaient accès ni à la tromperie stratégique ni à l'attribution de croyances fausses […]. S'ils font semblant d'ignorer quelque chose, s'ils ne manifestent pas publiquement leur plaisir, c'est parce qu'ils ont appris à se comporter ainsi pour atteindre le but recherché (manger seul, copuler tranquillement), sans raisonner pour autant sur des états psychologiques » [Proust, 2007, p. 52].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Sans doute par le fait que grands singes, et peut-être aussi dauphins et éléphants, ont une plus grande conscience de soi que les autres animaux et sont « les seuls primates, nous exceptés, à reconnaître leur image » [*ibid.*]. Insistons tout de suite sur ce thème important : la capacité à se mettre à la place de l'autre passe par la conscience de soi. Il n'y a donc pas nécessairement opposition, mais au contraire complémentarité entre rapport de soi à soi et ouverture à l'altérité, entre intérêt pour soi et intérêt pour autrui[5].

Malgré son opposition déclarée à la sociobiologie et à la théorie du gène égoïste, certains propos de Frans de Waal ne laissent planer aucun doute sur la force qu'il attribue au mobile de l'intérêt et sur sa nature. « Tout dans l'évolution, écrit-il, se ramène au bout du compte au succès reproducteur. Un mâle augmentera sa progéniture en s'accouplant avec de nombreuses femelles » [*ibid.*, p. 64]. « Lorsqu'on regarde, ajoute-t-il, les canines surdimensionnées d'un babouin mâle ou la masse et les muscles d'un gorille mâle, on voit des machines de combat qui se sont développées au fil de l'évolution pour vaincre des rivaux en quête de la seule monnaie reconnue par la sélection naturelle : la production des petits. Pour les mâles, c'est le jeu du tout ou rien ; le rang détermine qui disséminera sa semence et qui ne sèmera rien du tout. C'est pourquoi les mâles sont bâtis pour se battre avec une propension à chercher les faiblesses du concurrent et une certaine cécité face au danger » [*ibid.*, p. 65]. Chez eux, le pouvoir fonctionne comme un aphrodisiaque et la rivalité peut même être recherchée pour elle-même[6]. Les femelles,

5. Ainsi, dans un tout autre champ, Michel Terestchenko [2005] montre comment ceux pour qui entrer dans le bien – sauver par exemple des Juifs au péril de leur vie – va de soi ont un moi fort.

6. Sur l'agressivité des chimpanzés mâles et leur propension non seulement à tuer, mais aussi à violer et torturer, *cf.* Richard Wrangham et Dale Peterson [1996]. La violence et l'agressivité sont-elles spécifiquement masculines ? Les analyses de F. de Waal confirment que les femelles tendent en effet à préserver la paix et l'harmonie, ce qui protège leurs enfants. Mais le propos est à nuancer. La différence entre amitié et inimitié est beaucoup moins forte chez les hommes que chez les femmes [*ibid.*, p. 190]. L'efficacité pacifique des femmes, écrit-il, « réside plutôt dans leur prévention des conflits et dans leur répulsion pour la violence. Mais elles ne brillent pas nécessairement par leur art de dissiper les tensions une fois que celles-ci ont surgi. Ce domaine est en réalité un point fort masculin » [*ibid.*, p. 191]. En cas d'altercation, les femelles se réconcilient rarement et « elles peuvent se montrer incroyablement sournoises et calculatrices. Les offres fallacieuses de réconciliation en offrent un bon exemple » [*ibid.*, p. 192], ce qui ne se produit jamais entre mâles « parce qu'ils

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

en revanche, ne visent pas à multiplier les partenaires, ce qui ne leur rapporterait rien. Elles privilégient la qualité et échangent volontiers des faveurs sexuelles pour la nourriture ou les épouillages que lui offre le mâle[7]. « Les mâles, écrit F. de Waal, recherchent le sexe, les femelles la nourriture » [*ibid.*, p. 244].

Les choses sont donc claires : les animaux, pas plus que les humains, ne sont des enfants de chœur. Violence et calcul sont toujours et partout au service de l'intérêt pour soi qui peut s'analyser en deux composantes premières : le souci de la conservation de soi – de persévérer dans son être, que ce soit dans l'immédiat, par la survie et l'entretien du corps propre, ou à l'avenir à travers sa descendance – et le souci de l'affirmation de soi. Ces deux modalités de l'intérêt pour soi se déclinent à leur tour selon deux registres principaux. En clé d'avoir, *i.e.* en termes de possession des moyens de la survie et de l'expansion de la vie biologique, ou encore en termes d'amour de soi, la satisfaction de l'intérêt peut être pacifique (par le travail) ou violente (par la guerre et la razzia). En clé d'être, *i.e.* en termes de satisfaction des images de soi, ou encore en termes d'amour-propre, la satisfaction de l'intérêt, là encore, peut être pacifique (par la concurrence et la rivalité réglée, l'*agôn* et le jeu) ou violente.

Mais à en rester à ces brèves indications, en elles-mêmes parlantes et convaincantes quant à la puissance de l'intérêt pour soi, on ne rendrait compte que d'une partie de la réalité.

Aimance, sympathie et empathie. Quelques données empiriques

Une réalité qui se déploie tout aussi clairement de l'autre côté. Pour le dire tout d'abord en restant sur le versant de l'intérêt, mais

---

signalent ouvertement leur hostilité et leur désaccord, et que les affaires sont toujours tirées au clair d'une façon ou d'une autre » [*ibid.*, p. 193]. En conclusion, « les femmes maintiennent la paix, les hommes la font » [*ibid.*, p. 197].

7. Un chercheur de l'université Nanyang de Singapour, Michale Gumert, après avoir observé une cinquantaine de macaques indonésiens durant vingt mois, a pu montrer que les femelles qui s'accouplent habituellement 1,5 fois par heure font monter cette fréquence à 3,5 fois par heure lorsqu'elles se sont fait épouiller par un mâle. Il relate son expérience dans un article de *New Scientist* [2008] cité dans *Libération* du 3 janvier 2008.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

décentré, observons que les stratégies animales ne sont efficaces que pour autant que le chasseur sait se mettre à la place de sa proie, ou que la proie ne peut survivre qu'en anticipant le comportement de son prédateur. Dans ce jeu fatal, le chat *est* la souris, mais la souris *est* aussi le chat. Par ailleurs, symétriquement à la violence et à l'agressivité, au *struggle for life*, s'opposent à l'inverse, et pour en rester toujours au monde animal, toute une gamme de pratiques de coopération, d'entraide et même de pitié. Rassemblons, pour commencer, quelques données empiriques qui illustrent ces divers plans.

Frans de Waal fait démarrer son beau livre, *Le Singe en nous*, par cette prise de position, à la fois ferme et éclairante : « On nous dit que nous avons des gènes égoïstes, que la bonté de l'homme est une imposture, et que nous nous conformons à la morale dans le seul but d'impressionner autrui. Mais si tous ces gens ne visent que leur seul intérêt, pourquoi un nouveau-né d'un jour pleure-t-il lorsqu'il en entend un autre pleurer ? C'est là que commence l'empathie. […] Une chose est sûre : un nouveau-né ne cherche pas à impressionner qui que ce soit. Nous naissons avec des pulsions qui nous portent vers les autres et qui nous amènent plus tard à nous soucier d'eux » [*ibid.*, p. 12]. Et il reprend à son compte la définition selon lui « la plus inaltérable de l'empathie », celle d'Adam Smith : « se mettre en imagination à la place de la victime[8] » [*ibid.*, p. 13]. L'exemple d'empathie le plus spectaculaire donné par F. de Waal est celui d'une femelle bonobo, Kuni, qui voyant un étourneau heurter la vitre de son enclos au zoo de Twycross (Royaume-Uni) remit avec douceur sur ses pattes l'oiseau assommé, puis le porta au sommet d'un arbre, lui déplia les ailes pour le lancer comme un petit avion, et enfin, après l'échec de son envol et sa chute dans un fossé rempli d'eau, le veilla longuement jusqu'à ce qu'il parvienne enfin à s'envoler de lui-même. Si l'on met à part le cas mythologique de la louve qui a allaité Romulus et Rémus, l'histoire de Kuni est sans doute l'exemple connu le plus extrême d'empathie animale. Il témoigne du fait que ce que les philosophes écossais Hume et Smith attribuaient en propre à l'homme, la sympathie et

8. Dans « Trente thèses pour une gauche nouvelle » [1997], j'avais proposé de définir la gauche par la capacité à raisonner du point de vue des victimes. À suivre la logique de cette définition de l'empathie, il conviendrait donc de définir la gauche par l'empathie.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

un sens moral (comparable aux cinq sens), est déjà présent dans le règne animal[9]. Il est assez tentant d'en faire le parfait symétrique des pratiques de meurtre sur les nouveau-nés de ses rivaux que nous signalions tout à l'heure. Compassion interspécifique *versus* meurtre intraspécifique. Chacun de ces cas illustre le pôle extrême des deux champs opposés de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui. Au sein de ce second champ, on constate l'existence de tout un dégradé de possibles, allant de l'empathie à la simple réciprocité positive, en passant par toutes les pratiques de la coopération et de l'entraide.

Empathie et compassion. – Chez un groupe de macaques rhésus, qui habituellement sanctionnent pourtant impitoyablement toute infraction à leurs règles strictes, la jeune Azalea, plus ou moins trisomique, pouvait se livrer aux pratiques les plus improbables – comme menacer le mâle alpha – sans encourir aucune sanction. Dans un autre groupe de macaques, Mozu, handicapée, sans pieds ni mains, pouvant à peine marcher et moins encore grimper aux arbres, vécut pourtant jusqu'à un âge avancé et eut même cinq enfants [*ibid*., p. 273]. La relation d'attachement est si forte chez les gorilles qu'une jeune autiste américaine, atteinte du syndrome d'Arsperger, ne trouva la paix intérieure qu'en s'occupant d'eux et en vivant donc d'une certaine façon avec eux. « Le puissant dos argenté de la colonie, Congo, écrit F. de Waal, se montrait particulièrement

9. Mais ils avaient été précédés depuis bien longtemps par un disciple de Confucius, Mencius (372-289 avant Jésus-Christ) qui écrivait : « Si des hommes voient brusquement un enfant qui va tomber dans un puits, ils ressentiront tous, sans exception, un sentiment d'alarme et de détresse. Et ceci, non pas en vue de se gagner les faveurs des parents de l'enfant ou de s'attirer les louanges de leurs voisins et amis, ou d'éviter le discrédit qui s'attacherait à leur réputation s'ils demeuraient indifférents. De cela nous pouvons conclure que le sentiment de commisération est essentiel à l'homme » [cité par de Waal, *ibid*., p. 241]. Ce même passage a été longuement commenté il y a une dizaine d'années par François Jullien dans *Un sage est sans idées* [1998], qui voulait y voir la marque de l'irréductible spécificité, non ou anti-utilitariste, de la pensée chinoise en opposition à la pensée occidentale. Mais on pourrait aussi bien prendre, au contraire, des passages du *Tao du prince* de Han Fei Tse pour y montrer que les Chinois sont encore plus utilitaristes que les Occidentaux. Ou, symétriquement, citer certains passages d'Adam Smith, surtout dans *La Richesse des nations*, pour y voir la quintessence de l'utilitarisme, et d'autres, notamment dans *Théorie des sentiments moraux,* pour y voir la quintessence de l'anti-utilitarisme. Dialectisons, dialectisons donc !

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

sensible et réconfortant, réagissant directement aux [à ses] signes de détresse. Ce qui n'a rien d'étonnant car le gorille mâle, malgré sa réputation de féroce King-Kong, est un protecteur-né […] le gorille qui charge est prêt à mourir pour sa famille » [*ibid.*, p. 274-275]. En 2004, un labrador noir voyant son meilleur ami, un jeune garçon, menacé par un serpent à sonnette, s'interposa pour éviter qu'il ne soit mordu et mourut à sa place.

Apparemment, certains animaux sont nettement plus enclins à la compassion que les humains mobilisés dans la célèbre expérience de S. Milgram relatée dans *Soumission à l'autorité*. C'est ainsi que des rats susceptibles d'obtenir de la nourriture à condition d'activer un levier qui inflige des décharges électriques au rat voisin cessent d'appuyer dessus quand ils constatent la douleur ressentie par ce dernier. Des petits singes s'apercevant qu'ils avaient fait subir une douleur à des congénères tombaient dans l'abattement et « se laissaient littéralement mourir de faim pour éviter d'en faire souffrir d'autres » [de Waal, 2005, p. 236]. Dans un autre ordre d'idées, une étude a montré comment des chimpanzés blessés par des léopards dans un parc national de Côte-d'Ivoire ont vu leurs compagnons nettoyer leurs plaies en léchant le sang, en ôtant la terre précautionneusement et en écartant les mouches [*ibid.*, p. 272].

Coopération. – À un degré d'intensité moindre de l'intérêt pour autrui, on trouve les innombrables pratiques de coopération et d'entraide, notamment dans la chasse, dans la collecte de nourriture ou dans la reproduction. Les plus spectaculaires sont sans doute en un sens celles, bien connues, des insectes sociaux – abeilles, fourmis, termites, etc. Mais il est difficile d'y voir une part d'intentionnalité et de liberté. Bornons-nous donc au cas des vertébrés et des mammifères. On constate ainsi que les loups ne sont nullement des loups pour les loups. S'ils n'ignorent ni la compétition ni la hiérarchie, ils parviennent pourtant à triompher de proies plus grosses qu'eux (caribous, élans, etc.) grâce à un travail d'équipe. C'est ainsi qu'au retour de la chasse ils régurgitent de la viande pour les mères allaitantes, les jeunes ou les malades. Loyauté et confiance s'imposent. Chez les vampires du Costa Rica, on a observé qu'un individu qui rentre bredouille après une seconde nuit de chasse et qui n'y survivrait pas peut s'approcher d'une compagne et quémander de la nourriture que l'autre lui

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

régurgite[10]. Deux mâles manakins (espèce de petit oiseau d'Amérique centrale) sans lien de parenté peuvent unir leurs efforts de chant pour la parade nuptiale en chantant de manière absolument synchrone, chacun laissant la place à l'autre pour passer à l'acte [*ibid.*]. En dehors des humains, les chimpanzés et les capucins sont les champions du partage non limité à la famille. Tous « sont friands de viande, chassent en groupe et se répartissent le butin même entre mâles adultes » [de Waal, 2005, p. 248].

Réciprocité, don et justice. – On est ici aux frontières du partage et de la réciprocité, autrement dit du don/contre-don, de ce que Mauss appelait tantôt le don-échange, tantôt l'échange-don. F. de Waal tire de ses longues études sur les chimpanzés la conclusion que la règle générale, le viatique que Confucius proposait pour organiser toute une existence humaine, vaut aussi pour l'existence de chimpanzé. Ce viatique, c'est la réciprocité [*ibid.*, p. 245]. Il écrit ainsi : « Après avoir analysé des milliers d'alliances en vertu desquelles les individus s'appuient mutuellement lors d'affrontements, nous en avons conclu que les chimpanzés témoignent d'un degré élevé de réciprocité. Autrement dit, qu'ils soutiennent ceux qui leur rendent la pareille » [*ibid.*, p. 246]. Les mâles favorisent leurs compagnons de chasse au moment de la répartition du gibier, et même le mâle alpha peut rester sans rien s'il n'a pas participé à la chasse [*ibid.*, p. 247].

Il est à ce propos intéressant d'observer les limites du pouvoir du dominant, liées à un certain sens de la justice, lui-même fondé sur un certain sens de la propriété. On vient de voir que même le mâle le plus fort ne peut pas revendiquer d'avoir sa part d'une richesse à l'obtention de laquelle il n'a pas participé, sous peine de voir le groupe entier se retourner contre lui. De même, on connaît l'importance du *pecking order* dans les sociétés animales. Les plus forts, ceux qui ont le statut le plus élevé, mangent en premier. Si, chez les chimpanzés, une femelle de rang subalterne voit le mâle dominant s'approcher de la nourriture en même temps qu'elle, elle n'y touchera pas. « Mais si elle arrive la première et pose la main dessus, observe F. de Waal, c'est à elle. » De même, Jane Goodall a souvent constaté, à sa stupéfaction, « que [le] mâle dominant

10. Luc-Alain Giraldeau [2007, p. 23].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

devait mendier sa part » [*ibid.*, p. 249]. De nombreuses observations attestent que, comme le pensent, pour des raisons symétriques, à la fois Bourdieu d'une part, Mauss et le MAUSS de l'autre, il est intéressant d'être désintéressé, ou encore que la générosité paie. May, guenon chimpanzé subalterne, n'hésite pas à donner des branchages à ceux qui quémandent (après, il est vrai, s'être réservée la meilleure part, *i.e.* les mûres et les sassafras). Georgia, dans la même position sociale, est effroyablement radine. Dès que May réclame, on lui donne aussitôt, tandis que Georgia doit solliciter plus longtemps que tout le monde [*ibid.*, p. 250]. De manière plus générale, ceux qui ont épouillé longtemps le donateur potentiel ont infiniment plus de chance de recevoir que ceux qui ne l'ont pas fait [*ibid.*].

Le point crucial à noter est que cette réciprocité, de même que le circuit des dons et des contre-dons décrit par Marcel Mauss, ne se joue nullement dans la seule instantanéité et peut au contraire s'inscrire dans la longue durée. Les chimpanzés comme les éléphants – dont la mémoire est proverbiale – « sont capables de garder plus de dix ans le souvenir d'un visage et de se remémorer des faits passés » [*ibid.*, p. 251]. « Les zoos, nous dit F. de Waal, abondent en exemples d'animaux rancuniers […] tout étudiant ou gardien travaillant pour la première fois avec des grands singes doit savoir qu'il n'obtiendra rien en les harcelant ou en les insultant. Le singe se souvient, et il prendra tout son temps pour se venger » [*ibid.*, p. 257]. Comme les éléphants, on le sait. Qu'on le veuille ou non, ce sens simiesque de la réciprocité, partagé au moins aussi par les dauphins et les éléphants, semble étroitement lié à un sens premier de la justice. Une expérience intéressante montre, par exemple, comment des singes capucins à qui on permet d'obtenir une tranche de concombre s'ils acceptent de prendre un jeton et de le donner en échange du concombre[11], font tout simplement la grève sur le tas (« halte, on ne joue plus », semblent-ils dire) si l'expérimentateur commence à offrir arbitrairement à certains des grains de raisin, encore plus désirés pourtant que les concombres.

Les questions soulevées par ces exemples de réciprocité sont de trois ordres : 1° quelle part faut-il ici attribuer à l'instinct, quelle

11. F. de Waal note que « les singes n'ont aucune difficulté à apprendre la règle du jeu puisqu'il leur est tout naturel de donner et de recevoir » [*ibid.*, p. 261].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

autre à l'intentionnalité plus ou moins consciente ? 2° Dans le monde animal, comme dans le monde humain, quelle part de cette dynamique de la réciprocité faut-il interpréter en termes d'échange ou de donnant-donnant, et quelle part en termes de don proprement dit ? 3° Enfin, comment s'articulent la réciprocité positive, l'échange de bienfaits, et la réciprocité négative, l'échange de coups et de méfaits ? On reviendra sur le premier point plus tard. Sur le deuxième, il serait tentant de rabattre le donnant-donnant animal sur une pure et simple logique d'échange strictement intéressé, et d'autant plus tentant qu'on reste imprégné par une vision mécaniciste ou béhavioriste qui interprète tout en termes d'instinct et de stimulus-réponse. Mais cette lecture méconnaît la part de liberté et d'invention qui entre en jeu au moins chez les grands singes. Lorsque Yeroen, le vieux chimpanzé, le préféré de F. de Waal, décida de soutenir la tentative de prise de pouvoir de Nikkie, « jeune loup » chimpanzé, contre le mâle dominant de l'époque, « il ne pouvait pas savoir si elle réussirait. C'était un pari » [*ibid.*, p. 245]. Or c'est justement cette dimension de pari, d'incertitude sur le retour, qui fait basculer du registre du simple échange à celui du don. De même, dans une optique maussienne, il est nécessaire de distinguer entre ce qu'on peut appeler le don instituant – le don plus ou moins agonistique qui scelle une alliance – et le don institué, celui qui se borne plus ou moins rituellement et mécaniquement, presque sans y penser, à reproduire au jour le jour l'alliance et le rapport social institués. Dans le cadre des épouillages réguliers entre individus vivant en association étroite, un épouillage particulier ne suscite aucun sentiment particulier de devoir réciproquer par un don de nourriture. En revanche, des épouillages occasionnels entre partenaires irréguliers s'attirent une récompense précise[12] [*ibid.*, p. 251].

12. Tous ces exemples nous semblent aller à l'encontre de la thèse défendue par Marcel Hénaff qui, dans *Le Prix de la vérité* [2002], veut faire du don une réalité spécifiquement et exclusivement humaine. Ils apportent beaucoup d'eau, en revanche, au moulin de la théorie de la réciprocité forte (*strong reciprocity*) défendue par Herbert Gintis et Samuel Bowles – établissant une certaine universalité transculturelle de la volonté de récompenser les comportements justes et de punir les comportements injustes même si le fait de punir est coûteux pour celui qui punit, et montrant comment ce sens de la justice fondé sur la réciprocité est déjà présent dans le monde animal. *Cf.* les développements de cette thèse par l'anthropologue J. Henrich [2004]. *Cf.* également Valérie Buron [2008].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Empathie, sympathie, imitation et réciprocité. Compléments I

Toutes ces notations, tous ces exemples, pris parmi une multitude d'autres possibles, démontrent suffisamment la fausseté des théories utilitaristes ou/et individualistes de l'action qui entendent la faire dériver des décisions calculées d'un individu monadique, clos sur lui-même, « sans porte ni fenêtre » et ne songeant qu'à maximiser son propre avantage. Tout atteste au contraire de la réalité d'une ouverture originelle à l'altérité qui place les êtres vivants dans une sorte de communication et de résonance constante les uns avec les autres. Bornons-nous sur ce point à deux illustrations complémentaires.

La société yanomami, une des sociétés archaïques les plus violentes au monde, à l'instar des Jivaros, admirablement décrite et analysée par leur meilleure connaisseuse, Catherine Alès, repose, comme beaucoup d'autres, sur une logique de la vengeance systématique. C'est le devoir qui l'anime et non la haine. Devoir de verser le sang pour faire renaître la vie. Mais ce qui est saisissant, c'est de constater à quel point le meurtrier yanomami est lié empathiquement à sa victime. Il en est en fait largement indissociable. C. Alès [2006, p. 44] décrit de manière très marquante cette identification : « Dès l'instant où il a frappé, écrit-elle, on peut considérer que le corps du meurtrier est l'image en miroir du corps de la victime en train de succomber à ses blessures, tout comme postérieurement il ressent les effets de la décomposition et/ou de la crémation du cadavre. C'est ainsi qu'il est informé […] de l'évolution de l'état de la victime. Sous l'influence du mort, le meurtrier tourmenté perd son allant, sa vivacité et sa vigilance. » C'est d'ailleurs en raison de cette identification empathique à la victime qu'il faut tenter de la rabaisser – en la considérant comme un animal [*ibid.*, p. 45] – pour parvenir à s'en démarquer. De manière apparemment paradoxale, cette relation empathique à la victime explique bien des meurtres et des génocides. Il faut d'autant plus affirmer une altérité absolue et une supériorité totale sur la victime ravalée au rang d'une sous-humanité qu'on la sent plus proche de soi[13]. L'empathie permet aussi bien la pitié que le sadisme.

13. Ce que montre très bien par ailleurs Françoise Sironi dans son étude sur la fabrique des bourreaux [2004].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Curieusement, il suffit pour se convaincre définitivement de l'inanité d'une théorie individualiste monadique de l'action d'écouter le pape de la sociobiologie, Edward O. Wilson, qui ne laisse désormais pas subsister grand-chose de la fameuse théorie moniste du gène égoïste. Pendant quarante ans, explique-t-il, on a cru (à commencer par lui !) que la clé du comportement social des animaux était à rechercher du côté de la parenté de groupe. « Le concept dominant était celui de sélection de parentèle. » Or tout cela, nous dit-il, est aujourd'hui remis en question : « De plus en plus de résultats suggèrent que l'altruisme en faveur de membres du groupe autres que ses propres descendants […] n'est pas favorisé par la sélection de parentèle, et pourrait même être contrecarré par ce type de sélection » [Wilson, 2007]. Alors, quelle est la nouvelle clé ? Selon E. O. Wilson, ce n'est plus la sélection individuelle, mais la sélection groupale. Le moteur de tout, c'est toujours la reproduction du gène, mais il faut distinguer la sélection individuelle et la sélection de groupe. Les interactions des individus produisent des comportements émergents qui conduisent les individus à favoriser la duplication non plus de leurs propres gènes, mais de ceux du groupe considéré dans son ensemble. Insensiblement, la sociobiologie est ainsi passée d'un néodarwinisme individualiste à un néodarwinisme holiste ou, au minimum, individualiste complexe. Le sujet inconscient des calculs n'est plus l'individu lui-même, mais le groupe. Il ne reste plus qu'à dépasser, à son tour, le modèle du calcul…

Empathie, sympathie, imitation et réciprocité. Compléments II. Fragments d'analytique

Pour cela, pour parvenir à un dépassement définitif de l'axiomatique de l'intérêt, il reste à accomplir une percée théorique, qu'on voit se profiler un peu partout mais qui attend encore une clarification conceptuelle (et réciproquement). Les données du problème sont les suivantes : les relations entre individus (animaux ou humains) ne se réduisent ni à l'instinct ni à des calculs d'intérêt individuel. Entrent en jeu également, et principiellement, de l'empathie (ou de la sympathie), de l'imitation (les neurones miroirs), de la réciprocité et un certain sens de la justice même embryonnaire. Tout cela est désormais de l'ordre de l'évidence. Mais ce qui est difficile à saisir, c'est la manière dont ces diverses

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

dimensions de l'interaction s'emboîtent. Qu'est-ce qui résulte ou se compose de quoi ? La réciprocité de l'imitation, et l'imitation de la sympathie ? Ou inversement ? Et quel concept employer, d'ailleurs, celui de sympathie ou celui d'empathie ? Et où situer par rapport à eux la compassion ou son contraire, etc. ?

Pour Alain Berthoz et Gérard Jorland, coordinateurs d'un récent ouvrage collectif sur l'empathie qui réunit un ensemble de contributions centrales sur la question, « l'empathie consiste à se mettre à la place de l'autre sans nécessairement éprouver ses émotions ; la sympathie consiste, inversement, à éprouver les émotions de l'autre sans nécessairement se mettre à sa place, c'est une contagion des émotions, dont le fou rire peut être considéré comme typique » [2004, p. 20]. Et G. Jorland, auteur de cette formulation, ajoute et précise : « Autrement dit, on peut être empathique sans éprouver de sympathie, de même qu'on peut avoir de la sympathie sans être empathique » [*ibid*., p. 21.]. Ou encore : l'empathie consiste à « se mettre à la place d'autrui », la sympathie à « s'identifier à autrui ». A. Berthoz propose quant à lui de considérer l'empathie comme un « changement de point de vue » [*ibid*., p. 275], définition qui rapproche considérablement l'empathie de la réciprocité.

Ces définitions laissent un peu mal à l'aise car, si elles font droit à la capacité à se mettre à la place d'autrui, elles ne font pas assez ressortir le fait de la présence de l'autre en moi, et, par ailleurs, elles font ou semblent faire de l'empathie un opérateur proprement intellectuel et, symétriquement, cantonner la sympathie au seul domaine affectif. De ce point de vue, les clarifications opérées par Élisabeth Pacherie [2004, p. 166 *sq*.] permettent de relativiser de manière bienvenue cette opposition à notre sens trop tranchée. Elle distingue ainsi trois degrés de l'empathie : 1° la compréhension du type d'émotion qu'éprouve autrui ; 2° la compréhension de son objet : 3° la compréhension de l'émotion et de ses raisons. Proposons donc, en suivant cette piste, de voir dans l'empathie *le vecteur général de la communicabilité et de la réversibilité entre moi et autrui, qu'elle soit affective (je sens comme l'autre qui sent comme moi) et/ou intellectuelle (je pense comme l'autre qui pense comme moi). On peut alors entendre par sympathie et antipathie les modalités, respectivement bienveillante ou malveillante, de l'empathie. L'imitation est le vecteur affectif*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

de l'empathie, la réciprocité sa modalité cognitive ou, si l'on préfère, réfléchie[14].

L'imitation. – On pourrait multiplier à l'envi les exemples qui attestent de l'importance de l'imitation dans la socialisation des animaux comme dans celle des humains. La discussion sur les puissances et les ressorts de l'imitation a opéré il y a peu deux bonds en avant considérables. Le premier a été accompli par la découverte imprévue réalisée par deux chercheurs, Andrew Meltzoff et Keith Moore[15]. Alors qu'ils entreprenaient de tester la théorie piagétienne des étapes du développement psychologique de l'enfant selon laquelle celui-ci n'accède que progressivement à l'imitation au sortir d'une première phase non imitative d'au moins un an, ils s'aperçurent par hasard – et confirmèrent ensuite expérimentalement leur première découverte – que les nouveau-nés sont en fait capables d'imiter des expressions du visage ou des gestes de la main dès le premier jour (à 32 heures en moyenne et même 42 minutes après la naissance pour le plus précoce). Et, plus intéressant peut-être encore, le phénomène ne se présente pas comme un simple fait, dénué d'intentionnalité, mais au contraire comme le résultat d'un effort actif et délibéré de s'accorder avec autrui[16]. Par ailleurs, les enfants ne se bornent pas à imiter. Quand les autres les imitent, ils le savent également et leur prêtent davantage d'attention.

---

14. Dans le même recueil, Nathalie Depraz, dans son article « Empathie et compassion. Analyse phénoménologique et enseignements bouddhistes », donne une description saisissante de la pratique bouddhiste mahayana du *tonglen* (« échange entre soi-même et l'autre »), mot formé de la racine *ton*, laisser aller, et *len*, recevoir, accepter. On a là l'exemple d'une parfaite imbrication de la compassion et d'un exercice intellectuel. Le maître Shantideva expose ainsi la méditation *tonglen* : « Prenez d'autres êtres sensibles qui sont vos inférieurs, vos supérieurs ou vos égaux, et considérez-les comme s'ils étaient vous-mêmes. […] Prenez simplement leur place et n'entretenez aucune autre pensée. » Plus précisément encore, il explique : « Imagine-toi dans la position de quelqu'un d'inférieur à toi-même et développe [vis-à-vis de toi-même] un sentiment d'envie. Adopte le point de vue de quelqu'un qui est sur un pied d'égalité avec toi et produis une attitude de rivalité et de compétition. Finalement, regarde-toi depuis le point de vue de quelqu'un de supérieur à toi-même et cultive des sentiments de fierté et de condescendance » [Shantideva, 1997, p. 187, cité par Depraz, 2004, p. 197].

15. Découverte exposée la première fois *in* A. Meltzoff et K. Moore [1977, p. 75-78].

16. *Cf.* le compte rendu de ces expériences *in* Scott R. Garrels [2006, p. 54].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

C'est par ce processus d'imitation croisée, et notamment, bien sûr, entre parents et enfants, que l'enfant découvre qu'il est à la fois semblable aux autres et différent d'eux. « L'imitation, écrivent A. Meltzoff et W. Prince [2002, cités par Garrels, 2006, p. 61], est à la fois la mesure de la compréhension du soi-autrui et un moteur premier du développement. » Ce processus de découverte et d'affirmation progressive de l'identité et de la différence peut s'analyser en trois phases en suivant A. Meltzoff et J. Decety [2003, p. 497]. La première est celle de la capacité innée à imiter gestes et expressions, la deuxième celle de la découverte de la première personne en tant que différente de celle d'autrui *via* les imitations croisées et sélectives, la troisième celle des inférences relatives aux expériences des autres. C'est à ce troisième stade qu'apparaît ce que nombre de spécialistes rangent sous la rubrique des théories de l'esprit, mais qu'on pourrait aussi bien, croyons-nous, penser sous celle de la réciprocité.

Le second bond en avant, tout aussi spectaculaire, résulte de la découverte toute récente par Giacomo Rizzolati et son équipe des « neurones miroirs », ces neurones qui s'activent dans notre cerveau non seulement lorsque nous effectuons une action, mais aussi lorsque nous voyons quelqu'un d'autre la réaliser lui-même. Dans notre cerveau, nous faisons la même chose que lui. Si je regarde quelqu'un courir, ce sont dans mon cerveau les mêmes neurones qui s'activent que si je courais moi-même. « Dès que nous voyons quelqu'un accomplir un acte ou une chaîne d'actes, qu'il le veuille ou non, ses mouvements acquièrent pour nous une signification immédiate ; naturellement, l'inverse est aussi vrai : chacune de nos actions revêt une signification immédiate pour celui qui l'observe. Le système des neurones miroirs et la sélectivité de leurs réponses déterminent ainsi un espace d'*actions partagées*, à l'intérieur duquel chaque acte et chaque chaîne d'actes, les nôtres et ceux d'autrui, apparaissent immédiatement inscrits et compris sans que cela ne requière aucune "opération de connaissance" explicite ou délibérée » [2008, p. 143].

Les différentes psychopathologies semblent pouvoir s'interpréter comme autant de perturbations de l'imitation et de l'empathie, comme le résultat d'un excès ou au contraire d'une absence de frontière entre moi et autrui. Alors que, dès le plus jeune âge, les enfants reproduisent les gestes ou expressions des adultes, pour

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

« cesser d'échoïser, de rire quand on rit et de prendre un air grave quand on se fâche », vers l'âge de dix-huit mois, les jeunes enfants autistes « n'allument pas leurs neurones miroirs » dans la même situation [Cyrulnik, 2006, p. 172]. Le psychopathe, insuffisamment décentré de lui-même, rit de la souffrance qu'il inflige [*ibid.*, p. 175]. C'est l'absence de séparation qui empêche de distinguer entre le soi et le non-soi qui fait que les paranoïaques ne parviennent pas à se distinguer de leurs persécuteurs [*ibid.*, p. 177]. Comme le montre le biologiste Derck Denton, spécialiste de l'étude de l'apprentissage par imitation dans le monde animal, l'imitation n'est structurante et utile que pour autant que l'animal, ou le sujet, dispose d'une « imagerie de son propre corps », et donc d'une forme ou une autre de conscience de soi. « L'oiseau, écrit-il [1998, cité par Joignot, 2007, p. 13], a manifestement l'instinct de chanter et une propension programmée à imiter […] mais d'une certaine façon [quand il chante et imite], il se comporte de manière critique, en suivant et en corrigeant sa propre interprétation – peut-être est-ce le même processus quand la soprano Joan Sutherland répète. Il semble improbable qu'il puisse y arriver sans avoir conscience de son interprétation. »

Sympathie, antipathie et réciprocité. – Quant à la réciprocité, le point le plus fondamental, mais aussi sans doute le plus difficile à comprendre et à admettre, est celui de la réversibilité de l'antipathie et de la sympathie, de la guerre et de la paix. C'est cette réversibilité, différente de l'ambivalence, qu'organise le principe de réciprocité qui permet de maintenir la compatibilité des motifs opposés de l'intérêt pour soi et pour autrui, de la mort et de la vie en évitant de basculer dans l'illimitation (l'*hubris*). L'étude des Yanomami par C. Alès en montre admirablement le fonctionnement. L'intérêt tout particulier de son étude des Yanomami est qu'ils sont censés être, avec les Jivaros, une des tribus les plus agressives et les plus féroces du monde. C. Alès note d'emblée que, chez eux, qui vivent « très refermés sur leur propre communauté et développent parallèlement méfiance et mépris envers tous ceux qui ne font pas partie de leur parentèle ou de leur communauté d'appartenance » [2006, p. 20], « l'esprit de vengeance est inculqué dès le plus jeune âge à l'enfant comme une valeur totalement positive et primordiale et la vengeance qui se réalise dans la plupart des cas sous la forme

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

d'une destruction des choses et des êtres est légitime et légitimée » [*ibid.*, p. 19].

Chaque homme, dans cette société, doit apprendre non seulement à « donner des coups, mais encore à ne pas avoir peur d'en recevoir en retour » [*ibid.*]. Chaque homme ? La violence est-elle réservée aux mâles, la douceur incombant aux femmes ? Oui et non. C. Alès observe en effet que, alors que pourtant ce sont les hommes qui profèrent la plupart des discours officiels et qui s'ouvrent aux joutes verbales, « la violence par la parole, la parole funeste, est surtout possédée par les femmes. C'est par excellence la forme d'agressivité féminine qui frappe les hommes d'effroi. L'agressivité directe par les armes – ostensible ou dissimulée –, la violence physique mortelle est réservée aux hommes ; mais il est une autre forme d'arme tout aussi redoutable et capable d'envoyer à la mort en la prédisant, c'est la malédiction qu'adressent les femmes aux hommes lorsqu'elles défendent les leurs : enfants, parents et proches » [*ibid.*, p. 94-95]. « Autant, ajoute C. Alès, l'éducation martiale comme l'accès aux charmes mortels sont interdits aux femmes par la culture, autant par définition celles-ci sont des incitatrices : usant de leur voix, elles récriminent, réclament et crient vengeance » [*ibid.*, p. 95].

Intéressons-nous plus particulièrement à la manière dont les Yanomami règlent leurs conflits et parviennent à préserver équilibre et réciprocité entre la guerre et la paix, l'antipathie et la sympathie, grâce à une logique du don agonistique qui fait alterner dons de coups, dons de mots et dons de biens. Chez les Yanomami, les conflits qui impliquent le passage à la violence naissent de l'adultère, du vol de nourriture, de récolte, de bien (notamment de chiens et de femmes mariées), de l'atteinte à l'intégrité des chiens ou des personnes par voie d'armée ou de sorcellerie. Ils se soldent, nous dit Catherine Alès, par « une série graduée de combats – duels, luttes rangées, raids – permettant de régler les comptes, autrement dit de faire payer le prix de la perte, de la douleur et du sang, et de tenter d'annuler l'effet de la colère » [*ibid.*, p. 21]. Ces combats et duels sont très ritualisés. Dans le combat *patikai*, « les coups sont alternativement reçus et donnés. Les combattants se frappent le même nombre de fois et ce jusqu'à ce que l'un d'eux se retire et soit immédiatement remplacé par un parent ou un allié » [*ibid.*, p. 22]. Ce type de combat est moins violent que le combat

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

à l'aide de bâtons, *naprushi*, ou d'un casse-tête en bois de palmier (*fiimô*) muni d'un tranchant et pouvant faire office d'épieu [*ibid.*, p. 24]. Entre proches, le combat se déroule généralement ainsi : « L'offenseur se met en position pour être frappé : s'appuyant sur son propre bâton, il incline la tête et présente son crâne aux coups de l'offensé. Blessé, il rend le coup s'il en est capable, sinon un de ses proches se substitue à lui. En général le combat cesse après que chacun ait été assommé. » Sinon, les femmes interviennent pour l'arrêter [*ibid.*, p. 25]. Entre communautés plus distantes, le combat prend beaucoup plus d'ampleur. « Ils sont plusieurs alors de chaque partie à se frapper, un coup contre un coup généralement, en se relayant. Les combats cessent quand plusieurs personnes sont blessées et ont perdu connaissance » [*ibid.*].

Ces combats, ajoute C. Alès, « peuvent prendre l'allure de véritables expéditions quand les Yanomami, armés de bâtons longs, vont affronter une communauté les ayant dépossédés d'une femme » [*ibid.*, p. 26]. Si le nombre des coups reçus ou des dégâts subis est jugé inéquitable, ces batailles peuvent dégénérer et entraîner l'escalade des hostilités. D'où, très vraisemblablement, la grande généralité dans toutes les pratiques vindicatoires, chez les Yanomami comme ailleurs, de la règle réciprocitaire du « un coup contre un coup » et du « à chacun son tour ». À quoi il faut ajouter qu'il ne s'agit ici que de la partie visible de la vengeance et du règlement de comptes. La plus sympathique, en somme. Beaucoup plus dangereux et difficile à manier est ce qui se joue par sorcellerie et envoûtements.

À la diversité des échanges de coups et de vengeances correspond une diversité plus grande encore des rapports et des joutes oratoires. C'est d'ailleurs sur l'observation des usages de la parole et des modulations de la voix, masculine ou féminine, celle des hommes ou des femmes d'âge mûr comme celles des jeunes, que le livre de C. Alès est sans doute le plus passionnant et le plus spectaculaire. Impossible d'en donner une idée suffisante ici. Bornons-nous à dire quelques mots de deux types de duel oratoire, l'un appelé *himou* et l'autre *wayamou*, le premier se pratiquant de jour, l'autre de nuit, de la même manière qu'il existe des vengeances explicites et des vengeances occultes [*ibid.*, p. 81]. Le dialogue *himou* est tenu publiquement par deux hommes se tenant côte à côte face à la place centrale. Il est guidé alternativement par un

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

des orateurs, tandis que l'autre occupe la place du répondant qui, « en une étrange écholalie se borne le plus souvent à faire des répons » [*ibid.*, p. 84]. « L'explication, précise C. Alès, est souvent tendue, voire houleuse, et l'orateur courroucé. » « Quand plusieurs personnes sont disposées à discourir, l'hôte cède sa place à un autre résident et une nouvelle joute commence dans la continuité de la précédente. » Le discours *hibou*, comme le combat *patikai*, se pratique principalement entre proches. Le dialogue *wayamou*, pratiqué plus à distance des siens, « concerne plus spécifiquement l'échange de biens, de nouvelles et d'amitié. Celui qui s'incline dans le dialogue est le visiteur qui fait la demande de biens[17] » [*ibid.*, p. 5]. Mais il arrive souvent que cet échange se déploie sur fond d'un contentieux plus ou moins ancien. Quand il faut régler des comptes avec les visiteurs, le discours commence d'emblée sur un ton d'agressivité. Il s'agit alors de « menacer, accuser, provoquer, "faire tomber", abattre, ici avec la voix et avec les mots ». « Selon le degré de conflit, le duel oratoire peut prendre la forme d'une véritable logomachie où l'on interpelle, accuse, voire fustige, son interlocuteur en le maudissant et en le ridiculisant » [*ibid.*]. La fête parfois se termine par des duels au poing. « Immédiatement après, hôtes et visiteurs, réunis par paires, peuvent effectuer des discours relativement brefs de réconciliation, de promesse d'alliance et d'échange de biens », ajoute C. Alès [*ibid.*, p. 86], qui résume admirablement l'entrelacs des échanges de coups et de paroles dans cette dialectique sans cesse renouvelée de la guerre et de la paix, la réversibilité de la rupture et de l'alliance, de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui, en écrivant : « La réciprocité des coups, conçue dans les paires de combattants, comme la réciprocité des mots, conçue dans les paires d'orateurs, se retrouvent ici unies dans les paires où l'empoignade est simultanément physique et verbale. Si l'on se réfère à un axe graduant les relations socio-politiques et allant de l'alliance maximale à l'hostilité, ce dernier rite conjugue deux formes parfois limitrophes mais cependant opposées, la parole et la force physique, la première correspondant à l'échange amical et à l'alliance, la seconde à l'échange hostile et à l'inimitié. Symbolisant la conjonction de l'échange de coups

17. On voit bien ici que le cycle du donner, recevoir et rendre analysé par Mauss est en fait un cycle du demander, recevoir, donner, rendre.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

et de l'échange de discours, cette formule rituelle médiatise les rapports agonistiques dans le cadre du conflit entre communautés amies » [*ibid*., p. 87].

Réciprocité animale. – Cette aptitude à la réconciliation, au basculement de l'hostilité dans le registre de l'amitié, s'observe tout autant dans le monde animal. Dans son livre *Le Singe en nous* [2005], F. de Waal revient sur son admirable *De la réconciliation chez les primates*. Comment se réconcilier ? « Les singes dorés le font en se prenant par la main, les chimpanzés avec un baiser sur la bouche, les bonobos par le sexe, et les macaques tonkinois en s'étreignant et en se léchant les lèvres. Chaque espèce se conforme à son propre protocole de réconciliation » [*ibid*., p. 182]. On observe même des formes de demande de pardon, lorsque l'agresseur vient lécher les plaies qu'il a infligées. « Bien qu'on nous vante parfois le pardon comme uniquement humain, voire seulement chrétien, celui-ci est peut-être une tendance naturelle chez des animaux dotés du sens de la coopération » [*ibid*., p. 184]. En fait, « les primates apprennent très tôt à faire la paix » [*ibid*., p. 185]. Mais le plus fascinant est que, si l'on suit toujours F. de Waal, « le rétablissement de la paix est une compétence sociale acquise et non un instinct. Elle relève de la culture sociale » [*ibid*., p. 188].

Au-delà de la réciprocité, l'illimitation. – Lorsque les mécanismes de la réciprocité, de la réconciliation et du pardon, au contraire, ne fonctionnent plus ou se grippent, plus rien ne peut arrêter la montée vers une logique d'extermination. En éthologie, l'exemple le plus célèbre est celui de la réserve de chimpanzés de Gombe. Une communauté s'étant scindée en deux communautés distinctes, les chercheurs « en état de choc » virent à la fin de 1977 « d'anciens amis s'abreuver mutuellement de leur sang. Même les plus vieux membres de la communauté n'étaient pas épargnés. Un mâle d'apparence extrêmement frêle fut traîné et roué de coups pendant vingt minutes. Toute entente avec l'ennemi devenait un sujet de bagarre » [*ibid*., p. 173]. Le conflit aboutit à « l'éradication violente et totale d'un des deux groupes par l'autre » [Lestel, 2007, p. 26].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

L'homme est-il un animal sympathique ? L'homme Janus

La conclusion à retenir de cette discussion sur le rapport de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'intérêt et de l'empathie est assez simple. Au plan proprement factuel, il n'est pas difficile d'observer que certaines espèces sont plus empathiques et sympathiques que d'autres. Les bonobos qui font l'amour et pas la guerre sont plus sympathiques que les chimpanzés qui se battent pour le pouvoir. Mais au sein de chaque espèce, on observe de grandes variations entre individus. Et chez l'homme ? « La nature humaine est janusienne, écrit F. de Waal. Nous sommes le produit de forces opposées, par exemple le besoin de veiller à nos propres intérêts et celui de nous entendre » [2005, p. 278]. Et il ajoute : « Plus méthodiques dans notre brutalité que les chimpanzés, et plus empathiques que les bonobos, nous sommes de loin le grand singe bipolaire par excellence » [*ibid*., p. 279]. Mais entre sujets humains, selon aussi les circonstances et les périodes de leur vie, toutes les variantes et variations sont possibles.

Première synthèse : aimance, empathie, sympathie, amour-propre et amour de soi

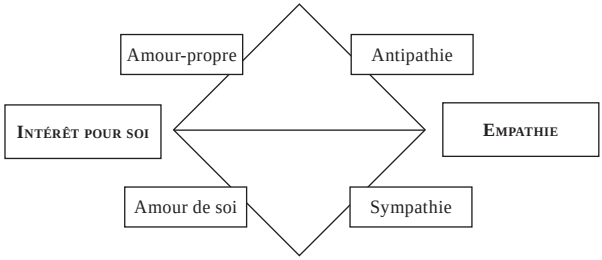
Au plan proprement théorique, toute la discussion précédente permet de redistribuer et d'approfondir les notions dont nous étions partis. Soucieux de ne pas rabattre le rapport entre soi et autrui sur le seul registre moniste de l'intérêt égoïste souverain, nous avons proposé de penser la relation de soi à autrui en lien avec une opposition entre intérêt pour soi et intérêt pour autrui rebaptisé aimance. Mais à ce stade de la discussion, nous restons confronté à deux problèmes encore pendants, et en fait largement interdépendants : 1° peut-on vraiment ranger deux dimensions aussi différentes de l'intérêt que celles de l'amour-propre et de l'amour de soi du même côté que l'opposition à autrui ? 2° Le terme d'aimance est-il en définitive approprié pour penser le rapport non égocentré à autrui, sachant que ce rapport non autocentré peut aussi bien déboucher sur la haine que sur l'aimance ?

Commençons par le second problème. La discussion que nous avons menée sur les rapports de l'empathie, de la sympathie et de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

l'antipathie permet de le résoudre assez aisément. Ce que nous appelons aimance est en fait la dimension sympathique de l'empathie. Le terme générique approprié est celui d'empathie, laquelle connaît deux modalités principales : la sympathie (l'aimance) et l'antipathie.

Symétriquement, du côté de l'intérêt pour soi, il devient facile de distinguer un intérêt pour soi en quelque sorte primaire, celui qu'anime le souci de sa propre conservation (et reproduction), et un intérêt pour soi qui opère le détour par le regard et les affects d'autrui et en dépend donc constitutivement. C'est la première modalité de l'intérêt pour soi que les morales classiques désignaient sous le terme d'amour de soi, la seconde qu'elles rangeaient sous l'amour-propre. L'ensemble de la relation soi-autrui peut dès lors être représenté ainsi :



Obligation et liberté

Il conviendrait maintenant de procéder aux mêmes approfondissements pour les pôles de l'obligation et de la liberté. Tâche redoutable. Bornons-nous à quelques premiers repérages.

De l'obligation

Qu'il entre dans l'existence et dans l'action des hommes (ou des animaux) une part importante qui ne relève ni de l'intérêt de conservation de soi ni de l'empathie, mais bien du registre de l'obligation, de ce qui échappe à la prise du sujet, et qui au contraire le commande en amont de ses actes et les prédétermine, voilà qui est peu douteux. L'obligation se manifeste selon deux versants principaux : biologique et proprement social. Il est possible de discuter

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

longuement de la part de déterminisme à accorder à l'instinct dans les espèces animales, à la constitution ou au tempérament anatomico-physiologique des différents individus ; mais ce qui ne souffre aucune discussion, c'est que tous les êtres vivants sont voués au vieillissement et à la mort, qui apparaît bien ainsi comme le « maître absolu », la figure de l'obligation ou de la nécessité par excellence. De même, quelque part de liberté et d'autonomie que les diverses cultures puissent accorder aux individus ou aux groupes, il ne fait pas de doute qu'il n'est pas de société possible sans imposition à ses membres de tout un ensemble d'obligations. C'est même pour Durkheim, on le sait, l'existence de l'obligation qui caractérise un fait comme proprement social. Cette caractérisation peut nous suffire ici. Et plus encore si on y adjoint la considération de tous ces faits que les sociologues imputent aux effets de la structure ou du système social.

De la liberté-créativité

En ce qui concerne en revanche le pôle de la liberté, il faudrait, pour y voir plus clair, entrer dans des considérations beaucoup plus complexes et incertaines, et d'autant plus que nous avons cru devoir ranger sous cette rubrique deux notions dont les rapports ne sautent nullement aux yeux *a priori* : la liberté d'une part – autrement dit la marge de jeu qui porte l'action au-delà de l'obligation, bien sûr, mais aussi de l'intérêt et même de l'aimance –, mais aussi, sous la rubrique de la créativité[18], la fécondité, par quoi il convient d'entendre la fécondité au sens strict, la capacité à avoir des descendants, mais aussi et plus généralement ce qu'on pourrait appeler la générativité, la capacité à faire quelque chose de sa vie, à commencer par en jouer et en jouir, et à faire en sorte que, grâce à elle, il y ait quelque chose plutôt que rien. Qu'elle ait en somme « donné » quelque chose.

Mais à dire les choses ainsi, on voit bien qu'il y a dans la liberté-générativité une dimension qui excède ce que nous avons appelé jusqu'ici les pôles de l'action et qu'il ne suffit pas de dire que, dans toute action, il doit entrer une part de liberté, de la même manière qu'il y entre une part d'intérêt, une part d'aimance et une

18. *Cf.* Hans Joas [1999].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

part d'obligation. Bien plus profondément, il n'est d'action que libre. Le pôle de la liberté-créativité est celui de l'action en tant que telle. Mais il est aussi celui par lequel l'acteur devient sujet. Nous nous sommes interrogé jusqu'à présent sur les dimensions de l'action. Il faut maintenant nous demander comment l'acteur devient sujet en cherchant sa singularité et sa cohérence dans une manière à chaque fois spécifique de lier ces différentes dimensions pour accéder à sa propre liberté-générativité. C'est ici que réapparaît la question de la quête de reconnaisssance, dont nous nous étions demandé au départ si elle était pensable dans le registre de l'intérêt ou bien si, au contraire, elle rendait nécessaire d'en sortir résolument. Indissociable d'une théorie de l'action et de la subjectivité dont il nous faut maintenant tenter d'assembler quelques fragments.

Sur le jeu et la liberté. – Quelques notations préalables, pourtant, sur la question de la liberté seront sans doute bienvenues. C'est probablement dans le domaine du jeu qu'on voit apparaître le plus clairement cette dimension de liberté-créativité. Et également, pourrait-on ajouter, d'intérêt pour, de gratuité intéressée, à moins qu'il ne s'agisse d'intérêt pour la gratuité, la grâce et la liberté. Pas de jeu possible sans règles du jeu – la dimension de l'obligation –, pas de jeu, au moins pas de jeu agonistique, sans intérêt à gagner, à apparaître le plus beau, le plus fort, le plus chanceux, à être le vainqueur, pas de jeu donc sans intérêt pour soi. Mais pas de jeu non plus sans accord avec l'adversaire pour rivaliser, sans reconnaissance de la valeur du partenaire rival, ami effectif ou potentiel. On joue contre lui, mais aussi avec lui. Contre-avec. Les textes sur le jeu qui comptent ne sont pas si nombreux. Tous renvoient ou devraient renvoyer à l'indépassé *Homo ludens* de J. Huizinga, véritable pendant et complément, revendiqué comme tel, de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss. Tous aussi montrent qu'il n'y a jeu qu'au-delà de l'intérêt pour soi et pour autrui, qu'au-delà de l'obligation. Ce qui fait l'essence du jeu, c'est la marge de jeu, cette étincelle de liberté et d'inventivité si précieuse qu'il permet parfois de susciter et qui fait que le jeu, et peut-être le jeu seul, peut être à lui-même sa propre fin. Le modèle en tout cas de tout ce qui est à soi-même sa propre fin. On joue pour jouer. On crée pour créer. On agit pour agir.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

C'est pour cette raison, comme le montre Huizinga, que le jeu est la matrice de toute invention culturelle. Et la chose est vraie également du monde animal, beaucoup moins soumis aux lois de la nature et de l'instinct – « c'est à peine si je sais encore ce qu'on entend par là », écrit F. de Waal à propos de l'instinct [2005, p. 87] – et beaucoup plus ouvert à l'invention et à la diversité culturelle qu'on ne l'a longtemps cru[19]. Des travaux récents confirment les thèses du zoologue préféré d'Hannah Arendt, Adolf Portmann. Les reprenant dans un article qui a fait date, Jacques Dewitte [1993] montrait comment la fauvette grisette a deux types de chant : le chant spécifique ou permanent et le « chant à motifs », qui apparaît au moment de la maturité sexuelle et qui concourt à la recherche de partenaires. Le second correspond aux motivations fonctionnelles que retiennent seules, le plus souvent, les éthologues. Le premier, au contraire, est un chant « auquel l'oiseau s'adonne pour lui-même comme une fin en soi en y éprouvant manifestement une grande jouissance (et alors qu'il se trouve dans une solitude complète) » [*ibid.*, p. 26]. De même, Boris Cyrulnik rapporte des éléments intéressants pour cette discussion. Le pinson élevé dans la solitude sait chanter, mais « privé de modèle auditif, il divise mal son trille et ne termine jamais par la fioriture que certains appellent "signature chantée" » [2006, p. 24]. Autant pour la part de la culture par rapport à la nature. Mais, surtout, il ajoute que « cet aspect fonctionnel du chant ne permet pas d'expliquer les polyphonies entre voisins. Il n'est pas rare que des oiseaux, des singes ou des animaux d'espèce différente harmonisent leurs chants, en dehors de tout besoin de reproduction, de territoire ou d'agressivité. Le plaisir seul pourrait-il expliquer leurs répertoires variés, inventés, surprenants, et totalement inutiles si ce n'est pour l'esthétique[20] ? » Mais Darwin n'avait-il pas déjà tout dit en 1838, dans ses *Carnets de notes*, quand il écrivait : « Il suffit de voir des chiots en train de

19. Comme l'écrit Dominque Lestel, « les comportements culturels classiquement mobilisés par le philosophe, puis par l'anthropologue pour distinguer l'homme (de culture) et l'animal (de nature) se révèlent finalement très répandus chez le non-humain » [2007, p. 26]. Et il conclut : « Les cultures humaines ne constituent qu'une occurrence parmi de nombreuses autres possibles » [*ibid.*, p. 29]. *Cf.* sur ce thème et plus généralement, D. Lestel [2003].

20. Cyrulnik [2006, p. 24], rapportant les propos de François-Bernard Mâche [2000].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

jouer pour ne pas douter qu'ils possèdent le libre arbitre comme c'est le cas pour tous les animaux, l'huître comme le polype » ? [Cité par Joignot, 2007, p. 12].

Au-delà de l'utile et du fonctionnel. – Plus généralement, ce sont toutes les explications utilitaires et fonctionnelles de la forme et des comportements sociaux qui doivent être fortement reconsidérées. Nous avons déjà insisté sur l'importance de l'étude des Yanomami par C. Alès. Elle permet de parfaitement relativiser, justement, les thèses anthropologiques fonctionnalistes dominantes sur ce champ de N. A. Chagnon. Contrairement à ces thèses qui veulent voir les cérémoniels de don agonistique comme un moyen de se procurer des biens désirables – ou encore, dans les guerres ou dans le mariage par rapt, un moyen d'obtenir des femmes, C. Alès [2007, p. 27] montre que la demande d'un bien comme le mariage par rapt sont plutôt des prétextes à la recherche de l'alliance. On affecte de s'intéresser à l'utile en vue en définitive de créer l'alliance[21]. Dans un autre ordre de réalité, toujours dans le sillage d'Adolf Portmann et des auteurs allemands qui réintroduisent la dimension téléologique au sein du monde naturel, Jacques Dewitte montre comment même la forme animale, la profusion des plumes ou la splendeur de la robe, etc., sont absolument irréductibles aux nécessités fonctionnelles supposées les expliquer, et comment joue là en fait une volonté de manifestation de soi (*Selbstdarstellung*) selon une dimension proprement esthétique.

Obligation et liberté. Synthèse provisoire

Nous avons désormais suffisamment d'éléments pour esquisser une dialectisation des pôles de l'obligation et de la liberté comparable à celle que nous avons opérée en ce qui concerne la relation soi-autrui. Du côté de l'obligation, il faudra ainsi distinguer au premier chef entre ce qui relève de la contrainte et de la nécessité objective d'une part, et ce qui tient du registre du devoir, *i.e*. la

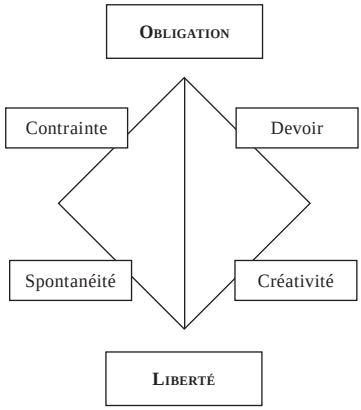
21. De même, C. Alès critique la thèse que les conflits serviraient à provoquer des fissions motivées par la recherche d'une meilleure répartition des ressources, alors que, en fait, ils ont pour but premier d'éviter les disputes [*ibid*., p. 29].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

contrainte intériorisée et faite sienne par le détour de la liberté d'autre part.

Symétriquement, du côté de la liberté, on distinguera entre la spontanéité et la créativité, créativité qui ne peut se déployer que dans le respect des règles qu'elle tend pourtant à dépasser.

L'ensemble peut se représenter ainsi :



Nous avons maintenant réuni suffisamment d'éléments pour pouvoir faire retour à la question du statut de la quête de reconnaissance et esquisser non plus seulement une cartographie du champ et des modalités de l'action, mais une théorie de l'action et de son sujet.

(*À suivre*[22])

Bibliographie

ALÈS Catherine, 2006, *Yanomami. L'ire et le désir*, Karthala, Paris.

– 2007, *Pour une anthropologie de la condition humaine*, habilitation à diriger des recherches, Paris X-Nanterre.

ARON Serge et FOURNIER Denis, 2007, « L'énigme de l'altruisme », *Sciences et avenir*, n° 152, hors-série.

22. Dans le prochain numéro de *La Revue du MAUSS semestrielle* (n° 32, 2e semestre 2008).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Bentham Jeremy, 1970, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Methuen, Londres et New York.
Boesch Christopher et Boesch-Achermann Hedwige, *The Chimpanzees of the Tai Forest*, Oxford University Press.
Buron Valérie, 2008, « Les sources universelles de la justice », *Sciences humaines*, n° 9, p. 32-35.
Caillé Alain, 1997, « Trente thèses pour une gauche nouvelle », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 9, « Comment peut-on être anti-capitaliste ? », 1er semestre.
Cézilly Franck, 2007, « Le point de vue des gènes », *Sciences et avenir*, n° 152, hors-série.
Cyrulnik Boris, 2006, *De chair et d'âme*, Odile Jacob, Paris.
De Pracontal Michel, 2008, « Les singes savants. Ils nous battent à plate couture », *Le Nouvel Observateur*, 7-13 février, p. 88-89.
De Waal Frans, 2005, *Le Singe en nous*, Fayard, Paris.
Denton Derek, 1998, *L'Émergence de la conscience de l'animal à l'homme*, Flammarion, Paris.
Depraz Nathalie, 2004, « Empathie et compassion. Analyse phénoménologique et enseignements bouddhistes », *in* Berthoz Alain et Jorland Gérard (sous la dir. de), *L'Empathie*, Odile Jacob, Paris.
Dewitte Jacques, 1993, « La donation première de l'apparence. De l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire. Don et intérêt », 1er semestre.
Garrels Scott R., 2006, « Imitation, mirror neurons, and mimetic desire », *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 12-13, p. 47-86.
Giraldeau Luc-Alain, 2007, « L'exploitation de l'animal par l'animal », *Sciences et avenir*, n° 152, hors-série.
Hénaff Marcel, 2002, *Le Prix de la vérité*, Le Seuil, Paris.
Henrich J. *et alii*, 2004, *Foundations of Human Sociality*, Oxford University Press.
Joas Hans, 1999, *La Créativité de l'agir,* Le Cerf, Paris.
Joignot Frédéric, 2007, « À quoi pensent les animaux ? », *Le Monde 2*, 11 août.
Jullien François, 1998, *Un sage est sans idées,* Le Seuil, Paris.
Lestel Dominique, 2003, *Les Origines animales de la culture*, Flammarion, Paris.
– 2007, « Des cultures animales », *Sciences et avenir*, n° 152, hors-série.
Mâche François-Bernard, 2000, « La musique n'est pas le propre de l'homme », *La Recherche*, n° 4, hors-série, novembre.
Meltzoff A. et Decety J., 2003, « What imitation tells us about social cognition », *Philosophical Transactions*, Royal Society, Londres, Biological Sciences 358, p. 491-500.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Meltzoff Andrew et Moore Keith, 1977, « Imitation of facial and manual gestures by human neonates », *Science*, n° 198, p. 75-78.

Meltzoff A. et Prince W. (sous la dir. de), 2002, *The Imitative Mind. Development, Evolution and Brain Bases,* Cambridge University Press.

Pacherie Elisabeth, 2004, « L'empathie et ses degrés », *in* Berthoz Alain et Jorland Gérard (sous la dir. de), *L'Empathie*, Odile Jacob, Paris.

Proust Joëlle, 2007, « L'imitation, clé de la socialité », *Sciences et avenir*, n° 152, hors-série.

Rizzolatti Giacomo et Sinigaglia Corrado, 2008, *Les Neurones miroirs*, Odile Jacob, Paris.

Sciences et avenir, 2007, « L'incroyable socialité des animaux » (coordonné par Jean-Michel Besnier), n° 152, hors-série, octobre-novembre.

Sciences humaines, 2008, « L'origine des sociétés », n° 9, janvier-février.

Shantideva, 1997, *The Way of the Boddhisattva*, Shambhala Publications, Massachussets.

Sironi Françoise, 2004, « Les mécanismes de destruction de l'autre », *in* Berthoz Alain et Jorland Gérard (sous la dir. de), *L'Empathie*, Odile Jacob, Paris, p. 225-250.

Terestchenko Michel, 2005, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Wilson Edward O., 2007, « E. O. Wilson, l'éternel étudiant des fourmis. Interview », *Sciences et avenir*, n° 152, hors-série.

Wrangham Richard et Peterson Dale, 1996, *Demonic Males. Apes and the Origins of Human Violence*, Mariner Books, Boston et New York.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

CONSIDÉRER ENFIN LA PAROLE-INDEX

Henri Raynal

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2008/1 n° 31 | pages 466 à 480

ISSN 1247-4819
ISBN 9782707154910

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-1-page-466.htm

Pour citer cet article :

Henri Raynal, « Considérer enfin la parole-index », *Revue du MAUSS* 2008/1 (n° 31), p. 466-480.
DOI 10.3917/rdm.031.0466

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Considérer enfin la parole-index

Henri Raynal

Un roi de Suède a porté sur sa poitrine un tatouage proclamant Mort aux tyrans ! Il s'agit de Bernadotte, bien entendu. À peine ai-je appris cette anecdote piquante et pour le moins paradoxale que je brûle d'en faire part, pour peu qu'il se trouve quelqu'un auprès de moi. Pourquoi, oui, pourquoi cette démangeaison ? On avancera tour à tour diverses explications. Toutes sont psychologiques. Pour en mesurer l'insuffisance, il suffit de prêter attention à un cas où l'impatient désir de révélation est observable à l'état pur : si j'adresse impétueusement à ma femme ou à ma fille l'invitation « Écoute ! » ou « Viens voir, vite ! », en lui désignant le poste de radio ou de télévision, à quel motif d'ordre égoïque *imputer cette incitation instante ?*

Jamais n'a été étudiée, autant que je sache, cette parole-geste *(parfois, à la limite, seul un geste a lieu), cette* parole-index. *Pourtant, n'appartient-elle pas à notre quotidienneté, n'est-elle pas universelle ? N'est-elle pas l'âme, qui plus est, de la pédagogie, de la discussion, de la controverse ? L'acte de témoignage n'est-il pas, parmi d'autres, une finalité de la littérature et de la peinture ?*

Si la parole montrante*, en dépit de son activité, de la puissance, de l'énergie dont elle fait preuve si souvent, est passée inaperçue jusqu'ici, c'est qu'elle se trouve occultée par cet acteur protéiforme qu'est l'ego qui tend à occuper à lui tout seul le devant de la scène. Il a l'art de venir greffer l'un ou l'autre de ses intérêts sur le mouvement spontané, désintéressé, de s'entortiller autour de lui, à la manière d'une liane, au point, pour finir, de le dissimuler.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Plus généralement, attendent d'être reconnues des formes de générosité très différentes de celles dont il est question depuis toujours. Il serait bon de les dégager de l'obscurité où la vie spectaculaire de l'ego les a reléguées. Il existe un dévouement à l'impersonnel.

Le texte qu'on va lire a fait l'objet d'une première publication dans le n° 38 de la revue *Autre Sud* en septembre 2007.

De quelques parages de l'Énigme

On ne la voit que durant les derniers instants du reportage ; parfois, même, elle ne paraît pas. Absente de l'image qu'elle commente, elle est pourtant intensément présente. Le présentateur du journal télévisé aurait-il omis de préciser son nom, qu'on l'aurait malgré cela sur-le-champ reconnue, retrouvant le sérieux, la gravité, ce mélange de flamme et de concentration, qui la caractérisent, la vibration de sa voix.

Elle vibre tant est grande la force qui de toutes parts a afflué vers les cordes de cet instrument et les tend, tant est ferme, non moins, la volonté qui les pince d'exacte façon pour que soit émis le message voulu juste.

Venue de ce qu'elle voit, une énergie s'est accumulée en elle. Ce dont elle est tout imprégnée, qui l'habite, exige la parole. Cette revendication, Marcelline Joubin-Lapierre la prend à son compte ; son impatience est la sienne. Toutefois, de ce qui intérieurement l'empoigne, elle se saisit à son tour ; la force propulsive qui l'emplit, qui transite par sa gorge, s'élance vers ses lèvres, elle entend l'employer à façonner l'énoncé trop bref, à donner à chacune des phrases qui le composent une courbe efficace.

Il y aurait tant à dire ; la situation est si complexe ; la représentation qu'on s'en fait à distance est si incomplète, pour ne pas dire si pauvre (telles composantes ne sont pas perçues ou leur importance est sous-estimée) ; commentaires et jugements courent un tel risque de se trouver faussés : de longues minutes seraient nécessaires pour décrire comme il conviendrait ce qui se passe dans une région dont la population pâtit d'une guerre sans front où les insurgés de plusieurs factions tendent des embuscades aux patrouilles d'une armée régulière ; ou pour relater les péripéties de l'affrontement de deux peuples qui se disputent un territoire ; pour donner toute sa place

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

au témoignage irremplaçable du concret ; pour accompagner les images des propos qui permettent de les bien comprendre.

Or, la séquence est minutée, ce qui accroît la difficulté à trouver un équilibre entre l'impétuosité du flux traversant la personne, se pressant vers l'issue des lèvres, et le soin apporté à la formulation, l'ardeur mise à gouverner la parole.

C'est un petit discours que nous tient Marcelline. L'attaque, par sa franchise, dit d'emblée la nécessité de la tâche, la conviction, l'urgence. Le verbe s'est levé ; il va demeurer, tout au long du bref exposé, dressé sur ses étriers. Cependant, la fougue est tempérée tout aussitôt par la netteté de l'élocution ; l'alliage est parfait où l'oreille distingue et l'élan et la retenue. Notez-le : entre une phrase et la suivante s'intercale une pause minuscule. Grâce à l'intervalle ténu, les mots qui viennent d'être prononcés, ayant pénétré dans l'esprit du téléspectateur, y résonnent.

Que veut Marcelline ?

Elle exige d'elle-même d'être juste – justesse est justice – et elle s'emploie à convaincre.

Qu'est-ce qui installe en elle cette obligation à laquelle, sans réserve, elle acquiesce ?

Jamais on ne la voit sourire. Toujours son ton est grave. (Jusqu'à parfois s'empreindre de solennité – qui vibre alors dans la vigueur coutumière, dans cette belle frappe à laquelle ont droit les mots.) Penseriez-vous qu'il en est ainsi parce qu'elle a été envoyée sur les lieux où l'homme se déchire, se prend pour cible, que vous auriez tort ; à preuve la manière dont elle parle des sujets en comparaison mineurs qu'il arrive qu'on lui confie par exception, manière qui ne diffère pas – ou si peu ! – de celle dont elle nous entretient d'événements brûlants.

Son insistance, son aspiration à l'excellence, sa vigilance : des corollaires. Ils découlent d'une responsabilité. Que l'éloquence de Marcelline soit mandatée, il est impossible de douter, car elle s'y oublie et n'en jouit pas. La question ne s'en pose que plus vivement : au service de quoi s'emploie ce zèle ? Au nom de quoi sommes-nous interpellés ?

Car c'est bien une sommation qui nous est adressée. (La noblesse avec laquelle Marcelline s'acquitte de la tâche qui lui incombe me fait rejeter, comme inapproprié, excessif, le mot *harangue* : il ne m'en est pas moins venu à l'esprit.)

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Au contenu de l'exposé succinct, s'ajoute ceci que nous dit le ton : « Je vous en prie, ce que je vous rapporte et m'efforce de vous expliquer requiert la plus grande attention » ; « vous n'avez (c'était mon cas identiquement il y a seulement quelques jours) qu'une connaissance approximative, lacunaire, une représentation floue, bien pâle, de ce sur quoi j'ai charge de vous informer. Aussi, chaque précision que je puis fournir a son importance. » ; « attention ! Comprenez bien… » ; « ce n'est pas ceci… ; non plus cela, d'ailleurs ; il s'agit tout au contraire de… » ; « ne commettez pas l'erreur fréquente qui consiste à… » ; « je tiens à souligner, l'ayant observé personnellement… »

C'est bien sur le mode impératif que l'oratrice accomplit son travail de pédagogue : *sachez !* Outre l'ordre implicite mais péremptoire ainsi intimé, le blâme, la remontrance sont dans la voix. Nous sommes soupçonnés d'être distraits, superficiels, futiles, de ne pas mobiliser les ressources de notre intelligence, de ne faire qu'un usage paresseux de notre imagination.

Or, est-il sous-entendu, méconnaître, c'est léser. En rester à une vue sommaire serait se rendre coupable d'une injustice envers une réalité que la journaliste s'efforce de nous rendre palpable – *présente.*

Comme l'est la personne dont le portraitiste a obtenu qu'elle paraisse sur la toile.

Faire en sorte que nous nous trouvions en face de la réalité comme elle y est elle-même (qui s'efface), la recréer, la peindre au moyen des mots, c'est parvenir à cela qu'obstinément veut Marcelline.

Dire, pour elle (et pour ceux qui lui ressemblent) : tendre un *portrait.*

*

L'immense réalité est délicate. Pas moins qu'aile de papillon. Qui s'astreint à l'exposer – peignant ou modelant, comme on voudra, en se servant du verbe –, manipule un objet fragile. Un rien suffit à déformer, défigurer. Il n'y a, pour l'être humain, de réalité (au sens ordinaire) que concrète ; or, rien n'est plus nuancé que le concret. Subtil, le concret. La présence vive du singulier, de l'unique

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

emplit le détail. C'est celui-ci qui glisse sous la prise, se déplace. Les instruments disponibles pour le transport – concepts, vocables – sont trop grossiers pour qu'on n'ait pas à craindre d'altérer la nuance. Marcelline ne manque pas de s'irriter de leur imperfection.

Une souffrance, un désespoir, un refus opposé à celui-ci : cela aussi on l'entend dans sa voix. Dureté du défi. Véhémence.

Colère contre les destinataires suspects d'incuriosité – indifférence assimilée à de la morgue, la réalité *ayant le droit d'être sue, c'est-à-dire reconnue.*

Colère contre l'humaine indigence de l'être enquêtant et parlant.

Colère contre elle-même qui se tient comme un isthme entre la réalité massive, étendue, mouvante, poignante, et l'auditoire immense, hétérogène, cette foule qu'elle ne voit pas, dont elle ignore les réactions. Comment ne douterait-elle pas de pouvoir mener à bien la mission de procurer des mots à ce dont elle subit l'emprise ? Comment pourrait-elle y renoncer, malgré la disproportion entre elle et ce dont il lui faut *rendre compte ;* en dépit du sentiment de son impuissance ? Infini est le détail.

Consciente de l'insuffisance, elle ne s'y résigne pas. Mieux, elle gardera, bien qu'exaltée, la pleine maîtrise de soi. Elle persistera dans l'ambition de peindre le portrait juste, véridique.

Tendue par l'effort, le souci, la haute visée, elle est *le témoin* dont s'est emparé – par où passe – le démesuré, le complexe, l'encombrant, qui presse la formulation du message. Le contenu du message étant : *ce qui est, tel il est – en propre, singulièrement.*

Otage, donc. Intérieurement occupée par ce qui entend être pris en considération, qui se fraie un chemin vibrant. Sa gorge est un détroit.

À la fin, l'éloquence combattante, scrupuleuse, prend visage. Durant les secondes où son propos s'achève, Marcelline a des traits, un regard – s'y lisent la sensibilité, la participation ardente, inquiète, la fermeté, la vaillance. Une beauté qui ressemble à sa voix. Intense, grave.

*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Il ne faudrait pas se méprendre au sujet de la passion que Marcelline porte à un haut degré, rendant ainsi son cas exemplaire. On se tromperait si on la confondait avec l'engagement pour une cause. Non pas que les tragédies dont elle parle ne contribuent pas à son implication affective, à cet emportement à qui elle impose – elle y veille – de garder mesure. Elles n'expliquent l'habituelle gravité qu'en partie puisque, encore une fois, le changement qu'on observe est tout juste perceptible lorsque les événements ou les faits et gestes dont elle traite ne contiennent rien que l'on puisse déplorer ou dont il y ait lieu de s'inquiéter, rien à quoi serait lié clairement un enjeu.

Tout autre est l'engagement essentiel de Marcelline. Les temporaires le recouvrent, ceux qui varient avec les enquêtes et s'expliquent d'eux-mêmes, ont pour eux l'évidence. Cet engagement profond, passif-actif (elle s'investit parce qu'elle est investie, au sens double de mandatée et d'assiégée – intérieurement), constant, décisif, est de nature métaphysique. La nécessité à laquelle elle obéit, la responsabilité qu'elle ne saurait éluder, la cause mystérieuse qu'elle embrasse, sont celles du *faire connaître.*

Dire, étymologiquement, c'est *montrer.* Ce qui est important, ici, c'est que le geste de la parole se trouve à l'état pur parce qu'exempt de toute utilité, consistant uniquement à énoncer *ce qui est, autant qu'il est, parce qu'il est* – et *est ainsi.* Dire ontologique.

Double exposition : de l'objet à mon regard ; de moi à son effet. Triple, car il y a ricochet : je l'expose par ma parole. S'il advient, en effet, que je sache, alors me saisit l'obligation de faire en sorte que se répète, se produisant chez autrui, l'acte d'*enregistrement,* de *reconnaissance* qui a eu lieu en moi. Voici l'à-dire planté en moi, flèche faite pour me traverser, issire de moi, me le faisant sentir.

Quel nom générique donner à ce qui s'impatiente dans l'élan de parole ? La réponse n'est pas aisée, tant est varié ce qui provoque celui-ci. Quel dénominateur commun englobera l'étonnant, le curieux, l'admirable, le stupéfiant, le grandiose, l'étrange, l'inédit, le cocasse, l'ingénieux, l'astucieux, le spirituel – entre autres ? *Le remarquable* se propose. Retenons-le. Définissons-le : c'est ce qui retient mon *intérêt.* Soit, sauf que le mot ne va pas sans introduire quelque gêne puisqu'il est question des cas où cette parole montrante, cette parole-index est, précisément, désintéressée. Aussi, pour désigner ce qui met en branle le dire ontologique, choisirai-je

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

de le baptiser *intéressance* – voisin par le sens d'*attirance* et doté de la même désinence que ce dernier mot et que *connaissance.*

Pourquoi n'avoir pas tenté, plutôt, de trouver un terme totalement différent ? La raison, la voici : je lis que le mot latin *interest* signifiait *il y a de la différence ;* « en particulier, ajoute Jacqueline Picoche dans son dictionnaire étymologique, *entre le fait qu'une chose ait lieu ou non* ». Ce qu'elle complète en signalant ce dernier sens : « *il importe* ».

Cet ajout est des plus précieux : le remarquable où naît l'impulsion ontologique, c'est bien l'inattendu, ce dont on n'avait pas idée, ce dont l'éventuelle existence n'était même pas envisagée. Et il importe, en effet, que ce qui vient à ma rencontre, le nouveau qui se présente et s'impose à mon attention, soit dit. Que je me fasse son appariteur auprès d'autrui.

*

Amassée à l'intérieur de sa poitrine (en cette coupole cachée ; tout en haut), l'énergie accourue depuis l'à-dire point Marcelline. D'autres, à l'inverse, elle les dilate, les réjouit, les dope : leur parole surabondante va se déverser en un flot continu, voire bouillonner, telle l'eau du torrent. Ainsi d'André Brahic. Ses gestes, son humeur malicieuse, sa verve expansive, sont ceux d'un raconteur d'histoires. Or, celles qu'il nous rapporte ont pour sujet les planètes du système solaire : son exubérance est pédagogique. *Il ne peut garder pour lui* ce que les astrophysiciens, lui en particulier, sont en train de découvrir avec surprise. L'étonnement est chez lui du type amusé. De l'admiration il nous propose une variante guillerette, émoustillée. Sa gourmandise : la diversité. À cet égard, il est comblé. Il plaisante ; il jubile. Le jour où il l'a reçu, Bernard Pivot eut le plus grand mal à l'interrompre.

Certes, dans d'autres disciplines s'observe une pédagogie assez impétueuse pour se traduire, par exemple, par le débit précipité d'un sociologue spécialiste des médias, par la volubilité étourdissante de tel linguiste renommé. Toutefois, les cas les plus nombreux et les plus frappants de l'enthousiasme qui porte la parole révélante, c'est chez ceux qui se consacrent à l'étude de la nature qu'on les trouve.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Merveilleux est un vocable qu'ils ne craignent pas d'employer. Le partenaire impersonnel auquel ils ont affaire – la vie, le cosmos – leur communique une santé joyeuse, nuancée de tendresse chez celle-ci, alliée à quelque dureté chez celui-là. Trait fréquent, qu'il ne faut pas omettre de relever, car il a son importance : le sourire malicieux. Quel est donc ce plaisir qui le fait naître ?

Il frappait également, je le remarque, chez Charlotte Wesslar qui naguère présenta un journal télévisé. Il donne à Paloma Sneil et à Kristin leur voix rieuse. Ces deux dernières n'exposent pas, comme le faisait la précédente, enseignante de l'actualité, mais s'emploient sur les ondes à faire s'exprimer les invités de leurs émissions respectives. Obstétriciennes joueuses qui hâtent ou brusquent la naissance des propos, qui ménagent avec adresse les voies du débat fécond, mais qui, tout autant qu'elles le provoquent, assistent à ce qu'elles ont fait advenir.

Leur enjouement ne diffère pas de celui des chercheurs qui transmettent un savoir : les uns et les autres ne se lassent pas de s'étonner du spectacle de la diversité. Des espèces ou des phénomènes ; des tempéraments et des points de vue : *l'excitation qui en résulte est la même*.

Il est nécessaire d'être plus précis : à la diversité est si étroitement associée la complexité que, pour alléger un binôme appelé à être plus d'une fois évoqué, je crois qu'il y a lieu de créer un néologisme où se trouvent fondues les deux : *plexiversité.*

La malice dont il est question : participation complice.

L'enjouement : applaudissement au Jeu du Monde que les Hindous appellent *Lila.*

*

André Brahic, concret, imagé, porté à plaisanter, agit en provocateur à l'égard de l'attention des auditeurs ou téléspectateurs. Marcelline nous adjure de prendre en considération ce dont elle nous parle. L'un comme l'autre, ils ne défendent rien qui concerne de près ou de loin leur vie personnelle. Il y a en eux une ardeur sur laquelle la philosophie est muette. Même silence du côté de la psychologie qui ne se pose aucune question sur un dire tout à la fois désintéressé et mû par une force surprenante, fréquemment

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

incoercible. La psychologie, à ce sujet, ne se représente rien. L'idée qu'il pourrait se passer quelque chose d'intense entre l'à-dire et qui le dit, ne l'effleure même pas. Et pour cause. Pour elle, l'origine du mouvement de la parole est dans le locuteur. Si on l'interroge, elle va chercher des raisons à la passion de faire part et, en ayant facilement trouvées, elle en exagérera l'importance et s'en satisfera, faute d'avoir compris qu'elle n'a perçu que les subalternes. Elle ne s'avise pas que la parole est biface. L'essentiel, elle ne le discerne pas. Il n'a rien à voir, il est vrai, avec les affaires humaines (pouvoirs, biens, vanités, amours, agréments, attachements – actes altruistes, même). L'essentiel est métaphysique.

Qu'est-ce que le *remarquable* qui comme tel frappe l'attention et à propos duquel on prononce ces mots impératifs : *Regarde !* ou *Écoute !* ou *Lis ça !* Qu'est-ce ? C'est ce dont on ne s'était pas représenté la possibilité. C'est le *possible* au moment où pour nous il paraît, *sort* du Rien, accède à l'*ex-istence.*

Du Rien, et non pas du Néant ? Oui, du Rien où sont thésaurisés les possibles. L'étonnement, voire l'émerveillement, qui aspire à se propager, va à la Possibilité, à sa fabuleuse richesse, aux ressources infinies de sa créativité combinatoire d'où résultent le nouveau, le différent, bref, à la réserve (secrète) d'une diversité inépuisable.

Fascine une origine invisible, insituable, une Altérité insaisissable. La pensée est impuissante à concevoir le statut des possibles. Ils sont proprement métaphysiques, étant ce qui n'est pas encore. La Possibilité est un autre nom de l'Énigme. Dans l'étonnement, la pensée étant suspendue, c'est par le sentiment que nous prenons acte de l'Imagination sans visage, la reconnaissons. Dans l'émerveillement, il y a plus, car il est accueil d'une lumière, celle dont s'accompagne l'avènement du nouveau.

Son miracle ? N'a-t-il pas réussi l'exploit de s'introduire dans une diversité sans cesse plus dense ? N'avait-il pas été impossible de prévoir en quoi il consisterait, la place qu'il viendrait occuper, compte tenu de ce qui déjà existait, eu égard aux combinaisons de traits déjà connus ? C'est bien la diversité qui *nous tourne* vers la commune origine, soit l'Énigme.

Ces possibles inaccessibles à l'entendement, nous les fréquentons, avons commerce avec eux. À eux avons affaire chaque fois que l'ego n'est pas concerné ou n'est pas l'acteur dominant. En sorte que méritent d'être dits *métaphysiques* toute une catégorie de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

sentiments, d'actes, de soucis, de désirs qui, pour n'avoir pas été démêlés de nos mouvements égoïques, d'être demeurés non identifiés, sont passés sous silence. Nous nous méconnaissons : souventes fois, contrairement à ce que pensent moralistes misanthropes et philosophes utilitaristes, notre ego est provisoirement débranché. *La part métaphysique* de l'homme passe curieusement inaperçue.

Elle est vaste pourtant. Viennent s'y ranger immédiatement l'intéressance et ses deux corollaires majeurs, symétriques, la parole didacte, le faire-connaître, d'une part, et, de l'autre, le vouloir-savoir, c'est-à-dire la curiosité, sans laquelle n'aurait jamais commencé cette recherche, contemplative en son essence, qu'on appelle la science. Ce n'est pas seulement dans cette quête rigoureuse que se satisfait l'appétit des possibles (curieux, je vais au-devant d'eux ou les appelle, les hèle) ; ce désir de l'inanticipable, *faim sans manque* (ne peut nous faire défaut ce que nous ne connaissons pas), paradoxale convoitise de l'inconnu, figure parmi les composantes majeures du goût de l'aventure et de la création artistique.

Soit le peintre au travail – figuratif ou non, peu importe. Même dans le cas où il s'est donné une idée directrice, il n'en est pas moins disponible, le plus souvent, pour l'imprévu. Aussi scrute-t-il d'un œil aigu ce qui va venir, qu'il ignore, qu'il attire. Il a pour lui la force d'attraction qu'exercent les possibles réalisés, bien campés dans leur concrétude. L'improvisation : la séduction des possibles ; l'habileté à ne pas leur permettre de s'échapper à l'instant où ils se laissent deviner, l'art de guider leur approche, de les mener jusqu'à l'éclosion. L'inspiration : l'enchantement des possibles. Dans cette fièvre de pleine santé qui s'est emparée du chantier, les uns se pressent aux abords de la réalisation tandis que d'autres, installés, accueillent dans la liesse, l'euphorie, les nouveaux venus. Instants privilégiés où l'artiste opère au contact même de l'Infinité vivante, où il bénéficie d'une fragile intimité avec une surabondance invisible.

*

Absolue est la spontanéité qui caractérise certains sentiments et activités ayant des liens étroits avec l'Infinité créatrice ; c'est bien pourquoi ils échappent aux investigations de la psychologie.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

Que pourrait-elle comprendre à la surprise ; à l'admiration ; au compliment pur d'arrière-pensée ; à l'attention gracieuse ; au sourire de participation bienveillante que fait naître le spectacle des scènes impromptues que jouent des personnes qui se trouvent réunies ; à la malice qui fait briller les yeux du témoin ? Ou encore, si l'affectivité métaphysique se donne quelque durée, à l'entreprise de la collection qui a pour moteur la jouissance de la diversité ; à cette autre entreprise qu'est la description, animée par la volonté de *rendre compte* de ce qui est, parce que cela est, ou a été, à qui donc cette seule raison suffit à conférer le droit d'être dit (pensez à l'insistance de Ponge, à celle de Balzac qui s'attarde en digressions détaillées, prolixes, sans utilité pour l'intrigue, à celle du Tolstoï de *Guerre et Paix*) ?

L'aventurier, le chercheur, le poète, le collectionneur : guetteurs fiancés à la différence inconnue.

Soudain, la voilà, l'inimaginée. D'un jet elle bondit sur la scène de la réalité (ou sur celle de la connaissance où la manifestation se produit en différé) ; en la vive lumière de la surprise. Celle qui n'existait pas d'emblée a sa place. *Tient* sa place. A pour elle sa nécessité. Je veux dire : (même éphémère) éternellement aura existé.

*

« Je me souviens, écrit Bertrand Poirot-Delpech, d'un certain professeur de seconde qui photocopiait lui-même des listes de verbes en "mi" et d'"aoristes seconds" pour la seule joie, visible, haletante, de nous transmettre un trésor, de partager un savoir invendable. »

Ce maître aimait offrir ce dont il avait savoir à ses élèves, incontestablement. Le si beau mouvement du semblable en direction de son semblable, et à son bénéfice, ne saurait être oublié. Il ne doit pas être confondu, cependant, avec le mouvement premier qu'il rejoint, sur lequel il vient se greffer, celui qui porte l'entreprise pédagogique. Double, l'office de quiconque a fonction d'*appariteur*, a parole déictique (ne serait-ce que pour rapporter une anecdote) ; dévoué, il l'est deux fois, à l'autrui humain et à l'altérité de l'à-dire – à travers celle-ci à l'Altérité sans visage, anonyme.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

La générosité du maître allait d'abord à ce qu'une inventivité subtile avait mis au point, à la petite collectivité grammaticale d'autant plus précieuse et chérissable qu'elle risquait de sombrer dans l'oubli. Les petits objets singuliers qu'il décrivait se tenaient avec une force trop grande dans le regard de son esprit pour qu'il ne désirât point les tendre à son auditoire, les lui présenter dans la coupelle des mots, de telle sorte que pour tous ils aient la prégnance du concret. Afin que la *coprésence* des objets et de celui dont ils ont fait leur porte-parole – conjonction mystérieuse – s'amplifie en englobant l'assistance.

*

La psychologie passe à côté du dévouement à l'impersonnel. De là qu'elle le nie.

Supposons que la méconnaissance dont souffre un peintre m'emplisse d'indignation. Qu'en résulte-t-il, s'il se trouve que je connais quelques directeurs de galeries ? Je vais m'employer avec persévérance à tenter de les convaincre de s'intéresser à cet artiste. Pour accomplir ces démarches, je n'ai eu besoin d'aucune réflexion. Les entreprendre s'est imposé instantanément ; la décision, *se passant de tout déterminisme,* s'est prise d'elle-même. L'ego (à distinguer de la personne) s'est trouvé tout simplement écarté par la force d'un courant.

Le psychologue ne va pas se priver de mettre en doute l'innocence de mon entreprise. Il a tort et raison. Pour l'essentiel il se trompe. Les mobiles égoïques qu'il va s'empresser de montrer du doigt lui cachent le plus vif, le plus important, sans qu'on puisse néanmoins dénier l'existence des motivations qu'il allègue. Ce qu'il ne voit pas, c'est qu'elles sont secondes.

L'ego qu'un souffle avait éteint ne tarde pas à reprendre ses esprits ; il ne lui échappe pas qu'il pourra tirer parti de la situation. Je viendrai à penser à la fierté qui sera la mienne si je réussis et donc contribue à faire connaître une peinture injustement dédaignée ; et si des pourparlers prometteurs enfin s'engagent, l'idée me viendra, un bref instant, qu'avec un peu de chance cadeau me sera fait d'un petit tableau que j'aime particulièrement. Ce ne sont là que mouvements subsidiaires, parasitaires ; de simples profiteurs

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

qui ne déterminent rien, des épiphytes semblables au lierre qui s'enroule autour d'un arbre jusqu'à parfois en occulter le tronc. Le psychologue demandera : est-ce pour l'œuvre ou pour le peintre que je me suis mis en campagne ? Le démêler n'est pas aisé dans le cas où je me suis lié d'amitié avec l'artiste. Ce n'est pas, toutefois, chose impossible. M'être fâché avec un peintre, cela m'est arrivé, n'a rien changé dans l'attention avec laquelle j'ai continué à suivre l'évolution de son travail. Ceci encore : en quoi mon ego est-il impliqué lorsque je me soucie de savoir si photographie a bien été prise des toiles qui me sont montrées, tant il me semble indispensable qu'en soit conservée au moins une reproduction pour le cas où elles disparaîtraient ?

*

L'Énigme vers laquelle est tourné, fût-ce à son insu, le zèle métaphysique, il semble qu'elle consente à ce qu'un rayon de lumière, de temps en temps, à travers les siècles, la visite, l'interroge (à moins qu'il n'ait été un instant lancé par elle pour nous aider) : alors, dans ce rayon, quelques syllabes mémorables se forment. Parmi les hautes assertions qui nous ont été léguées, j'en élis deux qui me semblent, car elles se complètent, devoir être associées, conjuguées. La première, lapidaire, se trouve dans les *Yoga Sutras* de Patanjali : « La raison d'être de ce qui est vu, est seulement d'être vu » ; la seconde est ce *hadîth* qui constitue une des clés les plus précieuses qui s'offrent à la spéculation métaphysique : « J'étais un Trésor caché et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu par elles. »

*

Olivier Debré : « Je deviens un élément de la nature, je deviens quelque chose qui est manié. » On ne compte pas les peintres qui ont tenu, verbalement ou par écrit, un propos de cette sorte. Il y a lieu d'autant plus de le méditer que les œuvres des artistes qui s'expriment ainsi ne se ressemblent en rien. De quoi sont-ils l'instrument, sinon de l'Activité universelle, de l'Infinité en marche, en

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

laquelle ils se sentent inclus ? Une modestie en découle, puisqu'ils opèrent au service de ce qui les dépasse ; une dignité aussi : chacun d'eux n'y a-t-il pas sa place en sa qualité d'organe si hautement spécialisé qu'il n'en existe qu'un exemplaire unique ?

Mêlés aux réalités, les possibles affluent en lui. Une part de leur gisement inépuisable est venue s'y installer. Le peintre n'a d'autre moyen de les connaître que de leur proposer une étendue qu'il aura posée au préalable hors de soi. Alors – même si s'est esquissée, en sa tête ou dans des études préparatoires, l'image qu'il projette de voir se mettre au point sur le tableau –, il se tient à l'affût des possibles. Ceux-ci se présentent : ce qui était en lui, enfin il le voit.

Il en est de même, dans une large mesure, pour l'écrivain. Même celui qui ignore le vertige de la page blanche – on le presse de prendre la plume –, même celui-là offre à l'Infinité qui l'enrôle, sous la forme du rectangle de papier ou de l'écran, une étendue propice à sa manifestation. Le texte le mieux nourri de fragments amassés, une fois qu'il a suffisamment pris corps, désir de vie, ne se contentera pas d'être constitué de matériaux rassemblés, combinés, ajointés ; animé de sa propre ambition créatrice, il participera activement à son engendrement. L'auteur ne fait connaissance avec ce qui est en puissance dans le secret de soi qu'en le regardant surgir hors de soi.

Analogiquement, je puis concevoir que le Divers qui se déverse dans l'espace est contemplé par l'Un qui le projette à l'extérieur de soi. En sorte que se produisent les combinaisons – par la grâce de l'improvisation (les causalités qui s'entrecroisent ne le font-elles pas d'imprévisible façon ?). Que le détail, le concret, le singulier, soient.

Que le Trésor soit exposé ; offert. Que le don, ainsi proposé, soit partagé.

Notes

Les noms de toutes les personnes entendues à la radio ou vues à la télévision ont été modifiés, à l'exception de celui d'André Brahic.

Dans « Bonjour Monsieur Gracq », dernier chapitre de Pour l'amour de l'art, *de Régis Debray, on peut lire ceci :*

« D'ailleurs, Gracq l'intemporel, ce soir-là, était bien embêté : il n'avait pas eu le temps de lire les nouvelles du jour.

– La seule chose que je regretterai quand je serai mort, me dit-il en voiture, c'est de ne plus pouvoir lire le journal.

– Pardon ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

– Oh oui, l'imprévu du matin ! La surprise à tout instant possible ! Je suis curieux, vous savez, mais ne vous méprenez pas : comme un simple spectateur. »

La parole révélante *a été étudiée de près dans un texte publié dans* La Nouvelle Revue française *en 1965 sous le titre « Le propagandiste du possible ». J'ai inclus cet écrit dans* L'Orgueil anonyme*, ouvrage paru au Seuil la même année. Depuis, il a été repris dans le n° 2 de* La Revue du MAUSS semestrielle *(2e semestre 1993), puis dans* Retrouver l'Océan*, livre publié aux Éditions du Murmure en 2005.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h12. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

PRÉSENTATION

Alain Caillé, Philippe Chanial

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2008/2 n° 32 | pages 5 à 31

ISSN 1247-4819
ISBN 9782707156433

Article disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2-page-5.htm

Pour citer cet article :

Alain Caillé, Philippe Chanial, « Présentation », *Revue du MAUSS* 2008/2 (n° 32), p. 5-31.
DOI 10.3917/rdm.032.0005

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Présentation

Alain Caillé et Philippe Chanial

« L'amour des autres » : un tel titre peut sembler incongru, inutilement redondant. L'amour ne consiste-t-il pas à sortir de soi pour s'ouvrir à l'altérité ? S'il existe, n'est-il pas toujours et par essence amour des autres ? Eh bien, justement non ! Il n'en va pas nécessairement ainsi, au moins si nous devons en croire la tradition philosophique la plus constante et la veine utilitariste, l'axiomatique de l'intérêt, qui régissent largement le domaine des sciences humaines et sociales, de la science économique à la psychanalyse. À les en croire, le sentiment premier qui nous anime, le mobile ultime de tous nos actes, n'est nullement l'amour des autres mais l'amour de soi, l'amour-propre, le *self* ou le *self-regarding interest*, etc. Et s'il doit naître quelque chose comme de l'amour des autres, ce ne peut être que sous la forme d'une dérivation ou d'une transformation de l'amour de soi, et qui y reconduit toujours, inéluctablement.

C'est à tenter de surmonter radicalement cette certitude de la toute-puissance de l'intérêt égoïste, cette banalité de base éternellement reprise et ressassée, que s'est employé le dernier numéro de *La Revue du MAUSS*. « L'homme est-il un animal sympathique ? » se demandait-il. Autrement dit, est-il capable d'éprouver pour ses semblables, humains ou animaux, pour le monde, des sentiments qui ne procèdent pas uniquement du souci de la conservation de soi ? Il est bien sûr possible de s'interroger, comme l'a d'ailleurs fait ce numéro, sur le bien-fondé du mot même de sympathie, sur ses rapports avec l'empathie, l'imitation, la réciprocité, etc. Mais

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

une chose au moins est désormais définitivement acquise, qui ressort de tout ce qui se produit un peu partout désormais, et pas seulement dans les sciences humaines et sociales mais aussi, surtout presque, dans les neurosciences ou en éthologie : non, les sujets humains ne sont pas mus exclusivement par ce qu'il est permis d'appeler l'intérêt pour soi, mais tout autant et tout aussi constitutivement par un intérêt pour autrui, par une aimance première[1]. L'amour des autres est donc une réalité effective, qui ne se réduit pas à l'amour de soi ou à l'amour-propre. Ce dernier, au contraire, peut être pensé pour partie comme la résultante d'une sorte de réfraction, de projection inversée de l'amour des autres.

Reste désormais, une fois sa réalité établie, à commencer l'exploration de ce continent de l'amour des autres. Dont on pressent qu'il est plus mystérieux encore que les terres bien balisées et somme toute assez sereines et plates de l'amour de soi, et rempli d'embûches et de pièges. Ne serait-ce d'ailleurs que parce que, si l'amour-propre consiste en une réfraction de l'amour des autres, alors, symétriquement, il doit nécessairement entrer dans ce dernier – et voilà la part de vérité de toutes les pensées du soupçon qui ne veulent voir en toute chose que les intérêts du moi – une dimension de réfraction de l'intérêt pour soi. Première complication. Par ailleurs – et le dernier numéro de la revue y insistait –, le fait que les hommes soient effectivement susceptibles de sympathie envers les autres n'est pas nécessairement et seulement une bonne nouvelle s'il est vrai que c'est parce qu'ils peuvent éprouver de la sympathie qu'ils peuvent aussi ressentir de la haine. Haïr à proportion de leur capacité même à aimer. Deuxième complication. Enfin, troisième complication, tous les autres ne sont pas susceptibles d'être également aimés et aimés pour les mêmes raisons. La catégorie des « autres » est bien loin d'être homogène. Aimer ses proches, les « siens », peut sembler aller de soi et pouvoir aisément s'allier avec l'amour de soi. Amour de soi, amour des siens, même combat, en quelque sorte. Aimer des étrangers avec lesquels on n'a rien en commun et dont on ne peut rien attendre en retour, c'est une autre histoire. Ou encore, aimer des personnes sympathiques, estimables, parées de toutes les qualités est relativement aisé, et plus encore

1. Mais aussi, ai-je pour ma part (A. C.) tenté de montrer, par une dimension d'obligation et de contrainte, d'une part, de liberté et d'enthousiasme de l'autre.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

si l'on en est aimé à mesure de l'amour qu'on leur porte. Mais aimer ou à tout le moins s'occuper de ceux qui n'ont rien, qui sont pitoyables voire méchants, qui ne rendront rien ou seulement de la haine, est-ce vraiment envisageable ? Et comment, sous quelle forme, à quel prix ?

C'est à l'examen des méandres de ce qu'on pourrait appeler l'amour des autres « autres », non pas les siens, les proches, les membres de sa communauté d'appartenance, mais ceux qui se situent en dehors de toutes les sphères de l'interconnaissance, du don réciproque et de la reconnaissance, à ce qui se déploie dans les champs de la sollicitude (le *care*), de la compassion et de l'humanitaire qu'est consacré ce numéro.

Amour de soi, amour des autres

Commençons notre exploration en tentant de clarifier certains des tenants et aboutissants de la dialectique de l'amour de soi et de l'amour des autres.

En guise de *prologue*, deux textes, d'un souffle théorique et littéraire évident, exposent l'un la beauté et la grandeur, l'autre les ambivalences et la possible horreur de l'amour des autres manifesté sous la forme de la compassion.

Le premier est extrait de *L'Irréligion de l'avenir* de *Jean-Marie Guyau*, texte qui a si fortement inspiré Émile Durkheim et dont l'auteur, mort très jeune, était tenu par Nietzsche pour le principal philosophe de son temps. Cet aval de Nietzsche, suspicieux s'il en est, devrait le laver de la possible accusation de naïveté idéaliste qui pourrait facilement accabler celui qui affirme que « l'universelle sympathie est le sentiment qui devra se développer le plus dans les sociétés futures ». Écoutons-le : « S'identifier par la pensée et le cœur avec autrui, c'est spéculer au plus beau sens du mot : c'est risquer le tout pour le tout. Ce grand risque, l'homme voudra toujours le courir. Il y est poussé par les plus vivaces penchants de sa nature. Goethe disait qu'un homme n'est vraiment digne de ce nom que quand il a "fait un enfant, bâti une maison et planté un arbre". Cette parole, sous une forme un peu triviale, exprime très bien ce sentiment de fécondité inhérent à tout être, ce besoin de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

donner ou de développer la vie, de *fonder* quelque chose : l'être qui n'obéit pas à cette force est un déclassé, il souffre un jour ou l'autre, et il meurt tout entier. Heureusement, l'égoïsme absolu est moins fréquent qu'on ne le croit ; vivre uniquement pour soi est plutôt une sorte d'utopie se résumant dans cette formule naïve : "Tous pour moi, moi pour personne". Les plus humbles d'entre nous, dès qu'ils ont entrepris une œuvre, ne se possèdent plus eux-mêmes : ils ne tardent pas à appartenir tout entiers à l'œuvre commencée, à une idée, et à une idée plus ou moins impersonnelle ; ils sont tirés malgré eux par elle, comme la fourmi roulant sous le brin de paille qu'elle a saisi une fois et qui l'entraîne jusque dans des fondrières sans pouvoir lui faire lâcher prise. » Et il conclut : « Le promoteur de toutes les entreprises, petites ou grandes, de presque toutes les œuvres humaines, c'est l'enthousiasme. »

Comment ne pas voir ce qui est profondément vrai, et nullement idéaliste ou gentillet, dans ce propos qui affirme l'universel besoin de s'enthousiasmer, de donner, de s'adonner et de se vouer à quelque chose, sous peine de périr du sentiment de son inutilité et de sa stérilité ? Mais comment ne pas voir aussi l'autre côté, le revers de la médaille, si clairement exprimé par *Alexis Sarentchoff* dans des pages qui évoquent entre autres *La Chute* de Camus ou le dernier roman d'Herman Melville, *Pierre ou les ambiguïtés* ? « Se peut-il vraiment, mon cher Pierre, que tu n'aies pas su que les intentions les meilleures conduisent parfois au désastre ? Cet apophtegme de Confucius – "pourquoi m'en veux-tu autant ? Je ne t'ai pourtant rien donné[2]" –, fallait-il que tu apprennes à tes dépens à quel point il est si parfaitement *juste* ? […]. Imaginons un instant que, malgré tout, il [celui qui demande de l'aide] te la flanque à la gueule sa détresse, sa misère, sa souffrance. Qu'il ne soit pas assez poli ou pudique pour la garder pour lui. Qu'il rechigne à lui donner une expression convenable, acceptable, assimilable. Envisage qu'il te la noue autour du cou comme un lacet, un garrot, cette obligation de secours que tu serais un beau salaud d'ignorer. À quoi fait-il appel ? Au meilleur de toi-même, enfin c'est ce que tu penses, c'est ce qu'on t'a toujours enseigné, c'est même ce que tu éprouves au plus profond de toi. Dans le fond de ton cœur,

2. Apophtegme placé en épigramme par Jacques T. Godbout dans son dernier ouvrage [2007].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

comme on dit. […] Mais vas-y donc. Saisis-la cette merveilleuse occasion de montrer comme tu es bon. À toi sinon aux autres. Mais cela n'a rien d'égoïste. Oh non ! Ce n'est pas de cela dont il s'agit. Voici qu'on te donne enfin l'occasion de te perdre, et superbement encore ! D'être une belle âme qui dépense son bien, son intérêt, son profit. Pour sûr que tu vas y aller, quoi qu'en pensent les autres. Surtout s'ils réprouvent ou condamnent ton choix. Enfin, tout le monde ne ferait pas de même. Mais tout le piment est là : n'es-tu pas meilleur qu'eux[3] ? »

Au-delà de la réciprocité

Le problème est donc finalement assez simple, au moins au départ. Nous ne pouvons pas ne pas nous inscrire dans le registre du don. Son appât, comme le dit Jacques T. Godbout, est irrésistible. Et cela parce que l'intérêt pour autrui est au moins aussi puissant que l'intérêt pour soi. Mais tout serait facile si en moyenne, à terme, tous étaient également désireux et capables de donner, et donc de recevoir et donc de rendre (de donner à nouveau). C'est cet idéal d'un équilibre moyen et tendanciel qui régit nombre d'activités humaines que le sociologue *Alvin Gouldner*, un des grands noms de la sociologie américaine des années 1960[4], avait proposé dans un texte célèbre de penser sous la rubrique de « la norme de réciprocité ». Mais il est clair qu'il existe nombre de situations où l'inégalité des situations est trop forte pour qu'un contre-don de valeur équivalente au don initial puisse être raisonnablement escompté. « Si nous n'étions guidés que par la seule norme de réciprocité, beaucoup de ceux qui ont besoin d'aide ne la recevraient jamais […]. Il se trouve toujours des personnes qui s'avèrent, à un moment donné, dans l'impossibilité de rendre les bienfaits qu'ils ont reçus. Certains, tels ceux atteints d'une grave maladie, sont manifestement incapables de le faire dans un avenir prévisible. D'autres, comme les enfants, ne le peuvent pas au moment où justement leur donateur

3. Seules les premières pages de ce texte intitulé « Cœur de pierre ou l'ambiguïté du bien » figurent dans la version papier. Rappel : les commentaires précédés de @ >>> concernent des textes qui ne figurent pas dans la version papier.

4. Et dont le MAUSS, qui a traduit et publié plusieurs textes de lui, se découvre toujours plus proche, comme refaisant sans trop le savoir le même trajet que lui vingt ou trente ans plus tard.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

pourrait en avoir besoin. Enfin, d'autres encore, notamment les handicapés mentaux, sont à l'évidence dans l'incapacité de s'engager dans une quelconque forme de réciprocité. » Dans tous ces cas, la seule réciprocité qui puisse exister, largement virtuelle, est celle qui tient au fait que nous savons que nous avons été, serons ou pourrions être dans une même situation de déséquilibre nous rendant incapables de réciproquer. Dès lors, la norme de réciprocité ne peut pas suffire à fonder et à réguler le rapport social. Elle ne peut intervenir et jouer pleinement son rôle qu'articulée et dans une certaine mesure subordonnée à une norme première et englobante de générosité bienveillante, celle qui nous engage à donner pour ou contre rien, sans attente ou espoir de retour. Le domaine du don se déploie donc entre deux balises, celle de la réciprocité et celle de la bienveillance, disons plutôt de la générosité bienveillante.

La question, difficile, est de savoir à partir de quand on sort du registre du don en dépassant ces balises, que ce soit par excès de réciprocité ou bien, à l'inverse, de générosité. Si en effet on ne retient de la réciprocité que le donnant-donnant – dont A. Gouldner pointe bien la dimension utilitariste – et non l'alternance indéfiniment reconduite des créances et des dettes, alors le don se dissout dans l'échange marchand[5], l'achat et la vente. Si, au contraire, la générosité s'exacerbe jusqu'à dénier ou refuser toute perspective de retour, alors elle tend à s'autodétruire en se dissipant en sacrifice, que ce soit celui du donateur ou celui du donataire.

> @ >>> C'est justement pour tenter de démêler cet écheveau et ces basculements toujours possibles d'un registre à l'autre – de la réciprocité au calcul utilitaire, de la générosité à la domination, etc. – que *Philippe Chanial* propose de prolonger et de systématiser l'analyse de A. Gouldner. Si le don articule générosité et réciprocité, en contenant, au double sens du terme, la seconde dans la première, bref si sa force de lien repose sur ce mode

5. Dans les sciences sociales, le mot « réciprocité » fait l'objet de deux usages passablement opposés. En un premier sens, il désigne strictement l'égalité des prestations. Il évoque alors le donnant-donnant et l'équilibre comptable. Mais, sous la plume de Marcel Mauss et, dans une moindre mesure, de Claude Lévi-Strauss, il désigne ce qu'on pourrait appeler une égalité inégale ou introuvable, l'équilibre dans le déséquilibre toujours reconduit des créances et des dettes jamais soldées et ne pouvant jamais l'être. Sur ces questions, voir notamment l'introduction à *La Société vue du don* [Chanial, 2008].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

d'articulation entre les normes dégagées par le sociologue américain, n'est-il pas possible d'analyser, en clé de don, une large gamme des relations humaines en étudiant comment chacune d'elles se distingue par une forme spécifique d'articulation entre réciprocité et générosité ? Ou, pour le dire dans les termes de M. Mauss, comment chacune d'elles fait sa part respectivement à l'obligation de donner et à l'obligation de rendre ? Ainsi l'échange *stricto sensu* peut-il être décrit comme une forme de relation où l'exigence de contrepartie se substitue à toute impulsion généreuse, alors que la bienfaisance (ou la charité), par son refus de toute contrepartie, ne valorise au contraire que l'acte de donner. Mais bien d'autres articulations sont possibles, notamment celles qui sont au cœur des relations statutaires, des rapports de domination et d'autorité, mais aussi de la réciprocité négative de la vengeance ou de cet au-delà de la réciprocité et de la générosité qu'est la guerre, etc. Ainsi l'amour comme la haine des autres, la symétrie comme la dissymétrie dans nos rapports mutuels, la reconnaissance d'autrui ou sa réification doivent-ils être à la fois distingués et inscrits dans un continuum de relations dont le don apparaît comme le meilleur étalon tant descriptif que normatif.

Au risque de nous donner le tournis ? Pour s'orienter dans toutes les questions évoquées ici, nous avons encore besoin d'une boussole conceptuelle pas trop erratique. On lira ici, en ce sens, la fin de la théorisation anti-utilitariste de l'action amorcée par *Alain Caillé* dans le précédent numéro, qui esquissait un repérage des points cardinaux du champ du don et de l'action dont l'inspiration est en définitive très en harmonie avec celles de J.-M. Guyau et de A. Gouldner. L'utilitarisme a beau jeu de prétendre expliquer toutes les actions, les plus généreuses et les plus méritoires, par la recherche de l'intérêt, ne serait-ce que l'intérêt de prestige, l'intérêt à être reconnu généreux (voir ce qu'en dit A. Sarentchoff, si on veut le lire en ce sens). Mais il oublie que ce n'est intéressant que parce que la générosité intéresse, qu'elle nous concerne. Or aussitôt qu'on s'y embarque, il faut en subir le cours, et en accepter tous les aléas et les contrecoups. Immaîtrisables.

Et d'autant plus immaîtrisables, d'autant moins susceptibles de s'équilibrer simplement et harmonieusement dans le cadre d'une réciprocité sans problème que le don, d'une manière ou d'une autre,

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

renvoie très généralement à la différence des sexes, qu'il est toujours plus ou moins sexué, et que les deux sexes, les deux genres dira-t-on aujourd'hui, s'y rapportent d'une manière qui n'est pas seulement différente mais aussi foncièrement inégale ou asymétrique. Sur ce point, la manière dont le psychanalyste *Gérard Pommier* commence à jeter des ponts entre la psychanalyse et le paradigme du don – enfin ! serait-on tenté de dire – donne d'emblée des résultats, à tout le moins des hypothèses, tout à fait saisissants. Comparant à l'aide des travaux d'Annette Weiner[6] et à la suite de Bronislaw Malinovski les rituels de don masculin (*kula*) et féminin aux îles Trobriand, G. Pommier aboutit à la proposition centrale suivante : « Il faut ici interroger le sens du cadeau fait à une femme, et cela en partant d'une remarque très générale. Une fois la jouissance sexuelle consommée, on pourrait croire que l'homme et la femme qui y ont pris également plaisir sont quittes. Mais pas du tout : la femme demande quelque chose de plus. Et cela, même si elle semble avoir obtenu ce qu'elle espérait, et alors que son plaisir est réputé plus important que celui de l'homme. Une disparité déséquilibre l'échange, un "plus de valeur", mis en évidence par une demande féminine surnuméraire, que ce soit la présence, le mariage, le nom, le cadeau, l'argent, l'enfant, une sortie, bref, quelque chose de plus, ou parfois même de manifestement impossible. Une femme exige un cadeau parce qu'elle se donne, donc se perd, et que d'ailleurs rien ne sera jamais assez précieux pour la dédommager. Entre la satisfaction sexuelle de l'homme et la jouissance de la femme, le rapport paraît inéquitable, disparité qui appelle une valeur supplémentaire. Ce caractère toujours excédentaire de l'orgasme fait de son don le seul don véritable (sans "contre-don" possible, sinon grâce à la foi accordée à son symbole). En ce sens, ce don ne mérite-t-il pas d'être considéré comme le "souverain bien" ? Aucune parité ne compense sa dette, quand bien même son paiement serait réclamé. »

@ >>> Dans le second texte de *Gérard Pommier* publié ici[7], l'enquête est étendue aux liens entre enfants et cadeaux dans leur articulation au don des femmes. Vouloir « donner un enfant » à

6. Dont plusieurs articles ont été publiés dans *La Revue du MAUSS* – voir A. Weiner [1982a, 1982b, 1984, 1988, 1989].

7. Primitivement publié dans *La Célibataire*, revue de l'Association lacanienne internationale que nous remercions de nous avoir autorisés à le reproduire.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

la personne aimée ne dénote-il pas ce manque que l'amour porte en lui et ce besoin de régler cette dette à l'égard de celle « qui se donne » ? Dès lors, en tant que cadeau, prix de cette dette, l'enfant est objectivé. Mais, en même temps, son existence le conduira à réclamer les dons qui le réconcilieront avec sa propre jouissance et par là le subjectiveront en marquant justement qu'il n'est pas un cadeau. « L'orgasme, conclut l'auteur, précède donc logiquement sinon chronologiquement les enfants comme dons, puis les cadeaux faits aux enfants. » Bref, « pour peu qu'on considère l'orgasme comme le "souverain bien", sa logique anticipe la temporalité de la vie, qui semble commencer à la naissance mais ne débute qu'en un temps *post partum*. Notre vie toujours retarde sur sa propre plénitude à cause de ce délai, de ce moment de limbes. Nous ne saurions nous rejoindre que dans l'inconscience de l'orgasme, et quand bien même n'y arriverions-nous jamais, cet événement nous hante. Il compte plus que notre naissance divisée, seulement ainsi renouvelée à l'aveugle. De sorte qu'un rêve sexuel habite la *psyché*, obsession de chaque instant ».
@ >>> Ainsi s'ouvre un vaste espace de débat entre psychanalyse, anthropologie et sociologie, sur des bases très différentes du défunt freudo-marxisme ou des tentatives antérieures de jeter un pont entre les deux discours. Le paradigme du don est certainement le bon espace de rencontre et de débat, comme le montre également la psychanalyste argentine *Carina Basualdo*, qui nous propose une lecture serrée du livre de Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous* [2007], à la lumière de Freud et de Lacan.

Vertiges de l'amour, ambivalence de la compassion

À l'évidence, les questions que nous proposons ici d'exprimer dans le langage des sciences sociales et de la tradition philosophique ne leur appartiennent pas en propre. De plus, elles ne présentent en elles-mêmes aucun caractère de nouveauté. Elles ont été en effet les questions centrales des grandes religions et, plus spécifiquement, du christianisme. Tout au plus peut-on espérer, après plus de deux mille ans de discussion, les reformuler sous un jour et dans un langage qui nous parlent davantage parce qu'ils ne les annexent pas d'emblée au registre de la transcendance. L'amour des autres est-il possible et est-il pensable hors religion ? Pour

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

répondre à cette question, encore faut-il ne pas oublier ce que la religion en a dit. Vaste sujet. Mais dont on pourra se faire une idée déjà suffisamment forte en lisant les quelques pages – présentées par *Michel Terestchenko* – que nous tirons ici du grand classique, depuis longtemps introuvable en français, d'*Anders Nygren*, *Éros et agapè* [1962]. Revenant sur la genèse de la pensée chrétienne de l'amour, le théologien protestant suédois reprend à nouveaux frais tant la question du statut de l'amour et de la compassion chrétienne posée par Nietzsche dans *La Généalogie de la morale* – la compassion chrétienne est-elle le fait du ressentiment ? – que la réponse catholique de Max Scheler dans *L'Homme du ressentiment* : non, le don chrétien n'est pas le fait des faibles envieux, mais de celui qui regorge de puissance. Bien différente de l'*éros* grec qui élève l'homme vers la contemplation du bien et du beau sans qu'il se perde jamais et sans qu'il sorte du cercle de la raison, l'*agapè*, calquée sur l'amour de Dieu, foncièrement inégale, asymétrique et immotivée envers des créatures humaines imparfaites et pour tout dire méprisables, voire révulsantes, est amour inconditionnel, inconditionné, sans espoir de gratification.

Où l'on retrouve la dialectique et le jeu de bascule entre réciprocité et générosité bienveillante. Mais jusqu'où pousser cette dernière ? C'est au XVII^e^ siècle, en France, que la querelle connue sous le nom de « querelle du pur amour » a touché à son paroxysme, opposant Bossuet et Fénelon. Dans l'amour pour Dieu, pouvons-nous, devons-nous faire entrer le souci de nous-même, l'espoir d'une récompense de cet amour, comme le soutient Bossuet ? Ou, au contraire, comme l'affirme Fénelon, devons-nous, si nous voulons être sûrs d'aimer véritablement, l'aimer sans en attendre aucun retour[8]? Aller, comme le formule sa protégée, M^me^ Guyon, par une « impossible supposition », jusqu'à l'aimer infiniment alors même que nous saurions qu'il nous a condamnés de toute éternité ? *Michel Terestchenko* retrace ici l'essentiel de ce débat si central, et qu'il connaît si bien, sur la nature même de l'amour[9].

8. C'est ce débat qui a resurgi ces derniers temps dans la conception hyperbolique du don défendue par Jacques Derrida ou Jean-Luc Marion. Pour une critique, voir Jean-Louis Cherlonneix [1993] et Alain Caillé [1994].

9. Son article reprend largement celui qu'il avait publié dans *Une histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* [Caillé *et alii*, 2000]. Pour une analyse plus approfondie de cette querelle, voir M. Terestchenko [2000].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Mais aujourd'hui, quel peut être le statut d'une compassion qui irait au-delà du cercle des proches, pour s'étendre tendanciellement à l'humanité tout entière ? C'est à l'examen de cette question qu'est consacré le reste de ce numéro. Mais, avant d'y venir, munissons-nous d'une dernière dose de repères théoriques généraux et de mises en garde. En lisant, tout d'abord, l'incisive réflexion de *Paul Audi* qui, en interrogeant les rapports entre la compassion, la pitié, l'amour et l'amitié, nous invite à réfléchir sur l'ambiguïté et l'ambivalence de la compassion : « Existerait-il, demande-t-il, deux modalités de la pitié, l'une positive parce qu'aimante, l'autre négative parce que méprisante ? Ou n'y en a-t-il qu'une seule, comme le pense toute une tradition de pensée qui trouve son point d'aboutissement le plus cohérent chez Nietzsche ? Quels sont, en vérité, les rapports de la compassion et de l'amour, si jamais ils existent ? Compatir, est-ce aimer ? » Sans doute convient-il ici de distinguer, en effet, deux registres de la compassion. Le premier est susceptible de s'universaliser à la même échelle que la *philia*, ni plus ni moins, en préservant la réciprocité entre identités et différences, amitié envers l'autre et amitié avec soi-même. Avec la constitution de l'Empire, au contraire, « loin de l'esprit de la cité qui défendait farouchement l'harmonie du singulier et du pluriel en limitant tout au plus celui-ci au nombreux, c'est Alexandre qui, en sortant de l'enceinte de la cité, en faisant éclater ses limites et en se lançant à la conquête du "dehors", va pour la première fois ancrer l'universel dans le très nombreux ». Et bientôt, ce « très nombreux » ira jusqu'à « l'innombrable de la terre habitée ». Or, « comme, depuis, la logique impériale n'a guère reflué – c'est le moins qu'on puisse dire – force est de constater aujourd'hui que c'est "l'alexandro-christianisme qui anime l'humanité" », poursuit P. Audi, citant Jean-Claude Milner [2007, p. 87]. Dans ce sillage, au terme de cette trajectoire impériale, la compassion universelle est devenue le véritable ciment subjectif et affectif de la mondialisation. De cette mondialisation dans laquelle nous n'avons de dignité morale que pour autant que nous sommes tous également pitoyables – autant que ceux que nous plaignons –, voire que nous ne nous trouvons constitués en sujets que par notre souffrance. « Voilà bien où nous en sommes », écrit P. Audi. « Au recto de cette médaille miraculeuse que nous nous épinglons volontiers sur la poitrine, à l'endroit du cœur, siège de tout sentiment, on reconnaît

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

la frappe du système capitaliste, tout comme au verso l'effigie de "l'alexandro-christianisme". » Bref, c'est désormais « à tout le genre humain qu'il incombe de se montrer compatissant, puisque c'est l'humanité tout entière, sans faire acception de personne, qui se montre en tout dernier ressort pitoyable – du moins potentiellement […]. Cette potentialité, conclut l'auteur, en tant qu'elle fonde la pitoyabilité universelle du genre humain, nous aura d'ailleurs pourvus d'une puissance nouvelle, celle de faire corps en une seule entité irréfragable, en ce "corps mystique" acéphale qui sacrifie aux mêmes rituels, aujourd'hui cathodiquement catholiques. »

Théories et pratiques de la compassion

« Existerait-il deux modalités de la pitié, l'une positive parce qu'aimante, l'autre négative parce que méprisante ? » demandait P. Audi. Explicitons le dilemme. Soit on reste dans les frontières de la réciprocité, permettant au donataire de donner à son tour, au moins en principe, et d'échapper ainsi à la pitié qui humilie, rabaisse et tue, mais au risque alors de ne pas pouvoir donner à ceux qui en ont le plus besoin. Soit on renonce pour cela au principe régulateur de la réciprocité, au risque de créer un monde de la « pitoyabilité » universelle. Ce premier dilemme se redouble de la question de savoir si, dans le rapport à la compassion et à la sollicitude, les femmes n'occupent pas une place privilégiée. Tellement privilégiée d'ailleurs… qu'elle expliquerait l'infériorité sociale dans laquelle elles sont tenues. Où, on le voit, la discussion sur le statut de la compassion recoupe directement les *gender studies* et les débats féministes.

Le care *entre sentiments et justice*

C'est plus particulièrement sous l'appellation, largement intraduisible, de *care* que cette discussion est désormais devenue, avec les débats sur la reconnaissance, la plus centrale et la plus animée des discussions philosophiques et sociologiques actuelles.

Comme le rappelle *Alice Le Goff*, c'est à la psychologue américaine Carol Gilligan que l'on doit la formulation d'une des premières approches du *care*. Publié en 1982, *In a Different Voice*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

développe une critique originale des théories du développement moral et notamment de l'approche qu'en a proposée Lawrence Kohlberg[10]. Celui-ci distinguait en effet six étapes vers la maturité morale – le fameux stade 6, identifié au respect de principes universels et formels de justice, comme la règle d'or ou l'impératif catégorique kantien. Or, au regard de ces stades, remarque C. Gilligan, les femmes, à la différence de la majorité des hommes, restent généralement cantonnées à un stade inférieur. En effet, alors que les hommes se montrent plus sensibles que les femmes aux questions formulées dans les termes généraux et abstraits de la justice ou des droits, celles-ci valorisent davantage dans leurs jugements moraux l'attention et la sensibilité concrètes, contextualisées et personnalisées aux besoins d'autrui. Dans les catégories de L. Kohlberg, cette préférence pour la relation, pour le lien, marquerait leur immaturité morale, donnant ainsi une apparente caution scientifique aux antiques croyances en l'infériorité des femmes. Dès lors, suggérait C. Gilligan, la seule façon d'affirmer l'égalité des femmes et de lutter pour elle consiste à affirmer leur différence. À faire entendre cette « voix différente », ce dialecte féminin de la sollicitude, l'éthique du *care*, que le dialecte masculin, l'éthique de la justice, tend à étouffer.

On devine les questions qui ne pouvaient manquer de surgir alors. Cette différence, si elle est avérée (il semble bien qu'elle le soit), est-elle naturelle, inscrite dans la physiologie, ou relève-t-elle d'une construction historique et culturelle ? Si l'on considère, à rebours des représentations historiquement dominantes, qu'il y a en fait une certaine supériorité éthique ou morale du *care* – ne suppose-t-il pas davantage d'implication personnelle que la justice, n'implique-t-il pas que l'on se donne davantage ? –, alors ne faudrait-il pas reformuler la théorie de la justice à partir des théories du *care*, mieux articuler en tout cas justice et *care* ? Mais jusqu'où peut-on aller dans cette direction ? Dans quelle mesure l'*ethos* du *care* est-il susceptible d'universalisation ? Alice Le Goff[11] présente

10. Rappelons ici que Jürgen Habermas a âprement défendu l'œuvre de L. Kohlberg contre ses détracteurs, notamment C. Gilligan, tant elle constitue un élément essentiel de sa morale kantienne de la communication [Habermas, 1986]. Christopher Lasch [1997], dans un texte assez polémique, les renvoie quant à lui dos à dos.

11. Nous n'avions pu publier dans la version papier de ce numéro que la première partie de cet article, très précis et systématique sur la question. La seconde partie sera

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

les différentes positions qui s'affrontent sur ce point, en se consacrant plus particulièrement à l'examen des analyses développées par Michael Slote [2007], à la suite des travaux Nel Noddings [1984] et de Joan Tronto [1993].

Après C. Giligan, *Joan Tronto* est justement l'auteure la plus connue et la plus influente dans ce champ de discussion. Dans l'extrait publié ici de ses *Moral Boundaries*[12], elle donne tout d'abord une définition large du *care* : « Nous suggérons que le *care* soit considéré comme *une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible*. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie. » On lui doit également une distinction précieuse entre les quatre dimensions principales ou phases du *care*, ainsi rappelées par A. Le Goff : « celle du *caring about* [se soucier de] qui implique la reconnaissance d'un besoin et de la nécessité de le satisfaire ; celle du *taking care of* [se charger de] qui implique le fait d'assumer la responsabilité de répondre au besoin identifié, celle du *care-giving* [accorder/donner des soins] qui recouvre la pratique du soin en elle-même et enfin celle du *care-receiving* [recevoir des soins] qui recouvre la réaction de celui qui fait l'objet des pratiques de soin, *cette réaction étant le seul critère du fait que le processus a atteint son objectif*. » À ces quatre phases du processus de *care* correspondent quatre éléments éthiques qui, écrit A. Le Goff « sont censés définir l'"état d'esprit" habitant d'authentiques pratiques de soin. Tronto distingue ainsi *l'attention* qui recouvre le fait de reconnaître les besoins d'autrui et de les prendre en considération, *la responsabilité* et *la compétence* ainsi qu'un quatrième élément qu'elle désigne par le terme de *réceptivité* (*responsiveness*). La réceptivité n'est pas équivalente à la réciprocité mutuelle (car elle est censée pouvoir se développer dans des relations de dépendance caractérisées par une forme d'asymétrie), mais renvoie plutôt à la

également publiée dans la version papier du prochain numéro. Mais le lecteur peut en lire la version intégrale dans la présente version numérique.

12. Extrait du chapitre IV. Nous remercions les éditions La Découverte – qui publieront en janvier 2009 le livre de J. Tronto sous le titre *Un monde vulnérable. Pour une politique du* care – de nous avoir communiqué la traduction de ce chapitre et de nous avoir autorisés à en reprendre ici des extraits.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

manière dont nous pouvons saisir les besoins d'autrui sans effectuer de projection sur lui à partir de notre propre situation, mais en étant davantage attentifs à la manière dont l'autre exprime sa propre perception de sa situation ».

Mais, au-delà de ces distinctions analytiquement utiles, le mérite des analyses de J. Tronto est d'abord d'attirer notre attention sur la marginalisation sociale, l'invisibilisation ou la relégation dont font l'objet ceux et celles qui sont affectés au *care*, à commencer bien sûr par les femmes. « Puisque notre société considère la réussite publique, la rationalité et l'autonomie comme des qualités louables, le *care* est dévalorisé dans la mesure même où il incarne les qualités opposées […]. Outre son association à l'émotionnel, par opposition au rationnel, le *care* est également dévalorisé par son association connexe à la sphère privée. Dans notre culture, le *care* est habituellement conçu comme relevant, dans l'idéal, d'une préoccupation privée. On suppose que la sollicitude doit être offerte dans la famille. » Et, « pour aggraver les choses, poursuit-elle, les destinataires de soins sont considérés comme relativement désarmés. Au niveau le plus général, faire une demande revient à avoir un besoin ; lorsque nous nous envisageons comme des adultes autonomes, indépendants, il est très difficile de reconnaître que nous sommes aussi dans le besoin. Une partie des raisons pour lesquelles nous préférons méconnaître les formes routinières du *care* en tant que tel est de préserver l'image que nous avons de nous-mêmes comme n'étant pas soumis au besoin ». C'est là où l'analyse prend toute sa force en dépassant ce qui pourrait être un point de vue purement revendicatif et ressentimental, si l'on peut risquer ce néologisme, et en s'inscrivant parfaitement dans le cadre d'un paradigme du don. Si le don de soin (*care-giving*) est ainsi dénié et marginalisé, infériorisé, c'est à proportion de son importance et de la puissance de ceux qui le dispensent. Car le *care* est bel et bien l'un des « pouvoirs des faibles », tant les donneurs de soins apportent un soutien essentiel à la vie. Or cette dette que nous avons tous envers ceux qui apportent un soutien essentiel à notre vie ne peut que très difficilement être reconnue. « Un aspect mis en lumière par la psychologie des relations d'objet est la rage ressentie par les enfants lorsqu'ils sont confrontés à leur impuissance à l'égard de ceux qui prennent soin d'eux. La nécessité de recevoir du soin persistant au cours de la vie de chacun de nous, il n'est peut-être

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

pas surprenant que ceux qui sont le plus souvent dispensateurs de soins soient perçus comme "autres" et traités avec mépris. » Les dominants, à l'inverse de ces faibles puissants, sont ceux qui sont suffisamment privilégiés pour ne même pas s'apercevoir de leur dépendance envers les dispensateurs de soins.

Belle variante de la dialectique du maître et du serviteur. Il y a donc, pourrait-on généraliser, un double sort possible du don. Splendide, lié au superflu, comme le montrait Georges Bataille à la suite de Marcel Mauss, il confère le pouvoir ou va de pair avec lui[13]. Non manifesté et non cérémonialisé, associé au contraire aux nécessités vitales et fonctionnelles, il voue à l'obscurité[14]. Voilà qui complique, assurément, la tâche d'intégrer la considération du *care* dans la discussion sur les normes de justice. Mais, comme l'explique très bien *Patricia Paperman*, toute la stratégie à la fois théorique et politique de J. Tronto est de montrer comment les tâches liées au *care* sont davantage susceptibles d'être universalisées et donc prises en compte dans les revendications de justice qu'on ne pourrait tout d'abord le croire. Pour cela, il faut déconstruire le lien apparemment indissoluble généralement et spontanément opéré entre travail du *care* et féminité, sentimentalité et proximité. C'est au desserrement du lien entre *care* et sentiments que servait la décomposition analytique du *care* en quatre phases évaluées du point de vue des pratiques objectives plus que des sentiments mobilisés. « L'association des femmes à la sensibilité et aux émotions fonctionne comme un cheval de Troie dans la discussion politique, écrit P. Paperman : faites entrer les sentiments et vous obtenez à coup sûr la relégation des femmes et de leurs revendications hors du champ politique. » De même l'insistance sur le fait que les tâches du *care* ne sont pas effectuées seulement par des femmes, mais plus généralement par ceux qui appartiennent à des catégories socialement défavorisées permet de désenclaver la situation des femmes et de la faire monter en généralité. Enfin – et P. Paperman y insiste tout particulièrement – le fait que ceux qui sont assignés à ces tâches viennent souvent de l'étranger ou soient issus de l'immigration défait radicalement l'apparente naturalité et l'évidence de l'opposition entre proximité et

13. A. Gouldner en démonte ici parfaitement la logique lorsqu'il étudie la bienfaisance des élites.

14. Voir sur ce point Marilyn Strathern [1988].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

distance. « N'est-ce pas la notion même de distance qui est floue, du fait de la diversité de ses usages : distance entre les positions de spectateur et de malheureux, distance entre des situations de malheur toujours singulières, distance entre celui qui regarde et celui que la représentation du malheur veut atteindre par la parole, le récit, la représentation par l'image ? » En conclusion de son plaidoyer pour un monde *sans* pitié, P. Paperman, s'appuyant sur les tout derniers travaux de J. Tronto, écrit : « Un retournement imprévu de la question de la distance consiste donc à faire du *care*, du travail de *care*, la base d'une définition de la citoyenneté. Car les travailleurs du *care* soutenant les personnes dépendantes, chargés du travail domestique et "libérant" les citoyens des pays d'accueil sont largement des personnes (des femmes) qui n'ont qu'une citoyenneté partielle, voire pas de citoyenneté du tout, dans le pays d'accueil. »

La question est donc posée : la prise en compte de la logique du *care*, qui semblait permettre de réintroduire le sentiment, la pitié et la compassion dans les débats sur la justice, ne doit-elle pas, paradoxalement, pour atteindre pleinement son but, être en quelque sorte aussi radicalement politisée qu'expurgée le plus possible du sentiment et de la pitié, comme désentimentalisée ?

L'humanitaire et la force des émotions

Un tel objectif risque d'être difficile à atteindre, tant il est clair que le champ du *care,* comme plus généralement celui de l'humanitaire, fonctionne d'abord aux émotions et qu'il trouve là son ressort spécifique. Dans une veine moins théorique et avec un beau matériau empirique, c'est ce que font ressortir, chacun à sa façon, les articles de *Jean-Philippe Heurtin* sur le Téléthon et de *Catherine Dessinges* sur le don humanitaire. Dans un cas comme dans l'autre, qu'est-ce qui déclenche le don ? De simples rituels – « cathodiquement catholiques », dirait peut-être P. Audi. De fait, la « grand-messe » télévisée annuelle du Téléthon étudiée par le premier et les croisades publicitaires des ONG comme Handicap International analysées par la seconde manifestent bien l'une et l'autre ces stratégies cathodiques qui, par le spectacle et la mise en scène de la souffrance – notamment des enfants face à la maladie ou à la guerre –, visent à transformer les spectateurs en donateurs, à capter, sinon à générer, l'émotion qui conduira à donner à ces

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

« pitoyables » dûment médiatisés. Pour autant, si ces campagnes télévisuelles jouent avec les cadres sociaux et affectifs de notre monde commun – et souvent avec succès –, elles ne les engendrent pas. De plus, s'il s'agit bien de rituels, ils sont avant tout à analyser, à la manière notamment de Durkheim, comme des moments d'effervescence collective d'où émergent des communautés affectives nouées par l'émotion partagée et la pratique du don.

Catherine Dessinges souligne ainsi fortement combien l'émotion constitue une dimension constitutive du don humanitaire, voire la condition nécessaire à sa réalisation et à la constitution de la communauté formée par les donateurs. « L'acte de donner, précise-t-elle sous l'inspiration de Simondon et de Mauss, doit être considéré comme un acte par lequel l'émotion se manifeste dans la réalité transindividuelle. » Signer un chèque pour une ONG, n'est-ce pas avant tout « témoigner symboliquement d'un état émotionnel et, par voie de conséquence, de son appartenance à un collectif » – à un public au sens de Tarde, soit « un rapprochement non pas de corps mais d'émotions collectivement partagées » ? Si le don humanitaire est avant tout une forme d'organisation de l'expérience à laquelle on accède par l'activation de certaines émotions face à un certain discours ou à la confrontation à certaines situations de souffrance, alors la publicité humanitaire n'est rien d'autre qu'une modalisation – donc, en un certain sens, une « manipulation » – du cadre du don sur le cadre publicitaire traditionnel. Encore faut-il analyser finement, comme le propose ici l'auteur dans une perspective sémio-pragmatique, les stratégies discursives qui performent ce processus d'individuation collective par lequel émerge une communauté de donateurs qui joindra le geste – le don – à l'émotion.

À partir du dispositif de sollicitation autrement subtil et minutieux du Téléthon, Jean-Philippe Heurtin montre lui aussi, avec la même finesse, comment s'institue un public généreux. Durant plus de trente heures d'émission, partout en France, des individus de tous âges, de toutes conditions s'adonnent au lancer de petits pois, à la course de brouettes, se lancent des défis, sportifs ou culinaires, etc., afin de manifester leur solidarité avec des enfants atteints de myopathie et de susciter, telle une force de vente bénévole, le don des téléspectateurs pour la recherche médicale. Or ce que dévoile et décrit avant tout cet article, c'est combien l'enthousiasme de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

ces héros ordinaires du Téléthon appelle l'enthousiasme des téléspectateurs, combien est forte – et entretenue dans le cadre de l'émission – la contagion des émotions que produisent, à distance, ces micromobilisations locales. Transformant tous les protagonistes, acteurs et spectateurs, en donateurs, ce spectacle de la solidarité fait fond sur « la puissance d'attraction de la solidarité », et par là « fait émerger et manifeste une préférence pour la société ». En ce sens, l'enthousiasme – dont l'auteur rappelle et formalise l'analyse qu'en a faite Shaftesbury dans sa *Lettre sur l'enthousiasme* de 1708 – doit être avant tout étudié comme un mode de coordination des engagements émotionnels, dont le principe est la sociabilité. Dès lors, peu importe la « cause » défendue. C'est avant tout l'expérience sensible du partage qui importe. D'elle naît le sentiment que « les autres sont un prolongement de soi et que le soi est le prolongement des autres ». Pour le reformuler dans les termes de J.-M. Guyau ou de Maurice Merleau-Ponty, c'est bien l'expérience d'une expansion du soi qui s'éprouve dans de telles mobilisations. L'amour des autres se manifeste ainsi pour lui-même, pour le plaisir de la sociabilité, ces manifestations télévisées cocasses, voire un peu *kitsch*, n'étant là que pour « créer des liens, rendre solidaire, susciter de la réciprocité ». Comme si « donner quelque chose contre rien », pour reprendre cette fois l'impératif de la norme de générosité bienfaisante de A. Gouldner, permettait avant tout de goûter, ou de voler, même de façon fugace, quelques instants sinon d'éternité, du moins de société.

Pour autant, l'humanitaire n'est pas seulement un spectacle de l'enthousiasme partagé, un moment fluide et plein de pure sociabilité. Il est aussi ce monde sans pitié, où l'amour des autres voisine avec la haine et la violence, un monde traversé de doutes, de dons déplacés, avortés, de réciprocités impossibles, où justement le lien, toujours à refaire, suppose un travail – un travail de *care* – toujours fragile, parfois exaltant, souvent déprimant. De cette face-là, fondamentalement ambivalente, de l'engagement humanitaire, *Frédéric Buyse* témoigne ici dans le récit de son expérience de responsable d'une communauté Emmaüs[15]. Comment « créer du collectif, du liant, être à l'écoute du rapport que chacun entretient avec son poste, son voisin de chambre ou ses fantômes » lorsque notamment

15. Seule la première partie de ce texte est reprise dans la version papier.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

l'alcoolisme ne cesse de tracer le chemin dans la vie de certains compagnons ? Comment savourer le « simple plaisir d'être là, utile à quelque chose », se « laisser griser quelques minutes d'une éphémère victoire après la tempête », lorsque l'on ne peut capitaliser aucune de ses victoires sur le « chaos émotionnel de tel compagnon, sur la pacification de tel conflit » et que « demain, tout à l'heure, l'événement qui vient peut, inédit, balayer tout » ? L'expérience concrète de l'humanitaire se dévoile ainsi, pour reprendre les termes de J. Tronto, dans cet effort constant pour « maintenir et réparer notre monde », relier des éléments épars en un réseau complexe, en soutien à la vie.

La compassion peut-elle être une politique ?

Reprenons. Nous ne pouvons pas vivre dans un monde d'où le don aurait disparu, qu'il s'agisse du don structuré par la réciprocité des dons et contre-dons ou du don bienfaisant, fait sans retour, au-delà de la réciprocité et animé, au-delà de la sympathie qui inspire tout don, par la compassion ou la pitié. Historiquement, le don bienfaisant a été mis en forme, prôné et récompensé par la religion et le rapport à l'au-delà. Est-il possible comme l'espérait J.-M. Guyau de tabler, au nom de « l'irréligion de l'avenir », sur le développement d'une « universelle sympathie » en se passant de la religion, et de substituer aux motivations transcendantes de l'*agapè* les mobiles plus immanents du politique et de la justice ? Si le débat sur le *care* se révèle particulièrement intéressant, c'est parce qu'il est à l'intersection du don réciproque et du don bienfaisant à ceux qui ne peuvent pas réciproquer, des sentiments et de la justice. Nous avons vu avec A. Le Goff, J. Tronto et P. Paperman la tentative de le désentimentaliser pour le faire entrer dans le champ de la justice et du politique. Mais on ne saurait aller trop loin dans cette direction, car, comme le montrent parfaitement J.-Ph. Heurtin et C. Dessinges, c'est bien et seulement à travers la mobilisation des affects que le don est susceptible de s'universaliser. Sommes-nous donc condamnés à cantonner le don dans la seule sphère du privé ou à ne l'universaliser que sous la mauvaise forme de la compassion catholique cathodique dénoncée par P. Audi et/ou à immuniser complètement le politique et le débat sur la justice de toute pollution par le don, les sentiments et la compassion ?

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

C'est cette solution schizophrène que défend en fait une certaine apologie américaine de ce que le président Bush appelle le capitalisme compassionnel, mais qu'on retrouve en fait aussi bien sous la plume de l'ancien président Bill Clinton dans son ouvrage intitulé *Donner*, véritable ode à la gloire de tous les généreux, des milliardaires philanthropes aux plus humbles citoyens qui donnent de leur temps dans les associations. À première vue, l'ouvrage regorge d'harmoniques troublantes avec un propos maussien. Mais, comme le montre fort bien *Jacques T. Godbout*, la ressemblance n'est que de surface. Le don encensé par ces discours vient en complément et en contrepoids d'une logique économique et politique qui n'en a cure. Dans cette logique, il faut absolument que la main droite du don ignore tout de ce que fait la main gauche du marché et de la politique. Dans ces deux derniers domaines, il s'agit d'être le plus efficace, voire le plus cynique, possible – quitte à racheter son âme ailleurs, par ses bonnes actions donatrices. Une position maussienne, à l'inverse, considère l'exigence démocratique comme l'aboutissement de l'esprit du don et se demande comment lui permettre d'imprégner les politiques économiques et sociales, sans ignorer les contraintes propres au marché et à l'État mais sans affranchir ceux-ci de toute responsabilité démocratique. On ne peut donc que souscrire largement[16] au propos de *Christopher Lasch* dans *La Révolte des élites* dont nous extrayons quelques pages pour ce numéro[17] : « Pour douce que soit sa musique à nos oreilles, l'idéologie de la compassion est en elle-même l'une des influences principales qui subvertissent la vie civique, car celle-ci dépend moins de la compassion que du respect mutuel. Une compassion mal placée dégrade aussi bien les victimes, réduites à n'être que des objets de piété, que ceux qui voudraient se faire leurs bienfaiteurs et qui trouvent plus facile d'avoir pitié de leurs concitoyens que de leur appliquer des normes impersonnelles qui donneraient droit au respect à ceux qui les atteignent. »

16. Mais sans doute pas intégralement, car il fait trop l'impasse sur les situations inévitables d'asymétrie entre donateurs et donataires. Cette critique de la politique de la compassion, de la politique de la pitié, n'est pas sans faire écho à celle, bien connue, développée par Hannah Arendt dans son *Essai sur la révolution* [1967]. Voir également Luc Boltanski [1993] et tout récemment Myriam Revault d'Allonnes [2008].

17. Avec l'accord des Éditions Climats, que nous remercions.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Ces observations doivent peut-être nous inciter à modifier et à déplacer les termes du débat. Nous ne pouvons pas plus accepter la dissolution du politique dans un discours compassionnel généralisé que sa réduction à la seule « politique » des droits de l'homme[18]. Mais nous avons vu par ailleurs avec les diverses théorisations du *care* à quel point il est difficile d'articuler la prise en compte de la sollicitude et de la compassion, vouées à la particularité des situations de souffrance, avec les théories par nature universalisantes de la justice. Ne serait-il pas juste que les tâches liées au *care* soient davantage reconnues et récompensées ? Sans doute. Mais il est aussi permis de se demander si une certaine manière de demander justice n'est pas potentiellement autodestructrice. Il est impossible de ne pas faire de l'exigence de justice un idéal régulateur, voila l'évidence. Mais il est beaucoup moins évident que ce dernier puisse être objectivé et qu'il soit possible de déterminer quantitativement dans quelle mesure il est atteint ou susceptible de l'être. Sauf dans un fantasme utilitariste. Toutes les théories de la justice sont en effet en permanence et structurellement menacées de dérive utilitariste. « À chacun son dû, à chacun selon son mérite », le précepte semble tomber sous le sens. Mais il bute sur un double écueil. Il suppose d'abord, en effet, que quelque part, dans une position en surplomb, il existe un grand sujet supposé tout savoir et tout pouvoir calculer, et que, symétriquement, il soit en mesure d'imputer à chacun, à chaque individu, un mérite qui lui revienne en propre en tant qu'individu. Or c'est cette conception du mérite, montre éloquemment *Dominique Girardot* dans une inspiration à la fois arendtienne et maussienne, qui est en définitive intenable. Dès lors, plutôt que de chercher à édifier une introuvable société juste, il nous reste à tenter de faire vivre une société décente[19] qui assure en effet le respect à tous.

Plutôt que de se contenter de demander justice à un État qui le redistribuerait, il faut aussi la faire naître au quotidien dans les interactions des individus et des groupes. *Paulo Henrique Martins* montre ainsi, à partir du cas brésilien, comment l'engagement associatif repose justement sur les fondements symboliques d'une

18. Si jamais elle en est une, comme en doute Marcel Gauchet [2002].

19. Voir Avishai Margalit [1996] et les commentaires de Jean-Claude Michéa [2007, 2008] sur la *common decency* orwellienne.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

culture ordinaire du don. Si la compassion peut y constituer une politique, c'est d'abord au sens – restreint et débarrassé de son dolorisme d'inspiration chrétienne – d'actions solidaires inconditionnelles qui manifestent cette capacité des militants et des habitants à instituer au quotidien un monde commun. Dans cette perspective, suggère-t-il, « une culture démocratique participative devrait être en quelque sorte le dédoublement des expériences originaires du don, c'est-à-dire de ces formes d'être-ensemble au sein desquelles les individus et les groupes actualisent les fonctions symboliques qui donnent sens à leur vie commune, communautaire et associative ». Ce qui suppose, à travers l'institution d'« espaces publics hybrides », une tout autre articulation entre solidarité « primaire » et solidarité « secondaire », entre monde vécu et action publique.

@ >>> Or l'histoire nous montre, à travers l'exemple des mutuelles québécoises du milieu du XIXe siècle étudié ici par *Martin Petitclerc*[20], qu'une telle culture solidaire et participative fut au cœur du mouvement ouvrier. Opposant à la concurrence libérale une culture de la « compassion fraternelle », les sociétés de secours mutuel visaient à jouer le rôle d'une « famille fictive », suppléant en partie aux défaillances de la « famille réelle » face aux pressions exercées par la société de marché. S'appuyant, en les institutionnalisant, sur les pratiques d'entraide communautaire propres au monde ouvrier, elles cristallisaient ainsi une véritable « éthique de la mutualité[21] » qui les distinguait alors fondamentalement de l'assurance, stigmatisée comme une forme individualiste de prévoyance. Si le développement de l'assurance des personnes a suscité tant de résistances dans le monde ouvrier, c'est avant tout parce qu'elle soumettait le domaine « sacré » de la vie à des considérations marchandes. Or, en un certain sens, la mutualité faisait exactement l'inverse. Elle soumettait les considérations marchandes à sa morale des rapports sociaux et visait à prendre en charge la vie humaine dans sa totalité, en refusant d'isoler la dimension économique des dimensions sociales de la vie. En ce sens, parce qu'elle s'ap-

20. Cet article synthétise son bel ouvrage, *« Nous protégeons l'infortune ». Les origines populaires de l'économie sociale au Québec* [2007], recensé à l'adresse suivante : http://www.journaldumauss.net/spip.php?article111

21. Traduite notamment dans le principe de la cotisation égale pour tous et non de la prime proportionnelle aux risques.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

puyait sur des rapports concrets de réciprocité – une culture du don –, elle ne peut pas être assimilée à un simple prolongement de l'éthique libérale de la responsabilité individuelle ou de celle de la responsabilité collective prônée par les promoteurs de l'assurance puis de l'État-providence moderne. Loin d'être un simple moyen de mise en commun de ressources, ces associations furent au contraire les vecteurs d'une identité collective, renforcée concrètement par une « conception très exigeante de la démocratie participative » qui, en impliquant chacun dans la gestion des caisses, visait à renforcer le sentiment collectif aux dépens des intérêts personnels. Même si cette utopie d'une communauté ouvrière autonome, démocratique et solidaire a été défaite, ces expériences, conclut l'auteur, constituent un rappel de la profondeur de ces aspirations démocratiques qui ne sauraient être satisfaites, aujourd'hui comme hier, par le monde désenchanté de la société de marché.

@ >>> À une autre échelle, celle de la globalisation, la question n'est-elle pas fondamentalement la même ? Comment y faire prévaloir une culture du don et de la réciprocité ? Dans un article synthétique, *Francesco Fistetti*[22] se demande à quelles conditions peut émerger une société mondiale de la (re)connaissance, aménageant les conflits pour la reconnaissance de cultures capables de « s'affronter sans se massacrer[23] ». Or, sauf à les abandonner à la logique du marché, l'inter et la multiculturalité supposent que chaque culture – au-delà de son « utilité sociale » – puisse affirmer *sa* manière d'être au monde, de vivre et d'habiter la terre, de faire valoir son apport créatif à la famille humaine, bref sa capacité à donner. C'est à cette condition – qui suppose que les cultures « dominantes » cessent de s'autocélébrer comme seuls peuples donateurs face à des peuples inférieurs assignés au rôle de débiteurs perpétuels – que pourront se nouer alliances, hybridations et dialogues entre les cultures et s'instituer un universel d'un type nouveau, accueillant la voix des autres et ouvrant l'espace nécessaire au déploiement du cycle du don.

22. De Francesco Fistetti, la « Bibliothèque du MAUSS » (dont les ouvrages paraissent désormais dans la collection « Textes à l'appui » des éditions La Découverte) publiera en 2009 *Théories du multiculturalisme*.

23. La formule est de Mauss et résume parfaitement sa philosophie politique comme le met très bien en lumière le livre de Sylvain Dzimira [2007].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Libre revue

Multiculturalisme ? Une société de reconnaissance à l'échelle mondiale qui permettrait à chaque culture d'affirmer ses dons et sa valeur spécifique ? Voilà qui suppose notamment de reconnaître les cultures africaines, sans doute les plus intrinsèquement étrangères aux valeurs de la modernité. Sur leur état actuel, on lira les textes, à la fois très différents et complémentaires de *Serge Latouche* et *François Vatin*. De *Serge Latouche* également, la défense d'un multiculturalisme relativiste rédigée en vue d'une critique des thèses de Jacques Dewitte défendant l'idée d'une supériorité paradoxale de l'Occident (supérieur parce que seul à reconnaître l'égalité des cultures) sur les autres cultures. Beau débat entre MAUSSiens de bords opposés[24].

Autre entrée maussienne encore, celle de *Camille Tarot*, dans un article qui a fait du bruit mais qui n'était jusqu'à présent disponible qu'en anglais et dans lequel, suite à son beau texte sur la naissance de la grâce en Palestine [Tarot, 1993], il jetait les bases d'une théorie proprement MAUSSienne, en termes de paradigme du don, du fait religieux, montrant comment le religieux naît d'un troisième système d'alliance : en plus du don horizontal entre guerriers, du don diagonal entre générations, le don vertical aux entités transcendantes. A. Caillé, qui avait proposé les mêmes distinctions avec un vocabulaire un peu différent, est resté fidèle à cette inspiration[25]. Curieusement, et de manière selon nous regrettable, C. Tarot n'a pas vraiment poursuivi dans la voie qu'il avait si brillamment ouverte, lui préférant désormais dans son grand et par ailleurs beau livre *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion* [2008] une optique systématiquement inspirée de René Girard, étrangement réductionniste et restrictive.

@ >>> C'est en tout cas ce que lui reproche, avec de solides arguments, *François Gauthier* dans la longue critique qu'il lui consacre ici. Sur ces mêmes questions, *Stéphane Bornhausen* se

24. Le débat a eu lieu dans l'émission d'Alain Finkielkraut, *Répliques*, au printemps 2008.

25. Notamment dans ses « Nouvelles thèses sur le politico-religieux » [2003], parues dans le n° 22 de la revue. Dans ce même numéro, Jean-Paul Willaime [2003] élabore lui aussi une théorie de la religion en termes de don, inspirée des distinguos proposés par C. Tarot dans l'article que nous reprenons ici.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

demande « à quoi jouent les sociétés archaïques ? », pour mieux souligner, notamment dans une discussion critique de la théorie girardienne du sacrifice, l'omniprésence du don agonistique comme rapport général au monde. Pour autant l'*agôn* n'est pas seulement une affaire de sauvages. *Yves Le Hénaff*, *Stéphane Heas*, *Dominique Bodin* et *Luc Robène* nous le rappellent ici dans une belle étude du rugby féminin par laquelle s'achève ce numéro. Comme quoi, de même que les femmes ne sont pas les seules à se soucier du *care*, de même les hommes ne sont pas les seuls à ne rêver que plaies et bosses.

@ >>> On lira tout particulièrement, dans la rubrique « Bibliothèque », la critique de la *Critique du don* d'Alain Testart – tout entière dirigée contre le MAUSS, jamais nommé – par Jacques T. Godbout. Et bien d'autres choses encore.

Bibliographie

Caillé Alain, 1994, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris (réédité en 2005).

– 2003, « Nouvelles thèses sur la religion », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, « Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique », 2e semestre.

Caillé Alain, Lazzeri Christian et Senellart Michel (sous la dir. de), 2000, *Une histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, Paris (réédition en poche, Champs/Flammarion, 2007).

Chanial Philippe (sous la dir. de), 2008, *La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.

Cherlonneix Jean-Louis, 1993, « Lettre ouverte à Marcel Mauss touchant le désintéressement, Jacques Derrida et l'esprit de Dieu », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 2, 2e semestre.

Dzimira Sylvain, 2007, *Mauss, savant et politique*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.

Gauchet Marcel, 2002, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris.

Gilligan Carol, 1982, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge.

Godbout Jacques T. , 2007, *Ce qui circule entre nous*, Le Seuil, Paris.

Habermas Jürgen, 1986, *Morale et communication*, Le Cerf, Paris.

Lasch Christopher, 1996, « Communautarisme ou populisme ? Éthique de la compassion et éthique du respect », *La Révolte des élites*, Climats, Castelnau-le-Lez.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

– 2006, « L'île de Gilligan », *Les Femmes et la vie ordinaire*, Climats, Paris.
MARGALIT Avishai, 1996, *La Société décente,* Climats, Castelnau-le-Lez.
MICHÉA Jean-Claude, 2007, *L'Empire du moindre mal*, Climats, Paris.
– 2008, *La Double pensée. Retour sur la question libérale*, Flammarion, « Champs essais », Paris.
MILNER Jean-Claude, 2007, « Une conversation sur l'universel », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 6.
NODDINGS Nel, 1984, *Caring : a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley.
NYGREN Anders, 1962, *Eros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier, Paris.
PETITCLERC Martin, 2007, *« Nous protégeons l'infortune ». Les origines populaires de l'économie sociale au Québec*, VLB Editeur, Montréal, Québec.
REVAULT D'ALLONNES Myriam, 2008, *L'Homme compassionnel*, Le Seuil, Paris.
SLOTE Michael, 2007, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, New York.
STRATHERN Marylin, 1988, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley.
TAROT Camille, 1993, « Repère pour une histoire de la grâce », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire » – repris dans Philippe Chanial (sous la dir. de), 2008, *La Société vue du don*.
– 2008, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, La Découverte/ MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
TERESTCHENKO Michel, 2000, *Amour et désespoir. De saint François de Sales à Fénelon,* Le Seuil, « Points », Paris.
TRONTO Joan, 1993, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York – traduction française à paraître en 2009 aux Éditions La Découverte, Paris, sous le titre : *Un monde vulnérable. Pour une politique du* care.
WEINER Annette, 1982a, « The reproductive model in Trobriand society », *Bulletin du MAUSS*, n° 2, 2e trimestre.
– 1982b, « Reproduction : a replacement for reciprocity », *Le Bulletin du MAUSS*, n° 3 et n° 4, 3e et 4e trimestre.
– 1984, « Du sexe des anthropologues et de la reproduction chez les informateurs », *Le Bulletin du MAUSS*, n° 10, 2e trimestre.
– 1988, « La richesse inaliénable », *La Revue du MAUSS (trimestrielle)*, n° 2, 4e trimestre.
– 1989, « Le *kula* et la quête de renommée », *La Revue du MAUSS (trimestrielle)*, n° 6, 4e trimestre.
WILLAIME Jean-Paul, 1993, « La religion, un lien social articulé au don », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, « Qu'est-ce que le religieux ? », 2e semestre – repris dans Philippe Chanial (sous la dir. de), 2008, *La Société vue du don*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

GÉNÉROSITÉ, RÉCIPROCITÉ, POUVOIR ET VIOLENCEESQUISSE D'UNE GRAMMAIRE DES RELATIONS HUMAINES EN CLÉ DE DON

Philippe Chanial

La Découverte | « Revue du MAUSS »

2008/2 n° 32 | pages 97 à 123

ISSN 1247-4819
ISBN 9782707156433

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2-page-97.htm

Pour citer cet article :

Philippe Chanial, « Générosité, réciprocité, pouvoir et violenceEsquisse d'une grammaire des relations humaines en clé de don », *Revue du MAUSS* 2008/2 (n° 32), p. 97-123.
DOI 10.3917/rdm.032.0097

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.
© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Générosité, réciprocité, pouvoir et violence[1]

Esquisse d'une grammaire des relations humaines en clé de don

Philippe Chanial

Comment se faire des amis pour réussir dans la vie ? C'est sous ce titre qu'a été publié en 1936 le célèbre *best-seller*, vendu à plus de 5 millions d'exemplaires, d'un *self-made man* typiquement américain, Dale Carnegie (1888-1955). Ce manuel de savoir-vivre à l'usage des plus ou moins jeunes générations avides de succès dans leur vie personnelle et professionnelle pourrait légitimement être lu comme une version moderne, deux siècles plus tard, du fameux texte de Benjamin Franklin, *Des nécessités qui s'imposent à ceux qui veulent devenir riches* (1736), que Max Weber [2003, p. 21] considérait comme l'expression, dans sa « pureté presque classique », de l'esprit du capitalisme. En effet, à cette question, formulée en clé d'intérêt, Carnegie apportait une réponse *a priori* résolument utilitariste : si vous voulez réussir dans la vie – en fait principalement en affaires –, intéressez-vous aux autres.

Mais n'est-ce pas davantage en clé de don que l'injonction de Carnegie mérite d'être comprise[2] ? Dressant la liste des « six moyens de gagner les sympathies des gens », il précisait à ses lecteurs : « Vous vous ferez plus d'amis en deux mois en vous intéressant *sincèrement* aux autres » [1959, p. 59], « faites toujours sentir son importance à votre interlocuteur et faites-le *sincèrement* » [*ibid*., p. 110]. Ne suggérait-il pas en fait, plus subtilement, que le

1. Cet article synthétise pour ce numéro des éléments de l'introduction et surtout de la postface de l'ouvrage que nous avons dirigé, *La Société vue du don* [Chanial, 2008a].

2. Voir Jacques Godbout [1992, p. 115-116 ; 2000, p. 167].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

plus sûr moyen de se faire des amis, c'est tout simplement de les aimer ? Bref, d'aimer les autres.

Tel est le « paradoxe de Carnegie » relevé par Jacques Godbout [2000] et Alain Caillé [2006] : la condition pour développer des relations sociales susceptibles de se révéler utiles est de les valoriser d'abord pour elles-mêmes. Or ce paradoxe n'est autre que le paradoxe du don. Il peut s'énoncer ainsi : pour que le don soit « payant » à terme, il ne faut pas qu'il soit fait dans ce but. Ou encore, dans le don, « on gagne à condition de ne pas être intéressé à gagner, de ne pas adopter le schéma de l'intérêt individuel, de ne pas calculer » [Godbout, 2000, p. 167]. Il est donc pleinement légitime d'affirmer que le don, même s'il ne repose sur aucun calcul, est réaliste et efficace. En ce sens, Mauss avait raison : il n'y a pas de don gratuit, sans retour. Néanmoins, si le don est réaliste *parce qu'il y a retour*, le don existe parce que, pour qu'il y ait retour, *il ne doit pas être fait dans ce but*. C'est à cette condition que le don – en manifestant de la générosité – enclenche la spirale du don. Que le don appelle le don. C'est à cette condition qu'il fabrique du rapport social et, conjointement, qu'il est « payant ».

Ce paradoxe, le sociologue américain Alvin Gouldner l'avait déjà dégagé dans un article peu connu et pourtant essentiel, « The importance of something for nothing » [1975a] que nous publions dans ce numéro. Je voudrais tout d'abord replacer ce texte dans le cadre de la réflexion plus générale menée par le sociologue américain sur la question de la réciprocité [Gouldner, 1975b]. Je tenterai ensuite, à son invitation en quelque sorte, de montrer en quoi la subtile articulation entre réciprocité et bienfaisance qu'il propose dans ce texte peut permettre d'esquisser une formalisation en clé de don des différentes grammaires des relations humaines.

Réciprocité et bienfaisance : la synthèse d'Alvin Gouldner

L'article traduit ici constitue, de l'aveu même de son auteur, le prolongement d'un texte précédent, « The norm of reciprocity », publié en 1960 dans l'*American Sociological Review*. A. Gouldner ne décidera de le publier que quinze plus tard dans un recueil intitulé – clin d'œil à Louis Althusser – *For Sociology.* Ces deux textes anticipent cette critique radicale de la sociologie contemporaine que

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

constitue son maître livre, *The Coming Crisis of Western Sociology* [1970[3]] et en participent. Cette critique était notamment adressée, à l'instar de celle de son autre collègue *radical*, C. Wright Mills [1971], à la sociologie fonctionnaliste des systèmes sociaux, notamment à sa cécité face à la question du pouvoir, de l'exploitation, ou plus généralement des formes d'échange inégal[4]. Elle n'est pas sans rapport également avec sa dénonciation de la « culture utilitaire » – contre laquelle la sociologie a vocation de lutter – et sa constante préoccupation éthique, invitant notamment à voir dans tous les êtres humains des « frères en sociologie ».

La réciprocité ou l'empire du rien sans rien

Comme le sociologue américain le montre dans le premier article, la « norme de réciprocité » constitue une norme fondamentale des relations sociales[5], ou, pour l'exprimer dans un langage fonctionnaliste, l'une des conditions du maintien et de la stabilité des systèmes sociaux. Néanmoins, il s'agit bien pour A. Gouldner d'une norme, c'est-à-dire d'une règle normative, propre à motiver l'action, et non d'un principe formel – sur le modèle notamment de C. Lévi-Strauss – construit par l'analyste et qui résiderait en quelque sorte derrière les pratiques sociales. De plus, cette norme engage une pluralité de motivations possibles, souvent mêlées. En effet, un échange régi par la réciprocité peut s'accomplir autant en raison d'un endettement passé, de l'éventualité de bénéfices futurs que d'un sentiment présent d'obligation. Qu'il s'agisse d'une dette à régler, d'un intérêt à satisfaire ou d'une obligation à respecter, le champ de la réciprocité couvre ainsi une riche gamme de pratiques sociales[6].

3. *La Revue du MAUSS* a traduit, en 1989, deux extraits de cet ouvrage, sous le titre « Pour une sociologie réflexive » (n° 4, 2e trimestre) pour le premier et « La classe moyenne et l'utilitarisme » (n° 5, 3e trimestre) pour le second.

4. Deux autres articles du recueil *For Sociology* précisent cette critique : « Some observations on systematic theory » (1955) et « Reciprocity and autonomy in functional theory » (1959).

5. A. Gouldner l'érige même au rang d'universel anthropologique et sociologique, comparable en cela à la prohibition de l'inceste [1975b, p. 242].

6. D'autant plus que cette dette peut être monétaire ou morale, cet intérêt matériel ou spirituel, cette obligation statutaire ou contractuelle, formelle ou informelle – qu'il s'agisse d'obligations professionnelles, de celles propres aux rôles de père, de mari, de mère ou d'épouse, etc.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

A. Gouldner souligne néanmoins que l'*Homo reciprocus* n'est pas sans air de famille avec l'*Homo œconomicus*. En effet, peu de sociétés autres que la nôtre manifestent une telle dévotion, presque exclusive, pour cette norme. Le marché n'est-il pas l'une des institutions les plus rationnelles que l'homme ait développées pour combiner les prestations réciproques de chacun, en abandonnant à un mécanisme impersonnel le soin de déterminer la part qui lui est due au regard de ses contributions personnelles [1975a, p. 265] ? Plus généralement, *Homo reciprocus* n'est pas étranger à l'univers utilitariste et instrumental moderne tant il se définit par ce qu'il a fait, fait ou fera, par son utilité et sa fonction, et non par ce qu'il est. Pour autant, si l'intérêt préside en grande partie à la réciprocité, sa force socialisante repose sur sa capacité à dompter en quelque sorte la force désocialisante de l'intérêt [1975b, p. 246]. En effet, aucune relation sociale, aucun échange ne pourrait, selon A. Gouldner, prendre naissance si l'on n'avait pas l'assurance que le premier pas fait en direction d'autrui sera payé de retour[7]. Or, dès lors que cette norme est intériorisée et avec elle les obligations qu'elle impose, une certaine confiance peut s'instaurer entre ceux qui, selon le modèle hobbesien, se défiaient mutuellement, et une relation s'initier par une prestation unilatérale qui enclenche ainsi un cycle, éventuellement durable, de réciprocité[8]. Par ailleurs, si la norme de réciprocité peut ainsi constituer un *starting mechanism*, sa vertu réside avant tout dans sa capacité à assurer le maintien des relations sociales. D'une tout autre façon que Pierre Bourdieu [1972, 1980] dans son analyse critique du don et de ses illusions, A. Gouldner souligne l'importance du temps qui s'écoule entre la première prestation et son retour. Durant cette période, la norme de la réciprocité structure les relations sociales sous le registre de la dette. Obligeant ainsi moralement les hommes à marquer leur gratitude, ou au moins à

7. D'où le classique « toi d'abord ! » ou la fameuse stratégie du *free rider* dégagée par Mancur Olson dans son étude des paradoxes de l'action collective, et à travers elle toute la littérature sur le fameux dilemme du prisonnier.

8. La réciprocité permet ainsi de convertir l'égoïsme en altruisme, du moins un altruisme intéressé. Tel est d'ailleurs, comme l'auteur le rappelle, le modèle benthamien de l'harmonisation artificielle des intérêts.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

faire la paix, avec leurs bienfaiteurs, elle en assure la permanence et la viabilité[9].

Au-delà de la réciprocité : « Something for nothing »

Néanmoins, cette norme de réciprocité n'est pas pour autant exclusive et suffisante pour initier ou perpétuer des relations sociales. C'est la raison pour laquelle A. Gouldner suggère que toutes les sociétés humaines pallient ses limites par une seconde norme, qu'il nomme la norme de bienfaisance (*beneficence*). À la différence de la première, celle-ci ne repose pas sur le donnant-donnant ou le « rien sans rien » (*tit for tat*), mais au contraire sur le « quelque chose contre rien » (*something for nothing*). Alors que la réciprocité, toujours conditionnelle, met l'accent sur l'obligation de rendre, la bienfaisance, elle, se caractérise par son inconditionnalité, qui se traduit par son obligation propre : l'obligation de donner[10]. Si elle s'applique d'abord à ceux qui sont incapables d'entrer dans une relation de réciprocité – comme dans le cas typique des relations parents-enfants –, elle se manifeste également dans bien d'autres systèmes sociaux. Ainsi du monde de l'entreprise. Pour A. Gouldner, le capitalisme moderne ne saurait en effet assurer sa stabilité en s'appuyant exclusivement sur la norme de réciprocité – le donnant-donnant – qui préside à la relation salariale. Il la doit au contraire en grande partie au fait que les entreprises modernes allouent à leurs salariés des biens, bénéfices et avantages qu'elles ne leur doivent formellement pourtant pas et qui ne rémunèrent ou ne récompensent aucune prestation définie. Bref, si ce système social que constitue l'entreprise capitaliste tient, c'est parce qu'elle permet aux travailleurs de recevoir

9. L'auteur en conclut que les fondements du maintien des systèmes sociaux doivent non seulement être recherchés dans les mécanismes qui contraignent ou motivent les hommes à respecter leurs devoirs et à payer leurs dettes, mais aussi dans ceux qui les conduisent à rester mutuellement endettés ainsi que dans ceux qui empêchent le règlement intégral de ces dettes. De ce point de vue, la norme de réciprocité ne suppose pas toujours l'équivalence. Sa force de lien repose davantage sur les différentes formes d'endettement mutuel qu'elle contribue à engendrer.

10. La notion romaine de « clémence », la charité des chrétiens ou la magnanimité du « noblesse oblige » en sont autant de manifestations historiques classiques.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

davantage que ce qui leur est contractuellement et statutairement dû. *Something for nothing*[11].

Plus généralement, comme la norme de la réciprocité mais tout autrement qu'elle, la norme de bienfaisance constitue une machine à créer des obligations et donc à fabriquer du lien social. En valorisant diverses formes d'engagement ou de prestations à l'égard d'autrui – même en l'absence de contribution passée ou de perspective de bénéfices futurs –, elle opère comme une sorte de « mécanisme de "crédit" qui élargit le stock des obligations en cours au sein d'un système social et assure une assistance même à ceux qui sont considérés comme incapables de s'inscrire dans une relation de réciprocité » [Gouldner, 1975a, p. 274]. De même, cette norme permet de mettre fin aux « cercles vicieux des interactions sociales ». En valorisant, lorsque le bénéficiaire se refuse à donner en retour, une attitude compréhensive et indulgente, elle incite le bienfaiteur à juger ce resquilleur avec mansuétude[12] plutôt que de lui appliquer l'implacable réciprocité de la loi du talion – au risque de basculer dans le cycle de la violence ou de la vengeance. Enfin, cette norme constitue un mécanisme propre à initier, et pas seulement à maintenir ou à pacifier, les relations sociales. Cette dernière fonction, A. Gouldner la présente sous la forme d'une métaphore automobile : la norme de bienfaisance est la clé qui, en allumant le dispositif de démarrage – la norme de réciprocité –, met en route le moteur – le cycle des échanges mutuels. Cette métaphore permet de dépasser une trop forte opposition entre réciprocité et bienfaisance. Et nous dirige vers le don et son paradoxe constitutif.

---

11. Et on peut regretter que le néomarxiste Gouldner n'ait pas cherché dans ses enquêtes à savoir si l'entreprise capitaliste ne tient pas aussi parce que les salariés eux-mêmes donnent à leur employeur davantage que ce que leur contrat et leur statut stipulent, sans exiger non plus de contrepartie. Lacune comblée par Sylvie Malsan [2008], qui explore la signification de la dette entre travailleurs et employeurs dans le contexte des licenciements collectifs. Mais, plus généralement, on pourrait également montrer que les entreprises ne tiennent que par ce que Jacques T. Goudbout nomme un « endettement mutuel positif » [2000, 2007]. Plus généralement, sur la part du don dans le monde du travail, voir la première partie de *La Société vue du don* [Chanial, 2008], notamment les contributions de Norbert Alter et Jacques T. Godbout.

12. Par exemple sur le modèle chrétien de la longanimité de Job ou du commandement du Christ de tendre l'autre joue. A. Gouldner rappelle que Lao-Tseu s'opposait dans les mêmes termes à l'éloge de la réciprocité de Confucius [1975a, p. 283].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Réciprocité, bienfaisance et paradoxe du don

En effet, c'est parce que ces deux normes sont imbriquées l'une dans l'autre que la seconde peut accomplir cette fonction d'initiation de relations durables. Ainsi, un individu peut accomplir une action motivée par la norme de bienfaisance – sans considération aucune pour les prestations déjà reçues ou pour celles qu'il serait en droit d'attendre – et cette action bénigne produire des conséquences qui se déploieront bien au-delà de ce que prescrit cette norme. En effet, son bénéficiaire peut légitimement l'interpréter en clé de réciprocité et se sentir par conséquent obligé d'effectuer une prestation en retour. Dès lors, si ce dernier acquitte ce qu'il ressent comme une dette, le donateur bienveillant, qui ne demandait rien, éprouvera de la gratitude pour ce geste et pourra, en remerciement, poursuivre l'échange, dans le cadre d'une relation désormais réciprocitaire[13].

Le point essentiel ici – et il est implicitement polémique – est que ce n'est pas parce que telle action a eu pour conséquence de donner naissance à une relation de ce type – un échange réciproque – qu'elle a été motivée par la norme de réciprocité. L'effet n'indique pas *a posteriori* l'intention. On ne saurait déduire du fait du retour une intention de retour. Ce serait confondre la norme de réciprocité, régie par l'obligation de rendre, avec la norme de bienfaisance, régie par l'obligation de donner. Ou plutôt décrire un fait intentionnel – la première prestation en tant qu'elle est dotée d'une certaine signification pour celui qui l'accomplit – en le rapportant au fait brut de la réciprocité – « ça circule », « ça échange ». Comme si ce qui circule, une prestation suivie d'une contre-prestation, donnait le sens de ce qui circule pour les partenaires[14]. Mais, à l'inverse, l'intention n'indique pas l'effet produit, et le type de relation qu'elle contribue à nouer ne s'en déduit pas

13. A. Gouldner évoque une autre forme intéressante d'articulation entre ces deux normes qui intègre, cette fois, la question de la temporalité de l'échange. Une prestation motivée par la bienfaisance – parce que le receveur se trouve dans l'incapacité de rendre – peut, lorsque cette incapacité a disparu et que le donateur éprouve le besoin d'être aidé à son tour, donner lieu à une demande de sa part. Ainsi une même action peut-elle être interprétée, à deux moments différents, alternativement selon l'une ou l'autre de ces deux normes.

14. Pour une démonstration analytique, voir V. Descombes [1996] et J. T. Godbout [2008, p. 122-125, 219-224].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

mécaniquement. Si cette distinction entre l'intention de l'action (sa motivation) et ses effets (ou conséquences) est essentielle pour l'analyse de tous les types de pratique ou de relation sociales, elle l'est tout particulièrement pour l'étude du don.

Or, selon A. Gouldner, si Marcel Mauss a parfaitement saisi que la force du lien engendré par le don repose sur l'articulation entre ces deux normes de bienfaisance et de réciprocité, il n'a pas clairement distingué, d'un point de vue conceptuel, entre la motivation de l'action bienfaisante et ses conséquences non voulues. S'opposant, en mettant l'accent sur l'énigme de l'obligation de rendre, au modèle du « don pur » de Malinowski, il aurait en quelque sorte substitué une norme à l'autre, considérant que ce qui paraissait relever pour celui-ci de la norme de bienfaisance ne constituait qu'un cas de réciprocité. « Passant à côté du fait qu'une action *initiée* conformément à la norme de bienfaisance est susceptible de conduire à des interactions durables conformes à une tout autre norme, celle de la réciprocité » [1975a, p. 299], Mauss serait ainsi responsable, du moins en partie, de cette interprétation strictement réciprocitaire du don qui domine les sciences sociales.

Peu importe ici de savoir si la critique adressée à Mauss est parfaitement justifiée. Elle manifeste en fait une interprétation maussienne de Mauss tant elle permet de souligner le caractère fondamentalement hybride du don. Et intrinsèquement paradoxal. Ce paradoxe, avec et contre Mauss, A. Gouldner l'a parfaitement perçu. Il note ainsi : « Le don qui a le plus de chance de frapper l'attention est celui qui n'a pas eu besoin d'être accompli en raison d'un endettement passé, d'une ambition future ou d'un sentiment présent d'obligation. Le paradoxe consiste en ceci : aucun don ne rapporte autant que le don gratuit, le don accompli sans condition » [*ibid.*, p. 277]. Pas besoin ici d'*illusio*, au sens de P. Bourdieu, ou de calcul conscient ou inconscient pour résoudre cette apparente contradiction. On retrouve là tout simplement le paradoxe de Carnegie, c'est-à-dire le paradoxe du don lui-même.

Il ne s'agit pas là d'un paradoxe particulièrement sophistiqué ou « gratuit », mais de la formulation d'un fait empirique maintes fois observé, que la sociologie, chaussant de mauvaises lunettes, manque pourtant à voir. Sans cette dimension de gratuité – *something for nothing* –, aucune institution et plus généralement aucune

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

relation ne tiendrait. Aucune administration ne fonctionnerait sans un minimum de dévouement à l'esprit du service public, aucune association ne survivrait si ses militants n'étaient là que pour se servir, aucune vie de famille, aucune relation amoureuse ou amicale ne serait viable si chacun ne s'y engageait qu'au vu des bénéfices (matériels, sexuels, affectifs, etc.) qu'elles pourraient procurer. Mais, en même temps, comme le souligne Alain Caillé, « seule la gratuité déployée, l'inconditionnalité sont susceptibles de sceller l'alliance qui profitera à tous et donc au bout du compte à celui qui aura pris l'initiative du désintéressement[15] » [2000, p. 51].

Le don, pour l'exprimer dans les termes de A. Gouldner, ne fait donc lien que parce que s'y mêlent bienfaisance (ou générosité) et réciprocité. Ou, plus précisément, parce que, dans le don, cette articulation se structure sous une forme spécifique : l'obligation de donner, propre à la norme de bienfaisance, est première par rapport à ce qu'exige la norme de réciprocité, l'obligation de rendre.

Le don comme étalon positif et normatif des relations humaines

Il est tentant de généraliser cette perspective pour clarifier l'ambition d'une sociologie par le don. Si la force de lien caractéristique du don repose sur ce mode d'articulation entre ces deux normes, n'est-il pas possible d'analyser une large gamme des relations humaines en étudiant comment chacune d'entre elles se rapporte à une forme spécifique de configuration entre ces normes, ou, pour le dire dans le langage du don, comment elle fait sa part respectivement à l'obligation de donner et à l'obligation de rendre ? C'est un tel exercice que je voudrais ici tenter ou du moins esquisser en prolongeant l'analyse de A. Gouldner.

15. En ce sens, le régime du don est celui de l'*inconditionnalité conditionnelle*. Il se distingue ainsi de celui de la bienfaisance – ou du « don sublime », unilatéral – qui relève davantage de l'*inconditionnalité inconditionnelle*. Et de celui de la réciprocité qui, régi par le *do ut des*, repose sur ce que l'on peut nommer une *conditionnalité inconditionnelle*. Pour une présentation et une application de ces notions de conditionnalité et d'inconditionnalité, voir A. Caillé [2000, chap. IV] et Ph. Chanial [2008b].

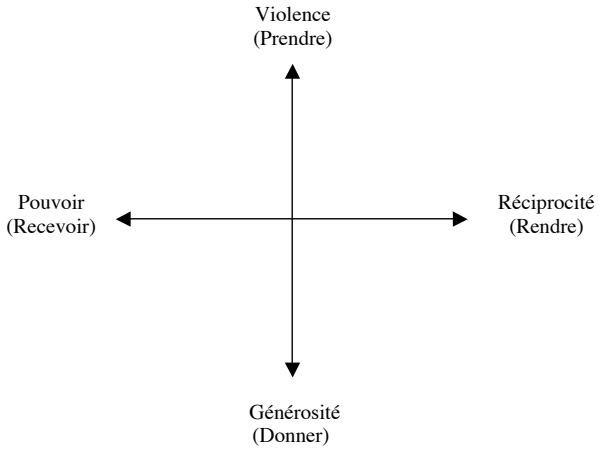
Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Les quatre points cardinaux de la relation

Faisons l'hypothèse que cette grammaire idéaltypique des relations s'articule selon deux axes. Le premier axe, horizontal, est celui de la réciprocité. Le long de cet axe, les relations se distinguent au regard de l'importance qu'y revêt cette norme – et à travers elle l'obligation de rendre – dans leur structuration. À mesure que cette importance décline, ces relations se déplacent vers le pôle opposé, l'envers de la réciprocité. Nommons-le le pôle du pouvoir qui, en clé de don, renvoie à une autre obligation, l'obligation de recevoir. Premier axe, première polarité : réciprocité/pouvoir, rendre/recevoir.

Le second axe, vertical, est celui de la générosité (plutôt que de la bienfaisance). Le long de celui-ci, les relations se distinguent cette fois au regard de l'importance de cette seconde norme, donc de l'obligation de donner. Le pôle opposé, l'envers de la générosité, nommons-le le pôle de la violence. Et associons-le au contraire du « donner » : au « prendre[16] ». Second axe, seconde polarité : générosité/violence, donner/prendre.

Toute relation peut ainsi être classée selon ces quatre pôles conformément à la représentation suivante :



16. Sur ce registre du « prendre », voir la modélisation suggérée par A. Caillé [2005a] dont la nôtre s'est en partie inspirée.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Dans les catégories de Marcel Mauss et de sa triple obligation de donner-recevoir-rendre, le don occupera l'ensemble de la région inférieure. Dans celles de A. Gouldner, le don occupera une région plus limitée. Dans la mesure où il ne s'identifie ni à la seule bienfaisance ni à la seule réciprocité, mais à une combinaison de ces deux normes, il se situera dans la partie inférieure droite, donc entre le « donner » et le « rendre ». Plus précisément encore, dans la mesure où la structure du don hiérarchise ces deux normes, il occupera, sous sa forme idéaltypique, la région sud-sud-est. Retenons, à la suite de A. Gouldner, ce positionnement du don. Sans pour autant abandonner la perspective plus souple de Mauss.

Comment alors spécifier les autres formes typiques de relation ? Encore une fois, partons du don. Et suggérons cette hypothèse : si le don, en appelant le don, fait lien, c'est avant tout parce qu'il fait dette[17]. La clarification du régime spécifique d'endettement du don peut ainsi nous aider à mieux définir, par contraste, l'ensemble des autres formes de dette. Et, avec ce détour par la dette, nous pourrons peut-être clarifier cette grammaire des relations humaines. C'est ainsi que le système du don pourrait bien, dans la perspective d'une théorie sociologique générale, constituer un étalon fécond, à la fois positif et normatif, de la relation humaine. Tentons, pas à pas, l'aventure.

L'endettement positif ou l'étrange dette du don

Quelle est donc la nature de cette dette propre au don ? Une formule, apparemment irénique, empruntée à Alain Caillé [1994b], la résume : c'est lorsque tout le monde donne que tout le monde gagne. On en doit l'analyse minutieuse à Jacques T. Godbout [2007]. Dans ses enquêtes tant sur le don dans les réseaux familiaux que sur cette figure exemplaire du don aux étrangers qu'est le don d'organes, Godbout montre que, dans de nombreuses relations

17. Selon A. Gouldner, c'est bien par cet endettement mutuel que le don constitue un ciment essentiel du lien social. Et tel est bien pour lui le sens du paradoxe du don : aucun don ne rapporte autant que le don accompli sans considérations de réciprocité, « car ce qui est vraiment donné gratuitement touche les hommes et les rend particulièrement endettés vis-à-vis de leurs bienfaiteurs » [1975a, p. 277]. Pour autant, il ne dit pas grand-chose de la nature de cette dette propre au don. C'est la raison pour laquelle les travaux de Jacques T. Godbout vont nous être si précieux.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

sociales, l'expérience du don n'est pas vécue, du point de vue des receveurs, sous le registre d'une dette dont il s'agirait de se libérer (d'une « dette négative » en somme), mais sous le régime d'un « endettement positif ». Dans le régime propre au don, les partenaires se perçoivent comme recevant plus qu'ils ne donnent : « elle m'a tant donné », « elle me donne tellement ». Ils se considèrent donc comme endettés, placés dans un état de dette qui ne pourra jamais disparaître. Mais cet endettement mutuel n'est vécu ni avec inquiétude – comme source de dépendance – ni avec culpabilité – comme manifestation d'ingratitude. Il n'est pas redouté ; au contraire, il est valorisé. Il symbolise un état de confiance et de reconnaissance mutuelle. S'il incite à rendre, c'est dans un tout autre registre que celui de la réciprocité.

Il ne s'agit pas en effet de « rendre » pour être quitte, ou même pour assurer l'alternance des positions entre donateur et donataire, mais pour répondre aux besoins de l'autre. D'où sa dimension fondamentale de générosité[18]. Il s'agit moins de rendre que de donner à son tour. Et le plus possible, sur le modèle de l'acquittement impossible de ce que Thomas d'Aquin nommait la « dette de reconnaissance[19] ». Sous ce régime, comme le soulignait déjà A. Gouldner, « le donataire donne en raison de ce qu'est le donateur et non de ce qu'il fait ». Et tel est le sens de la gratitude : elle manifeste un désir de donner qui, chez chaque partenaire, s'adresse à ce qu'il *est* au lieu de se rapporter uniquement à ce qu'il a reçu de l'autre. Mais, plus largement, peu importe à qui l'on donne en retour. Parfois au donateur lui-même, comme dans le cas des réseaux de parenté. La dette positive est alors mutuelle. Parfois à un tiers, comme dans le cas du don d'organe [Godbout, 2000, p. 142]. L'important est que cet état d'endettement se traduit moins par une

18. J. T. Godbout précise néanmoins que, dans ce régime, on donne « sans pour autant être purement altruiste, car chacun sait bien que les choses circulent et vont revenir si nécessaire parce que chacun a confiance ». La réciprocité est donc moins absente que seconde ou secondarisée. Bref, dans cet état d'endettement positif, « la différence entre rendre et donner s'estompe et n'est plus significative » [Godbout, 2000, p. 48].

19. « La dette de reconnaissance est la conséquence et comme l'expression d'une dette d'affection, dont personne ne doit désirer être quitte » [cité par Godbout, 2000, p. 57]. Sur les liens entre don et reconnaissance, voir les deux ouvrages collectifs publiés sous la direction d'Alain Caillé [2007] et d'Alain Caillé et Christian Lazzeri [2008], ainsi que les travaux de Marcel Hénaff [2002].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

obligation de rendre que par le désir de donner. Le don ainsi défini est à la fois don de sociabilité – dans lequel la relation est valorisée pour elle-même – et don de reconnaissance – la relation se nouant justement par la considération marquée envers l'autre.

Réciprocité et réversibilité : les dettes des jeux de rôles et des relations statutaires

Ce premier régime d'endettement permet d'en définir un second, celui qui est propre aux relations régies par les rôles et les statuts sociaux. Celles-ci se caractérisent par une certaine routinisation, au sens de Max Weber, des relations interpersonnelles. Ou par leur formalisation. Chacun s'en tient alors à ce que son rôle, son statut lui prescrivent. Chacun joue le jeu social, à sa place, à son tour et selon ses règles. Pour l'exprimer autrement, à mesure que la générosité décroît, l'exigence de réciprocité s'accroît, la seconde prenant le pas, en l'englobant, sur la première. Décrites en clé de don, ces relations se traduisent par l'alternance des positions de donateur et de donataire. La dette est alors acquittée par la réversibilité ou la « réciprocité positive ».

C'est à l'évidence le modèle le plus courant, qui régit la plupart de nos rapports sociaux[20]. Il fonctionne en général sur un mode implicite, notamment dans les liens primaires, mais peut également s'appuyer sur des rôles et des statuts formels et plus fortement institutionnalisés, par exemple professionnels. Ce second régime permet tout autant de rendre compte de nos dettes envers les convenances – les règles de civilité ou de politesse –, de nos droits et devoirs en tant que parents et enfants, maris et épouses, mais aussi en tant que salariés et employeurs, médecins et patients, etc. Ce type de relation se situe au seuil du don – plutôt entre le registre du don et celui que nous nommerons « le registre de l'échange ». Dans notre perspective idéaltypique, la distinction doit être marquée, même si le don peut contribuer à l'engendrer et peut en partie l'animer[21].

---

20. C'est notamment le régime privilégié par les approches fonctionnalistes et, sous une tout autre forme, par l'interactionnisme.

21. Voire le détourner, notamment afin de personnaliser ces jeux de rôles dans l'ensemble anonyme et impersonnel, ou du moins convenu. J. T. Godbout rappelle ainsi une vieille expression québécoise utilisée à l'adresse des invités au moment de leur départ : « Ne comptez pas les tours, on n'aime pas sortir. » Elle exprime certes

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Par contre, mobilisé comme étalon analytique, le don permet d'en saisir la singularité à la fois positivement et normativement. La générosité, même affaiblie, peut y être plus ou moins prégnante, plus fortement dans la socialité primaire que dans les relations plus impersonnelles et anonymes de la socialité secondaire. Les formes de réciprocité qui s'y nouent n'y sont pas dépourvues de dimensions morales[22], même si, comme le souligne A. Gouldner, elles peuvent s'abîmer dans le simple calcul utilitaire du *quid pro quo* [1975a, p. 289]. Par ailleurs, à la différence du don de sociabilité et de reconnaissance, ce régime est susceptible de façonner de multiples relations de servitude et de dépendance personnelle, dès lors qu'un état, un statut ou un rapport particuliers font naître un ensemble d'obligations permanentes[23]. La réversibilité positive qui définit cette forme de relation peut ainsi s'inverser en réversibilité négative, la dette, jamais éteinte, devenant signe et marque de domination (et d'exploitation)

Les régimes de la dette négative : bienfaisance, autorité et domination

Si le système du don peut se routiniser, il peut aussi se « sublimer », sur le modèle non plus de la routinisation mais de ce que Max Weber nomme le charisme. Cette figure du don « sublime » ou sublimé renvoie au registre de la *bienfaisance*[24] telle que l'a analysée A. Gouldner, mais sous sa forme la plus épurée : soit à une forme de relation marquée par une générosité sans réciprocité.

---

qu'il y a une loi de l'hospitalité qui n'est autre que la norme de réciprocité (on s'invite tour à tour), mais qu'elle ne s'applique pas, les invités étant libres de rendre et donc de nouer une relation plus personnalisée [2000, p. 55].

22. La *règle d'or* ne formule-t-elle pas parfaitement la norme de réciprocité et cette exigence de réversibilité ? La loi du talion aussi, j'y reviendrai.

23. A. Testart [2007, p. 52-56]. Et cela tout autant dans la parenté que dans les relations typiques du servage ou de l'esclavage.

24. Ce régime, longtemps délaissé, a fait récemment irruption sur la scène des sciences sociales autour des théories et des recherches empiriques consacrées au *care* et à l'éthique de la sollicitude – ou du soin. Pour une synthèse, voir les textes de Joan Tronto, Alice Le Goff et Patricia Paperman publiés dans le présent numéro, ainsi que S. Laugier et P. Paperman [2005]. Dans une tout autre perspective, Luc Boltanski s'y est également attaché dans son étude de l'*agapè* [1990] et de la compassion [1993]. Voir également ici même les contributions de Jean-Philippe Heurtin et de Catherine Dessinges.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Cette configuration relationnelle repose sur un tout autre régime d'endettement, où l'obligation de donner prime sur l'obligation de rendre. Elle se distingue du régime de l'endettement positif du don de sociabilité et de reconnaissance ou de la réversibilité positive des rôles et des statuts dans la mesure où elle génère pour le receveur une dette négative. Négative au sens où non seulement elle ne peut être rendue, mais où elle ne doit surtout pas l'être. Dans ces formes de don unilatéral ou « gratuit » domine cette volonté du donateur de ne pas recevoir de don provenant du donataire [Douglas, 1999]. Pèse ainsi sur le bénéficiaire non pas une obligation de rendre, mais avant tout une obligation de recevoir. L'absence de réciprocité scelle donc ce type de relation : une relation structurellement asymétrique et, pour cette raison, fondamentalement ambiguë. Le lien charitable en constitue un bon exemple. L'aumône peut en effet apparaître comme un geste d'amour inconditionnel, un don total, au-delà de tout principe de réciprocité. Ainsi saint François donne tout et à tous, jusqu'à se dépouiller entièrement, en plein centre d'Assise, de ses vêtements. Mais l'acte caritatif n'est-il pas aussi le résultat d'un calcul comptable et intéressé, puisqu'il ouvre les portes du paradis, dont les pauvres seraient les portiers, et qu'il assure en même temps la justification du nanti, de son pouvoir et de ses richesses ? Cette ambiguïté et cette tension constitutives expliquent que le régime de la bienfaisance ne puisse se maintenir durablement qu'en empruntant aux autres registres de la dette et qu'il puisse facilement basculer tant dans celui du don que dans celui de l'échange [Chanial, 2008b].

Mais il peut également basculer dans un autre registre de la dette négative, celui des relations de *domination*[25]. Dans ce régime, le bienfait n'est accompli que pour marquer une position de pouvoir, donc une relation radicalement asymétrique. La dette, qui ne doit pas être rendue, est le signe et l'instrument de la soumission. Domine celui qui donne, qui donne dans une large mesure, alors que le dominé est celui qui ne peut rendre à son tour, ou seulement dans une juste mesure. Bref celui qui, inexorablement, s'endette à

25. Cette configuration relationnelle est le point de focalisation, au risque de la résorption de toutes les relations sociales dans cet unique régime, de l'ensemble des sociologies critiques, notamment d'inspiration marxiste. On songe évidemment, en France, à P. Bourdieu et à sa théorie de la violence symbolique.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

mesure que s'accroissent les créances du premier. Ce régime de la domination est parfaitement étudié par Julien Rémy [2008] dans son travail sur la domination postcoloniale. Dans une veine clastrienne, il définit la domination comme « l'établissement par les dominants d'une dette dont les dominés ne peuvent s'acquitter ». Elle conduit les premiers à occuper la place de « créditeurs permanents » et assigne les seconds au rang de débiteurs permanents. Le cycle du don se voit de la sorte grippé, la dette ne pouvant ni circuler, ni être acquittée, ni être valorisée sous le registre de l'endettement positif[26]. Selon la formalisation que j'ai proposée, on passe ainsi, sur l'axe horizontal, du pôle de la réciprocité au pôle opposé, celui du pouvoir, et sur l'axe vertical, du pôle de la générosité à celui de la violence.

Enfin, un régime intermédiaire entre celui de la bienfaisance et celui de la domination peut être dégagé. Appelons-le régime de l'*autorité*[27]. Il se distingue de la domination dans la mesure où, à l'instar de la bienfaisance, il repose sur le charisme du donateur et non sur le pur exercice de la force – moins de la force physique que de cette violence symbolique de la dette unilatérale. Telle est notamment l'autorité des grandes figures charismatiques, ces « puissances anti-économiques » étudiées par Max Weber [1995], qu'il s'agisse du « prince de guerre », du prophète, du chamane, du sage, etc. Même si cette configuration relationnelle peut aisément basculer dans le régime de la domination, marquant une rupture complète de la réciprocité, elle n'est pas étrangère à une certaine générosité, voire à une certaine exigence de réciprocité[28]. Ainsi de la relation pédagogique, du moins telle que John Dewey proposait

26. Dans le même esprit, Frédéric Cauvet [2008], dans son texte consacré à la structure de l'échange dans le RMI, souligne combien cette violence de la dette opère dans les dispositifs contemporains d'aide ou d'assistance sociales.

27. Comme le suggérait Mauss [1989] au sujet des notions d'intérêt, de générosité, de liberté et d'obligation, il serait également « bon de remettre au creuset » celles de pouvoir, de domination et d'autorité, notamment telles que Weber les a définies. Hannah Arendt [1972] y a consacré des remarques pénétrantes et David Alves [2007] en a proposé, en clé de don, une synthèse très suggestive.

28. Chacun connaît l'étymologie latine : *auctoritas/auctor*, « celui qui accroît, qui augmente » (*augere*). En ce sens, l'autorité n'est pas sans lien avec le registre de la donation et participe donc à « faire grandir », à élever ceux sur qui elle s'exerce. Et « agrandis » de la sorte, ces derniers – partisans, disciples, etc. – pourront donner à leur tour.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

de l'analyser [Chanial, 2006a]. L'autorité du maître sur l'élève et par conséquent la relation fondamentalement asymétrique qu'ils nouent reposent sur un double pari de générosité et de réciprocité. D'une part, le maître, parce qu'il n'est pas propriétaire du savoir qu'il détient, doit le transmettre à l'élève en faisant le pari – sauf à changer de métier – qu'il est capable de le recevoir, que tout individu peut être éduqué. D'autre part, la relation pédagogique repose sur une logique de réciprocité. Elle suppose cet autre pari selon lequel ce que l'élève reçoit du maître pourra être rendu à son tour, qu'il pourra, grâce aux dons qui lui ont été ainsi prodigués, apporter une contribution spécifique à la société.

Le régime de l'échange ou la dette contractuelle

Comment aborder dans la perspective ici esquissée cet autre régime qui, dans les sciences sociales, occupe le devant de la scène : le régime de l'*échange* ? La question est d'autant plus redoutable que, faute d'être clairement défini, l'échange semble définir l'ensemble des relations humaines. N'échange-t-on pas tout autant des biens, des services, des sourires, des politesses, des coups, voire des femmes ? D'où la tentation, notamment en anthropologie, de rabattre le don sur l'échange. Voire, comme y invitent les modèles économiques qui inspirent tant aujourd'hui les sciences sociales, de rabattre tout échange, donc toute relation humaine, sur le modèle de l'échange marchand[29]. Si l'échangisme anthropologique et l'échangisme économiciste méritent d'être distingués – et pas seulement dans les termes d'une opposition entre « échange symbolique » et « échange marchand » –, tous deux participent néanmoins d'une même généralisation de la norme de réciprocité. Qu'elle soit appliquée inconsciemment ou par calcul, c'est elle qui suffirait à faire société et livrerait l'énigme du lien social, sous la forme d'un *donnant-donnant* généralisé.

Une attention portée à la grammaire plurielle des relations humaines résiste à la réduction de celles-ci à ce seul registre. Les trois derniers régimes évoqués, ceux de la bienfaisance, de l'autorité

29. D'où la primauté presque exclusive de ce régime dans toutes les formes de sociologie utilitariste : théorie du choix rationnel, individualisme méthodologique et, pour une part, les théories de l'échange social et du capital social.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

et de la domination, s'en distinguent. Quelles qu'en soient les motivations, quelle qu'en soit la force d'obligation, le « donner » prime sur le « rendre ». En ce sens, ces systèmes de relations, où l'un donne et l'autre reçoit, ne sont pas des échanges. La distinction avec le régime propre aux jeux de rôles et statuts est moins immédiate. En clé de don, elle peut être ainsi formulée : dans le premier régime, le donner et le rendre s'équilibrent, chacun accomplissant tour à tour son rôle social, donnant et recevant conformément à ses droits et devoirs statutaires. Dans le second, c'est le rendre qui prévaut. Si la norme de réciprocité dégagée par A. Gouldner s'applique dans les deux cas, l'échange ne repose pas sur cette réversibilité des places.

En effet, échanger, c'est avant tout céder moyennant une contrepartie, céder quelque chose *contre* quelque chose (con-céder), céder *à condition* que l'autre en fasse autant. L'échange se cristallise ainsi sur la question de la contrepartie, de l'obligation de rendre. *Rien sans rien*. Prime ainsi la logique du donnant-donnant par lequel chaque partenaire ne s'engage que dans la perspective d'un retour – d'un bénéfice – à venir. Comme l'explique Alain Testart[30] [2007], dans l'échange, la contrepartie est non seulement *nécessaire*, mais *obligatoire* et *exigible* : si A est en droit d'exiger une prestation de B, B est dans l'obligation de la fournir à A. Plus encore, elle en est à la fois la *condition*[31], *la fin* et *le moyen* : chacun des biens, dont l'obtention constitue la fin pour celui qui le reçoit, ne vaut pour celui qui le donne que comme moyen. Retenons cette définition : « L'échange, c'est donc l'ensemble de deux transferts inverses par lesquels deux parties s'obligent réciproquement, l'obligation de l'un étant l'obligation de l'autre » [*ibid*., p. 29]. En s'engageant dans un échange, deux individus – qui après tout n'y étaient pas obligés – s'obligent mutuellement, contractent l'un envers l'autre une dette. Par voie de réciprocité, chacun des deux transferts est le « contre-transfert » de l'autre et délivre ainsi la contrepartie au partenaire de l'échange. Deux transferts, deux obligations, deux dettes.

30. Voir, dans le présent numéro, la note critique de Jacques Godbout consacrée à l'ouvrage d'Alain Testart.

31. L'échange relève en ce sens du régime de la conditionnalité inconditionnelle, *do ut des* : lorsque j'échange, je ne donne qu'à condition qu'il y ait contrepartie. À l'opposé, la bienfaisance relève davantage du registre de l'inconditionnalité inconditionnelle.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

La différence entre l'échange et le don peut ici apparaître clairement. Le statut de la contrepartie y est tout opposé. Elle n'est ni nécessaire ni obligatoire ou exigible : elle est une possibilité, elle peut même être attendue, mais elle ne saurait être exigée[32]. Elle n'en est ni la fin, ni le moyen, ni même la condition. On ne donne pas *contre* autre chose, on donne *à* quelqu'un. Le don est d'abord inconditionnel. Et tel est ce qui en fait non seulement toute la valeur et la saveur, mais aussi, parce qu'il invite sans garantie l'autre à donner à son tour, sa force singulière de lien. De ce point de vue, le régime d'endettement de l'échange s'oppose à celui du don. Ressentie non pas positivement mais négativement, comme une contrainte qui enchaîne et dont il s'agit de se libérer, la dette doit être acquittée. Au plus vite. Et l'acquittement de cette dette négative s'opère par l'échange lui-même[33]. En ce sens l'échange définit un régime d'endettement bien plus étrange que celui du don ou des autres configurations relationnelles que nous avons évoquées. Il repose sur cette possibilité d'une liquidation permanente et quasi immédiate de toute dette, donc de tout lien, le paiement permettant de clore toute relation.

La nature du lien ainsi engendré par cette dette négative toujours en voie de liquidation, outre sa fragilité[34], réside avant tout dans le rapport instrumental ou utilitaire à autrui qu'elle instaure. Pour reprendre une nouvelle fois les catégories de A. Gouldner, l'échange se distingue en effet du don dans la mesure où la norme de réciprocité et, à travers elle, l'obligation de rendre prévalent sur la norme

32. D'où cette définition générale que proposent J. T. Godbout et A. Caillé : « Qualifions de don toute prestation de biens et de services effectuée sans garantie de retour en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes » [1992, p. 32].

33. Au point que, lorsque l'échange est immédiat, chacune de ces dettes est annulée sur le champ. « Si vite, écrit Alain Testart, qu'on ne la voit pas », même si « elle n'en a pas moins existé » [2007, p. 29]. Les échanges différés rendent quant à eux cette dette davantage visible. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle est valorisée, comme sous le régime propre au don.

34. Durkheim le soulignait déjà avec force dans *De la division du travail social* : « Là où l'intérêt règne seul, comme rien ne vient refréner les égoïsmes en présence, chaque moi se trouve vis-à-vis de l'autre sur le pied de guerre et toute trêve à cet éternel antagonisme ne saurait être de longue durée. L'intérêt est ce qu'il y a de moins constant au monde. Aujourd'hui, il m'est utile de m'unir à vous ; demain, la même raison fera de moi votre ennemi. Une telle cause ne peut donc donner naissance qu'à des rapprochements passagers et à des associations d'un jour » [1991, p. 180-181].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

de générosité et son obligation constitutive, l'obligation de donner. Plus précisément, à la générosité se substitue ce que John Rawls nomme un état d'« indifférence mutuelle[35] » voire de méfiance réciproque. Le bien importe plus que le lien. À la réciprocité aléatoire du don se substitue la règle de calcul et la quête d'équivalence. L'intention du geste ne réside donc que dans le retour escompté – et l'intérêt qu'il viendra satisfaire – et non, comme dans les cas précédents, dans la volonté de marquer sa reconnaissance ou de nourrir la relation, de jouer son rôle social, d'améliorer le bien-être du receveur, de le dominer, de l'humilier[36], etc.

Ce régime de l'échange définit une part essentielle et croissante des relations nouées au sein des sociétés modernes. Qu'est-ce d'ailleurs que la modernité, notamment pour la tradition sociologique, sinon ce passage d'un monde des statuts à un monde des contrats (Sumner Maine), de la *communauté* à la *société* (Tönnies), de la solidarité mécanique, régie par un droit essentiellement répressif, à la solidarité organique, régulée par le droit contractuel (Durkheim), etc., voire de cette « vieille économie du don » (en fait « anti-économique » selon Mauss) à l'économie de marché, basée sur l'échange ? Cette valorisation moderne du contrat et de l'échange n'est pas sans rapport avec la liberté qu'elle assure, émancipant le serf de ses chaînes[37], permettant à chacun de vaquer à ses intérêts, en souscrivant librement des obligations ponctuelles pour mieux s'en libérer. Comme le rappelle J. T. Godbout, « la liberté moderne est essentiellement l'absence de dette » [2007, p. 35]. D'où l'attrait qu'exerce le marché qui, sur le mode de l'*exit* d'Albert Hirschman [1995], offre une telle facilité de sortir d'une relation. Et d'aller voir ailleurs. C'est la raison pour laquelle les autres régimes évoqués peuvent tous virtuellement basculer dans cette configuration relationnelle. Qu'il s'agisse de « liquider » les dettes négatives de la bienfaisance, de l'autorité ou de la domination, d'échapper aux contraintes des jeux de rôles et de la réciprocité statutaire, voire de s'émanciper des formes

35. Sur fond d'un état de violence et de rivalité, d'un état de nature hobbesien mais qui reste contenu. Voir Chanial [2006b].

36. Il en va de même de toutes les relations contractuelles, qui ne sont que des « échanges nommés », formalisés. Pour une interprétation du contrat en clé de don, voir A. Caillé [2005b, chap. VI] et Chanial [2003].

37. Pour mieux le transformer en « travailleur libre », dira ironiquement Marx.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

de servitude personnelle ainsi instituées, ou de rationaliser l'indétermination constitutive de la réciprocité des relations de don en l'inscrivant dans le cadre comptable d'un règlement de compte permanent[38].

Pour autant, et quelles que soient la prégnance et la force d'attraction de ce régime, l'échange peut, en retour, être travaillé par chacun des autres registres, voire basculer dans l'un d'entre eux. Travaillé notamment par le don, lorsque la pression de la contrepartie se desserre et qu'à l'indifférence mutuelle se substituent des relations de confiance et de reconnaissance mutuelle[39]. Ou, à l'inverse, par le registre de la domination, jusqu'à y basculer lorsque l'indifférence mutuelle fait place à la défiance, voire à la violence, et lorsque l'exigence de contrepartie est différée, voire levée, afin d'endetter le partenaire de l'échange pour mieux le soumettre.

De la vengeance à la guerre : la violence vue du don

Un dernier régime doit être enfin mentionné, celui de la *violence*. Le système du don permet également de l'approcher. Comme le montre Marcel Mauss, les hommes n'échangent – ou ne donnent – pas seulement des biens, ou même des femmes, des fêtes, des politesses, mais aussi des coups, des insultes, voire des morts et des meurtres. Si la norme de générosité s'efface ici au profit d'un registre de défiance généralisée, la norme de réciprocité n'est pas toujours absente. Loi du talion, guerres cérémonielles, vengeance, cycle de vendetta, ces formes de violence peuvent être interprétées comme autant de formes de don négatif, inversé [Caillé, 2005a, p. 169-170] ou de réciprocité négative [Anspach, 2002]. Dans la loi du talion, ou dans les guerres rituelles des sociétés traditionnelles, la réciprocité enjoint de répondre maux pour maux afin de restaurer une équivalence, un équilibre dans le mal qui permet d'acquitter la

38. C'est en ces termes que pourraient être analysés les processus contemporains de contractualisation, voire de marchandisation, des relations sociales qui n'épargnent pas même la sphère de la sociabilité primaire.

39. Voire de compassion, comme le montre Hervé Marchal [2008]. À un moindre degré, par routinisation et personnalisation de l'échange, la logique du contrat peut, à rebours du processus historique évoqué, se nourrir d'une logique davantage statutaire où l'exigence comptable et immédiate du donnant-donnant a moins de prise.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

dette infligée. Dans les deux autres cas, cette dette semble ne jamais pouvoir être acquittée et l'équilibre jamais restauré. Comme le montre en effet Mark Anspach, « la vengeance du meurtre constitue le premier cercle vicieux auquel toute société humaine est confrontée, le cercle vicieux auquel il a fallu impérativement échapper ». Or la vengeance, « faute de pouvoir annuler le meurtre, cherche à restituer l'équilibre perturbé en annihilant le meurtrier ». Ainsi, son mot d'ordre – « tuer celui qui a tué » – ne saurait restaurer durablement l'équilibre perdu. Car la réciprocité négative de la vengeance exige d'appliquer ce mot d'ordre à l'opérateur même de la vengeance, chaque réparation devant ainsi être réparée à son tour, sans fin [*ibid.*, p. 9-10].

À ces deux régimes de violence s'opposent toutes les formes qui ne sont pas régies par la réciprocité, même négative. Celles où, à l'image des guerres de conquête ou d'extermination, il s'agit moins de donner et de rendre des coups ou des morts que de *prendre* [Caillé, 2005a, p. 171]. Là où il s'agit de guerres absolues, à la limite sans règles. Ou bien, plus généralement encore, toutes les formes de violence anomique. Au regard du modèle du don, celles-ci peuvent être comprises non pas comme des inversions du don (don ou réciprocité de type négatif), mais comme le contraire du don[40]. En termes de régime d'endettement, aucune obligation réciproque n'est reconnue, aucune dette ne vise à être acquittée. Par la primauté du « prendre », c'est un droit de créance généralisée que chacun, individu ou groupe, s'attribue : droit de prendre les biens et/ou la vie d'autrui. En ce sens, à travers ce refus tant du don que de la dette, ce régime se différencie radicalement de tous les autres[41]. Comme le souligne A. Caillé, « on sort tendanciellement de la socialité, ou au moins de la sociabilité » [*ibid.*, p. 170], pour basculer tendanciellement dans l'*hubris* de la violence pure.

40. Au sens, suggère A. Caillé, où le « prendre-refuser-retenir » se substitue au « donner-recevoir-rendre » [2005a].

41. À la suite de Raymond Verdier [1980-1986], Marcel Hénaff pointe clairement la singularité du régime de la guerre : « La guerre signifie donc l'absence de réciprocité ; le refus ou l'impossibilité de la maintenir. Des groupes en guerre se disent en fait : entre nous, pas de don/contre-don, pas de vengeance réglée, c'est-à-dire pas de justice ; mais l'affrontement d'étrangers à étrangers ; où l'on peut tout prendre à l'ennemi sans autre condition que celle de vaincre » [2002, p. 287].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

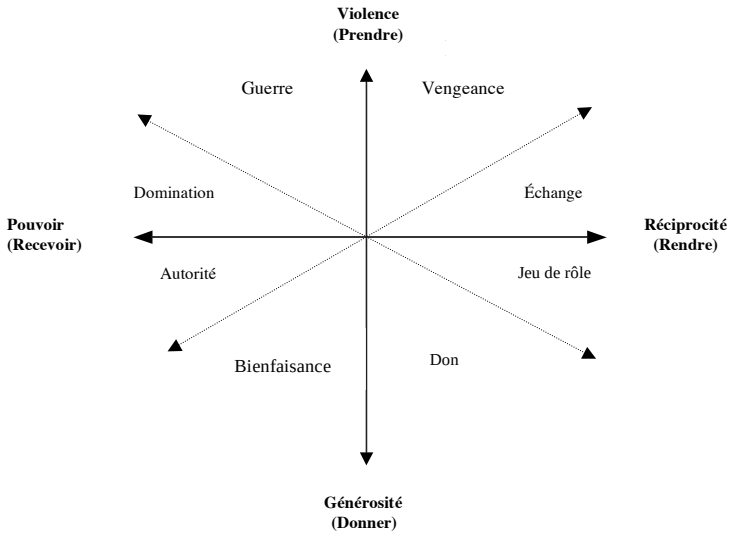
La singularité de ces différentes modalités du régime de la violence ne doit pas pour autant conduire à les isoler radicalement des autres configurations relationnelles que nous avons évoquées. C. Lévi-Strauss, à la suite de la thèse maussienne du don comme « moyen de s'opposer sans se massacrer », soulignait en effet : « Il y a un lien, une continuité entre les relations hostiles et la fourniture de prestations réciproques : les échanges sont des guerres pacifiquement résolues, les guerres sont l'issue de transactions malheureuses » [1967, p. 78]. Cela signifie en premier lieu deux choses. Tout d'abord que l'on sort, à titre principal, du régime de la violence soit par le don – « il n'y a pas de milieu : se confier entièrement ou se défier entièrement ; déposer ses armes […] ou donner tout » [Mauss, 1989, p. 277] –, soit par l'échange et les douces vertus du commerce – « pour commercer, il fallut d'abord poser les lances » [*ibid*., p. 278]. Mais, à l'inverse, on peut sans cesse y basculer, notamment lorsque le don ou l'échange se révèlent incapables de dompter la violence et les inimitiés. Ce qui signifie qu'inimitié, violence et rivalité – la tentation du « prendre » – sont au cœur des différents régimes. Sans cela, ces basculements possibles dans le régime de la violence seraient incompréhensibles.

Nous ne l'avons jusqu'ici évoqué que pour le régime de la domination. Or cette dimension rivalitaire des relations humaines, toujours présente, se modalise différemment dans les autres régimes. Ainsi est-elle soit contenue par les obligations statutaires et les contraintes des jeux de rôles, soit canalisée par la dimension concurrentielle de l'échange notamment marchand[42], soit sublimée par la quête de l'honneur ou par cette volonté que manifeste le don unilatéral de s'imposer comme le « héros de l'interaction » [Gouldner, 1975a, p. 275], soit transfigurée sous le registre de l'autorité légitime et bienveillante. Et enfin, pour le don tel que nous l'avons défini, cette dimension rivalitaire se manifeste dans la lutte de générosité qui caractérise sa dimension agonistique telle qu'elle se manifeste au sein du régime d'endettement positif par cette volonté de donner toujours plus que l'on n'a reçu.

42. Keynes, dans sa *Théorie générale*, l'avait clairement perçu : « La possibilité de gagner de l'argent et de se constituer une fortune peut canaliser certains penchants dangereux de la nature humaine dans une voie où ils sont relativement inoffensifs […]. Il vaut mieux que l'homme exerce son despotisme sur son compte en banque que sur ses concitoyens » [cité par Hirschman, 1980, p. 120].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Le schéma peut donc être ainsi complété :



Pour conclure

Cette esquisse de formalisation d'une grammaire des relations humaines peut être lue comme une sorte de boussole pointant huit types idéaux, chacun étant associé à un régime d'endettement spécifique. Les quatre points cardinaux permettent ainsi de distinguer quatre registres relationnels plus généraux :

— *le registre de la générosité* : don et bienfaisance,
— *le registre de la réciprocité* : jeu de rôle/statut et échange,
— *le registre du pouvoir* : domination et autorité,
— *le registre de la violence* : vengeance et guerre.

Bien évidemment, cette boussole n'a pas la prétention de dresser définitivement la carte de l'ensemble des relations humaines ! Si elle peut néanmoins fournir quelques repères, c'est d'abord pour mettre en valeur et formaliser ce que le don donne à voir dès lors qu'il est mobilisé comme paradigme en sciences sociales. À ce titre, cette esquisse de modélisation doit être lue avant tout comme une invitation. Invitation tant à la mise à l'épreuve du paradigme du don sur les terrains les plus variés qu'à un dialogue avec les paradigmes concurrents.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

Bibliographie

Alter Norbert, 2008, « Travail, organisation et échange social », *in* Chanial Philippe (sous la dir. de), *La Société vue du don*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.

Alves David, 2007, *Le supérieur, l'inférieur et l'égal. Sociologie d'un centre social associatif*, thèse de sociologie, université Paris X-Nanterre.

Anspach Mark, 2002, *À charge de revanche*, Le Seuil, Paris.

Arendt Hannah, 1972, *Du mensonge à la violence*, Presses Pocket, Paris.

Boltanski Luc, 1990, *L'Amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris.

– 1993, *La Souffrance à distance*, Métailié, Paris.

Bourdieu Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève.

– 1980, *Le Sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.

Caillé Alain, 1994a, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris.

– 1994b, « Tout le monde gagne : comment un état d'endettement mutuel positif est-il possible ? », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 4, « À qui se fier ? », p. 220-228.

– 2000, *Anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, Paris.

– 2005a, « Esquisse d'une analytique du don », *Dé-penser l'économique*, La Découverte/MAUSS, Paris, p. 165-172.

– 2005b, « De l'idée de contrat », *Dé-penser l'économique*, La Découverte/MAUSS, Paris, p. 137-164.

– 2006, « Préface », *in* Bevort Antoine et Lallement Michel (sous la dir. de), *Le Capital social. Performance, équité et réciprocité*, La Découverte/MAUSS, Paris.

Caillé Alain (sous la dir. de), 2007, *La Quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.

Caillé Alain et Lazzeri Christian, 2008, *La Reconnaissance aujourd'hui*, Presses du CNRS, Paris.

Carnegie Dale, 1959, *Comment se faire des amis pour réussir dans la vie*, Livre de Poche, Paris.

Cauvet Frédéric, 2008, « Structures et pratiques de l'échange dans le RMI », *in* Chanial Philippe (sous la dir. de), *La Société vue du don*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.

Chanial Philippe, 2001, *Justice, don et association*, La Découverte/MAUSS, Paris.

– 2003, « Renouer les fils de l'alliance. Bourgeois, Mauss, Durkheim et l'incomplétude du contrat », *in* Jamin Christophe et Mazeaud Denis, *La Nouvelle Crise du contrat*, Dalloz, Paris, p. 51-68.

– 2006a, « Une foi commune : démocratie, don et éducation chez John Dewey », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 28, « Penser la crise de l'école », p. 205-250.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

– 2006b, « La confiance comme comédie et comme pari. De Gautier à Mauss, en passant par Hobbes », *in* Damien Robert et Lazzeri Christian, *Conflit, confiance*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon.
– 2007, « La reconnaissance fait-elle société ? Pour un contre-Hobbes sociologique », *in* Caillé Alain (sous la dir. de), *La Quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris, p. 209-242.
– (sous la dir. de), 2008a, *La Société vue du don*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
– 2008b, « Donner aux pauvres », *in* Chanial Philippe (sous la dir. de), *La Société vue du don*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
Douglas Mary, 1999, « Il n'y a pas de don gratuit », *Comment pensent les institutions*, La Découverte/MAUSS, p. 163-178.
Durkheim Émile, 1991, *De la division du travail social*, PUF, Paris.
Dzimira Sylvain, 2007, *Marcel Mauss, savant et politique*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
Franklin Benjamin, [1736] 2000, *Avis nécessaire à ceux qui veulent devenir riches*, Agone, Marseille.
Godbout Jacques T., 2000, *Le Don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
– 2007, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Le Seuil, Paris.
– 2008, « Don et stratégie » et « Quand les gens d'affaires se font des cadeaux », *in* Chanial Philippe (sous la dir. de), *La Société vue du don*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
Godbout Jacques T. (en collaboration avec Caillé Alain), 1992, *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris.
Gouldner Alvin, 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books – traduction de deux chapitres dans *La Revue du MAUSS (trimestrielle)*, n° 3 et 4, 1989.
– 1975a, « The importance of something for nothing », *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology today*, Penguin Books.
– 1975b, « The norm of Reciprocity », *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology today*, Penguin Books.
Hénaff Marcel, 2002, *Le Prix de la vérité*, Le Seuil, Paris.
Hirschman Albert O., 1980, *Les Passions et les intérêts*, PUF, Paris.
– 1995, *Défection et prise de parole*, Fayard, Paris.
Laugier Sandra et Paperman Patricia (sous la dir. de), 2005, *Le Souci des autres. Éthique et politique du* care*,* Éditions de l'EHESS, Paris.
Lévi-Strauss Claude, 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris-La Haye.
Malsan Sylvie, 2008, « Licenciements collectifs : le prix d'une dette symbolique », *in* Chanial Philippe (sous la dir. de), *La Société vue du don*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
Marchal Hervé, 2008, « Les enjeux identitaires du don dans les relations entre gardiens et locataires du logement social », *in* Chanial Philippe

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

(sous la dir. de), *La Société vue du don*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.

Mauss Marcel, 1989, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

Rémy Julien, 2008, « Jeunes issus de l'immigration et domination postcoloniale : une dette en trop », *in* Chanial Philippe (sous la dir. de), *La Société vue du don*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.

Testart Alain, 2007, *Critique du don*, Syllepse, Paris.

Verdier Raymond (sous la dir. de), 1980-1986, *La Vengeance*, Cujas, Paris.

Weber Max, 1995, *Économie et société*, Plon, « Agora », Paris.

Wright Mills Charles, 1971, *L'Imagination sociologique,* Maspero, Paris.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h10. © La Découverte

CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

DERNIERS MOTS : GÉNÉROSITÉ ET RÉSERVE

John Sallis

Presses Universitaires de France | « Revue de métaphysique et de morale »

2007/1 n° 53 | pages 33 à 45

ISSN 0035-1571
ISBN 9782130561842

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-33.htm

---

Pour citer cet article :

John Sallis, « Derniers mots : générosité et réserve », *Revue de métaphysique et de morale* 2007/1 (n° 53), p. 33-45.
DOI 10.3917/rmm.071.0033

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.
© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

Derniers mots : générosité et réserve

RÉSUMÉ. — *On se propose ici de reconstituer les étapes du dialogue que l'auteur a entretenu avec Jacques Derrida au sujet de la question et de l'importance de la* chora *dans le* Timée *de Platon, dialogue qui s'est poursuivi pendant plus de deux décennies. On tente, en revenant aux textes de Derrida, de renouveler les questions qui ont fait l'objet de ce dialogue, en particulier celles qui ont trait au statut métaphorique ou non métaphorique de la* chora *et au rapport que celle-ci entretient avec le bien en tant qu'il est situé « au-delà de l'être » et qu'il unit donc en soi générosité et réserve.*

ABSTRACT. — *This paper recounts the author's discussion with Jacques Derrida concerning the question and the import of the* chora *in Plato's* Timaeus*, a discussion that continued for more than two decades. Returning to Derrida's texts, it seeks to renew the questions that animated the discussion, in particular the question of the possible metaphorization of the* chora *and of its relation to the Good which, being situated « beyond Being », unites therefore in itself generosity and reserve.*

« *Nous sommes aujourd'hui* à la veille du platonisme. »

« La pharmacie de Platon » (*La Dissémination*, pp. 122-123).

Ce furent les derniers mots.

Non les derniers que nous avons échangés. Ceux-ci vinrent beaucoup plus tard, après qu'il fût tombé malade, peu de temps avant sa mort. Même alors – comme toujours – ce fut, en partie, au sujet de paroles que nous avions échangées, d'une conférence qui devait bientôt paraître en anglais, conférence qu'il avait prononcée quelques mois auparavant à la commémoration, à Heidelberg, du premier anniversaire de la mort de notre ami Hans-Georg Gadamer. La *Stimmung* dont témoigne cette conférence, une mélancolie intemporelle, ne fut pas moins mémorable que son titre : « Dialogue ininterrompu » [1].

Il n'y a peut-être jamais eu personne qui ait été plus intensément conscient que lui de l'extrême précarité du dialogue, de la variété des conditions qui peuvent si facilement parvenir à l'interrompre, non seulement en bloquant le chemin à parcourir, mais, même, trop souvent, en revenant sur ce qui semblait

1. Jacques DERRIDA, *Béliers*, *Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003. Traduction américaine partielle : « Uninterrupted Dialogue : Between two Infinities, the Poem », *Research in Phenomenology*, 34 (2004), pp. 3-19.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

avoir été accompli, le condamnant ainsi à l'oubli. C'est peut-être la raison pour laquelle il aima le dialogue comme il le fit, le retenant entièrement dans les situations où il le savait impossible, l'osant toutes les fois où il y avait une lueur d'espoir qu'il puisse, pour un temps, se dérouler sans interruption, ou bien se dérouler tout simplement, puisque le dialogue ne peut se dérouler sans interruption qu'en donnant, et même en favorisant, la possibilité d'une certaine sorte d'interruption. Parce que l'aimant comme il le faisait, il se méfiait aussi de ses pièges, le dialogue avec lui était exigeant. Sa générosité sans limites ne résultait pas d'une simple surabondance ; simplement il la donnait rarement à bras ouverts. C'était plutôt comme si, très souvent, il aurait aimé se couvrir la tête lorsqu'il en faisait présent, comme Socrate le fit une fois. Une générosité, donc, provenant de la réserve, et non pas limitée par elle, mais au contraire rendue par là plus généreuse encore.

Les derniers mots qu'il m'adressa par écrit avaient à voir avec le dialogue, avec ce dialogue que nous avons poursuivi sans interruption depuis le début des années 1980. Ses paroles au sujet de ce dialogue, qui déployaient en effet le mot *dialogue*, en furent les derniers mots. Même si l'interruption absolue est impuissante à refouler la marée de ses paroles, même si dans un certain sens le dialogue, même maintenant, après sa mort, va se poursuivre, va survivre puisque ces mots s'y rapportent – néanmoins, le silence change tout.

Plusieurs essais portant sur son travail ayant été réunis dans un numéro spécial de la *Revue internationale de philosophie*, on lui avait demandé d'y contribuer par une réponse. Ses derniers mots au sujet de notre dialogue prennent place dans cette réponse, qui en elle-même – dans son titre même « Comme si c'était possible, "dans de telles limites"… » – suspend la possibilité d'une certaine sorte de dernier mot. Faisant référence au contexte plus large dont mon essai, « Daydream », fait partie, il mentionnait généreusement « le dialogue que nous poursuivons et qui m'importe tant depuis des années autour de ce texte de Platon »[2]. Le texte de Platon auquel il fait référence est le *Timée*, « un texte », continue-t-il, « dont nous sentons tous deux qu'il possède un pouvoir implosif qu'il tient en réserve ». Ce pouvoir est concentré en un seul mot, si c'est un mot, le mot qui fut, en un sens, le premier et le dernier de notre dialogue, le mot *khôra* (diversement translittéré en *chôra, chora, khora*). Bien qu'il insiste dans sa réponse – à bon droit, sans doute – sur le fait qu'il n'a « jamais trouvé

2. *Revue internationale de philosophie*, 53, n° 3, 1998, p. 522. Ce numéro avait été organisé par Michel Meyer et incluait sept essais, plus la réponse de Derrida, chaque texte étant publié dans sa langue originale. Le titre de la réponse de Derrida mêle, de manière significative, l'anglais et le français (« Comme si c'était possible, "within such limits" »), composant à nouveau avec la question du dernier mot. Trois ans après, l'ensemble de ces textes furent réunis dans un livre, *Questioning Derrida : With his replies on philosophy*, éd. par Michel Meyer, Aldershot, Ashgate, 2001, où tous les essais, y compris la réponse de Derrida, sont publiés en anglais.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

de concept qui tienne en un mot » et que « le concept exige toujours des phrases, des discours, du travail et du processus : du texte, en un mot »[3], il ne peut guère être mis en question que, dans le texte du *Timée*, en particulier dans le second des trois discours de Timée, le mot *khôra* porte le poids de ce qui est pensé là, de ce qui est pensé dans une pensée si exorbitante que ce qui est pensé là ne peut plus même être nommé – si ce n'est très improprement – un concept. Ce mot, si c'en est un dans ce contexte, est la mèche qui aurait provoqué l'implosion de la structure dyadique de l'intelligible et du sensible que sans cela le platonisme aurait été censé avoir légué à l'histoire entière de la métaphysique.

Le dialogue remonte à 1982-1983. À cette époque, Jacques Derrida m'avait donné une copie du manuscrit d'un texte pour le titre duquel il avait utilisé le seul mot, sans article, de *Chora.* Ce don généreux n'avait pas été entièrement spontané, car notre commun intérêt pour le *Timée* avait, plus d'une fois, fait l'objet de nos conversations cette année-là à Paris. Sur la page de titre de la copie de ce manuscrit se trouvait l'indication suivante : « Introduction à un travail en cours (fragment) ». En fait, cette version du texte était virtuellement la même que celle qui fut publiée en 1987 dans un ouvrage collectif dédié à Jean-Pierre Vernant[4]. La version publiée en 1993 sous forme de livre, sous le titre *Khôra*, ne diffère pas non plus de manière substantielle de ce premier texte ; Derrida y ajoute simplement un paragraphe initial, divise le texte de manière un peu différente, et y introduit quelques reformulations mineures[5].

La phase suivante du dialogue – du moins sa phase suivante publique – prit place à Cerisy en 1992, au cours du grand colloque « Autour du travail de Jacques Derrida » organisé par Marie-Louise Mallet sous le titre « Le passage des frontières ». Dans ma brève intervention[6] et dans la discussion, principalement avec Jacques Derrida, qui la suivit, deux questions émergèrent. La première concernait l'article défini et le fait de savoir s'il fallait écrire *khôra* avec ou sans l'article défini. Dans son texte, dans le titre duquel l'article est omis, Derrida soutenait que l'article devait être omis, que l'on devait écrire (dans la translittération utilisée dans la version de ce texte publiée sous forme de livre) *khôra*, et non *la khôra*. Il y expliquait que l'article défini présuppose l'existence d'une chose, à laquelle on se référerait en ajoutant l'article au nom général. Le nom de *khôra*, d'autre part, ne désigne, insistait-il, aucune des sortes reconnues d'étants ; ce qu'il désignerait n'est ni intelligible, ni sensible, et selon le discours philosophique qui a toujours gouverné la logique et la grammaire, il n'y a pas d'étants autres que ceux qui tombent sous la catégorie de telle ou telle de ces

3. « Comme si c'était possible », p. 510 ; *Questioning Derrida*, p. 103.
4. *Poikilia, Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, EHESS, 1987.
5. J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
6. « De la Chora », *Le Passage des frontières*, Paris, Galilée, 1994, pp. 173-177.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

sortes. Beaucoup plus tard, dans ses derniers mots à propos de cette question, Derrida est encore plus direct : « Il y a là, dans le cas singulier de *khôra* […] un nom sans référent, sans référent qui soit une chose ou un étant ni même un phénomène apparaissant *comme tel*. »[7]

Mon souci initial – d'où ma décision d'intituler mon intervention « De la Chora » –, c'était qu'omettre l'article risquerait d'effacer toute différence entre le mot et ce dont il parlait, le faisant ainsi s'effondrer sur lui-même. Si le mot ne peut plus être relié ni à un référent au sens usuel (un être sensible), ni à un sens ou à un signifié (un être intelligible), alors ne devrait-il pas – afin de demeurer en un sens quelconque un mot, afin de ne pas être réduit à un pur son incapable de dire quoi que ce soit – être relié à quelque chose d'autre, quelque chose qu'il dit, même si ce n'est pas un être ou intelligible ou sensible, même si ce n'est pas un être du tout ? Afin qu'il y ait là un discours sur (la) *khôra*, ce mot doit dire, par-delà lui-même, quelque chose qui, bien qu'au-delà de l'être – ou peut-être antérieurement à l'être (le dialogue reprendra sur ce point) –, apparaît néanmoins, bien que de manière minimale et oblique.

Dans « De la Chora » quelques indications concernant un tel apparaître sont avancées, concernant surtout le fait que ce doit être un apparaître dans lequel ce qui apparaît (la *khôra*) n'apparaît pas *en tant que tel*, même si c'est bien précisément (la *khôra*) ce qui apparaît. Je concédais ainsi à Derrida le fait, clarifié pour moi grâce à la discussion, que (la) *khôra* était – dans sa dernière formulation – pas « même un phénomène apparaissant *comme tel* ». Mais, comme je l'ai élaboré seulement plus tard dans le contexte beaucoup plus développé de *Chorology*, il y a néanmoins un apparaître de ce soi-disant troisième type, lorsque, par exemple, enflammé en partie, il apparaît comme feu[8].

Dans notre dialogue à Cerisy, nous avons rencontré une seconde question. Elle concernait une affirmation dans *Khôra* qui prend place dans le même contexte que la remarque au sujet de l'article défini. Derrida écrit : « Il y a *khôra*, mais *la khôra* n'existe pas. »[9] Dans ce même contexte, Derrida mentionne, avec une certaine prudence, le *es gibt* ; bien qu'il se réfère ici à la théologie négative, il m'avait semblé qu'il s'agissait clairement d'une allusion à Heidegger. Ce fut donc la question que je lui posais : celle du rapport entre le *il y a* (dans l'expression « il y a *khôra* ») et le *es gibt* (comme dans les expressions heideggériennes « *es gibt Sein* », « *es gibt Zeit* »). Derrida affirma avec vigueur que le *il y a* ne pouvait pas être rendu par le *es gibt*, insistant plutôt sur la distinction rigoureuse entre ce qui vient d'une donation (même

7. « Comme si c'était possible », p. 523 ; *Questioning Derrida*, p. 111.

8. Cf. J. SALLIS, *Chorology, On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 109. Cf. *Timée*, 51 b.

9. J. DERRIDA, *Khôra*, p. 32.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

dans le retrait de ce qui donne, le retrait qui fait partie de la condition même de la donation comme telle) et ce qui, comme (la) *khôra* – si l'on peut dire que quelque chose est comme (la) *khôra* –, est là, est le *là* même en tant que tel ou, plus précisément, *serait* le *là* en tant que tel, s'il était possible pour le *là* d'être en tant que tel.

Le dialogue se poursuivit dans la contribution de Derrida, intitulée « Tense », à une collection d'essais, à laquelle à mon tour on me demandait de répondre. La distinction qui – du moins pour moi – avait été rendue plus tranchante par notre discussion à Cerisy est étendue ou transférée à une nouvelle formulation. Certes, la distinction entre le *il y a* et le *es gibt* demeure pertinente, en tant qu'elle indique la différence entre ce qui advient en tant que don et (la) *khôra* qui est (le) là. Mais maintenant, l'un des termes de la différence est rattaché au contexte de la *République* : dans la mesure où le bien, par-delà l'être, dispense à toutes choses leur être et leur vérité, il appartient à l'ordre du don, opposé à celui de l'*il y a*. Il y a l'ordre du libre don de l'être, et celui de la pure réception sans profit. Derrida en vient ainsi à se concentrer sur la relation entre ce qui est dit dans le discours platonicien à propos du bien – à savoir que le bien est au-delà de l'être (*epekeina tês ousias*) – et ce qui demeure non dit dans le discours sur (la) *khôra*. Sa question, telle qu'il la pose dans « Tense », s'énonce ainsi : « Et cependant, pourquoi Platon ne dit-il pas que *khôra* est *epekeina tês ousias* ? Pourquoi est-ce si difficile à penser ? »[10]

Ma réponse consista à souligner la difficulté en faisant référence à la sauvagerie de la *khôra* : comme un animal dans un lieu sauvage, elle est absolument insaisissable, elle résiste par ses propres moyens secrets à tous nos efforts pour la faire apparaître comme telle, pour la forcer à être présente, et elle échappe à toutes nos tentatives pour la capturer, la prendre au piège de nos concepts. Pourtant, malgré toute la difficulté rencontrée ne serait-ce qu'à tenter d'amener la désignation *epekeina tês ousias* à se rapporter à (la) *khôra*, il y a une phrase dans la *République* qui semble néanmoins rendre impératif le fait de s'interroger au sujet de ce rapport. La phrase, que je cite en réponse à la question posée par Derrida dans « Tense », se situe dans le discours concernant la caverne, au moment où est décrite l'étape apparemment finale de l'ascension du prisonnier. Socrate parle : « Alors à la fin je suppose qu'il serait capable de regarder le soleil, et non pas son apparence dans l'eau ou en quelque lieu étranger, mais le soleil lui-même en lui-même dans sa *khôra*, et de le contempler tel qu'il est. »[11]

10. J. DERRIDA, « Tense », traduction de D. Krell, dans *The Path of Archaic Thinking. Unfolding the Work of John Sallis*, ed. Kenneth Maly, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 73.

11. PLATON, *La République*, 516 b (ma propre traduction). Cité (dans une traduction légèrement

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

Dans « Daydream », ma contribution au numéro spécial de la *Revue internationale de philosophie* [12], je revins à ce passage afin d'interroger la transition qu'il suggère, la transition de ce qui est dit du soleil, de sa vision dans sa *khôra*, à ce qui pourrait probablement être dit du bien : qu'au sommet de son ascension le prisonnier échappé voit le bien dans sa *khôra*. La question la plus difficile est peut-être celle des différentes valeurs que le mot devrait avoir lorsqu'il est rattaché respectivement au soleil et au bien. Le concept de métaphore semble ici pertinent, bien que sa pertinence puisse être en quelque sorte déplacée selon le niveau auquel se meut le discours : l'ouverture de la distinction entre le sensible et l'intelligible – tout comme la médiation de cette différence – n'est-elle pas présupposée par le concept même de métaphore ? Ne doit-il pas y avoir au moins une certaine ouverture au-delà du sensible, la clairière d'un certain espace libre dans lequel peut avoir lieu le mouvement entre ce qui est visé et la métaphore qui l'exprime ? La métaphorisation ne requiert-elle elle-même pas un certain espace ? Et cet espace peut-il être pensé indépendamment de la *khôra* ? En tout cas, en passant du niveau apparemment métaphorique du soleil à celui intelligible du bien, et donc d'une valeur de la *khôra* à l'autre, on ne voit pas très clairement si l'on ne fait que suivre en sens inverse une métaphorisation ou si l'on dresse la carte de l'ouverture même de la possibilité de la métaphore.

La question peut être posée de manière encore plus directe. Selon le texte platonicien, l'ascension culmine dans la vision du soleil dans sa *khôra.* La question est, avant tout, celle-ci : le mot *khôra* joue-t-il ici le rôle d'une métaphore, tout comme le soleil constitue une métaphore du bien ? En d'autres termes, y a-t-il une *khôra* du bien qui est métaphorisée dans le texte platonicien en tant que la *khôra* du soleil ? Et, deuxièmement, s'il y a une *khôra* du bien [13] doit-elle être identifiée à la *khôra* qui a fait son apparition dans le discours du *Timée* ? Réunies, les deux questions reviennent en effet à celle-ci : la *khôra* du *Timée* est-elle métaphorisée comme la *khôra* du soleil ? Peut-il y avoir une métaphorisation de la *khôra* ?

À cette question, formulée ainsi, Derrida répond directement et sans ambigüité : « La *khôra* du soleil, dans la *République*, ne me paraît pas pouvoir être

différente) dans ma réponse intitulée « … A Wonder that One Could Never Aspire to Surpass » in *The Path of Archaic Thinking*, p. 262.

12. « Daydream », *Revue internationale de philosophie*, 53, nº 3, 1998, pp. 397-410. Republié dans mon livre *Platonic Legacies* (Albany, State University of New York Press, 2004), pp. 47-60. « Daydream » fut écrit peu de temps après l'achèvement de *Chorology*, livre consacré à l'étude du *Timée* : c'est pourquoi on y trouve certaines formulations tirées de ce livre.

13. Ici le *there is* devrait être pris au sens du *il y a*, de façon à suspendre le *est.* Il deviendra évident dans un moment que l'emploi de l'article défini devant le mot *khôra* est hautement aporétique.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

une valeur métaphorique de *khôra* dans le *Timée*. Ni d'ailleurs l'inverse. Bien que le mot désigne clairement, dans les deux cas, un "emplacement" ou une "localité", il n'y a aucune analogie, aucune commensurabilité possible, me semble-t-il, entre ces deux lieux. Le mot "lieu" lui-même a une valeur sémantique si différente dans les deux cas qu'on a plutôt affaire […] à un rapport d'homonymie et non de figuralité ou de synonymie »[14].

Il est vrai certes que le mot *khôra* possède une grande gamme de valeurs sémantiques différentes dans les différents textes platoniciens. Le mot apparaît avec une grande fréquence dans les *Lois.* Il a là, la plupart du temps, le sens préphilosophique de terrain, paysage, pays au sens de terre à cultiver, campagne par opposition à la cité au sens propre (*polis*), et pays en tant qu'incluant à la fois ville et campagne. Dans la *République*, on peut le trouver en des sens moins concrets : par exemple, lorsque la jeunesse la plus talentueuse est corrompue et abandonne la philosophie, alors, est-il dit, la *khôra* de la philosophie est vide. Dans le *Sophiste*, le philosophe, qui vise l'être, est dit avoir des difficultés à voir à cause de la lumière brillante de cette *khôra* ; ainsi, si dans ce passage *khôra* peut encore être rendue par quelque chose comme *lieu*, le lieu ainsi désigné est celui de la brillance de l'être[15]. Dans ce cas le sens du mot se rapproche de celui trouvé dans le passage en question dans la *République* : par la brillance de son éclat, le soleil dispense être et vérité aux choses et est par conséquent analogue au bien.

Il y a ainsi un large *spectrum* de sens, allant de désignations préphilosophiques concrètes comme celle de pays ou terrain à des significations éminemment non concrètes et purement ontologiques comme celle du lieu de la brillance du soleil. Dans ce dernier cas, le caractère topique de ce qui est désigné subit un changement : le lieu de la brillance du soleil n'est pas un lieu où des plantes peuvent être cultivées (sauf en un sens hautement métaphorique). Le changement se poursuit, lorsque, dans le *Timée*, *khôra* est utilisée pour désigner le troisième genre ; le changement est maintenant si radical qu'il produit une éclipse de la signification elle-même, puisque ce que le mot *khôra* en vient ainsi à vouloir dire ne peut être aucune signification comme telle, ni celle d'un lieu concret tel qu'un terrain, ni celle d'un lieu conçu comme quelque chose d'intelligible. Néanmoins, même dans le *Timée*, la *khôra* n'est pas seulement représentée à travers des images variées dans lesquelles figure de manière marquante la réception, mais elle est aussi désignée comme le ce en quoi (*en ô*) des choses sensibles, comme ce en quoi, bien qu'elles ne soient que de simples fantômes,

14. J. Derrida, « Comme si c'était possible », pp. 522-523 ; *Questioning Derrida*, p. 111.

15. Ces passages (*République* 495 c, *Sophiste* 254 a), ainsi que d'autres où apparaît le mot *khôra*, sont analysés dans *Chorology*, pp. 116-117.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

elles peuvent pourtant s'attacher à l'être plutôt que de n'être rien du tout. Dans cette mesure une certaine continuité traverse le *spectrum* entier des sens trouvés dans les dialogues. Une certaine unité de sens demeure, même si l'éclipse de la signification à une extrémité en fait une étrange unité, non déterminable par les procédés usuels de la détermination conceptuelle. Cette continuité, cette unité – aussi étrange qu'elle soit –, est ignorée lorsque la relation entre les différentes valeurs du mot est réduite à une simple homonymie, si l'on dit, par exemple, de *khôra* telle qu'elle est employée dans la *République*, en comparaison avec le mot tel qu'il est employé dans le *Timée*, que « c'est seulement un homonyme, presque un autre mot » [16].

D'autre part, il est d'une extrême importance, me semble-t-il, d'empêcher *khôra* de s'installer dans une signification stable et déterminable. On devra en particulier résister à la tendance – guidée par l'unité même de sens que je viens de mettre en évidence – à laisser le mot prendre le sens de lieu, comme ce fut historiquement le cas, à partir de Chalcidius. Parfois, comme dans « Comme si c'était possible », il semble que Derrida se laisse aller à cette tendance, ce qui est d'autant plus surprenant que la lecture qu'il en fait tourne complètement le dos à une telle traduction. Le problème, c'est qu'une fois que *khôra* en vient à être traduite comme *lieu*, on s'empressera de dire que la *République* et le *Timée* traitent de deux lieux différents, presque comme s'ils traitaient, par exemple, du ciel et de la terre. Les deux lieux peuvent sembler si différents – le ciel largement ouvert/la terre se retirant en soi, le lieu d'où provient le plus grand des dons/le lieu de la réception, de la nourriture, de la naissance – qu'ils paraîtront alors absolument incommensurables. L'un ne pourrait donc pas même servir à métaphoriser l'autre.

Mais supposons que la *khôra* du *Timée* ne soit pas simplement prise pour le lieu où sont et doivent être toutes choses sensibles afin simplement d'être. Il y a en vérité une bonne raison d'insister sur la différence : au cœur même du discours sur la *khôra* dans le *Timée*, une différence est faite entre le lieu (*topos*) et la *khôra*, et il est affirmé que, pris dans un rêve, nous sommes incapables de les distinguer, de sorte que la pensée de la *khôra* est confondue avec la pensée que tout doit être dans un lieu quelconque, c'est-à-dire avec la pensée que « ce qui n'est ni sur terre ni quelque part dans le ciel n'est rien » [17]. Supposons alors que l'on distingue la *khôra* du lieu en la pensant comme une opération d'institution, une opération par laquelle quelque chose comme un lieu s'ouvrirait ; sous ce mode, ce serait un événement, quelque chose qui arrive par hasard et non pas quelque chose qui serait l'œuvre, par exemple, d'un sujet. Étant donné

16. J. Derrida, « Comme si c'était possible », pp. 522-523 ; *Questioning Derrida*, p. 111.
17. Platon, *Timée*, 52 b ; cf. *Chorology*, en particulier pp. 118-124.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

l'éventail des sens indiqués plus haut, un tel espacement pourrait être conçu (en écrivant ce terme sous rature, en l'inscrivant au compte de ce que le *Timée* nomme calcul bâtard) à différents niveaux ; comme un espacement qui dégage l'espace pour les choses sensibles concrètes, mais aussi comme un espacement qui met en place la brillance de l'être. Ces espacements seraient, à leur tour, réunis dans la même étrange unité qui donne continuité aux sens différents que *khôra* avait reçus dans les dialogues. Une certaine affinité avec le *es gibt* heideggérien, avec ce que Heidegger pense comme *Lichtung*, ne serait pas alors exclue.

Dans le discours que le *Timée* consacre à la *khôra*, il y a d'autres passages qui militent contre la tendance à confondre la *khôra* avec le lieu. Le passage le plus notable à cet égard est peut-être celui qui a trait à l'image de l'or en tant qu'il peut être modelé et remodelé en n'importe quelle figure ou forme possible. Même si, au sens le plus strict, il ne peut y avoir d'image de la *khôra*, celle de l'or en tant qu'il peut être perpétuellement remodelé est très certainement présentée comme une manière de dire (et de montrer à travers le dire) ce qu'est le troisième genre, fournissant ainsi une image aussi impropre de celui-ci que des mots tels que quoi, genre, est. À côté de l'image de l'or, il y a aussi l'image de la *khôra* comme matrice (*ekmageion*) de toutes choses, en tant que semblable à une masse de cire sur laquelle un sceau peut être apposé – ainsi, comme Derrida l'a sans doute remarqué, comme une sorte de bloc pour écrire, voire un bloc mystique pour écrire avant la lettre. Alors que, du point de vue historique, ces deux images ont contribué à la fausse conception de la *khôra* comme *hulè* – voire à son remplacement par *hulè* déjà effectué par Aristote –, si, au lieu du matériau qui lui sert de base, on met l'accent sur le remodelage et le refaçonnage, alors ces images peuvent suggérer une manière d'envisager la *khôra* qui la considère plutôt comme une opération, un événement.

Tournons-nous maintenant vers le passage de la *République* dans lequel Socrate raconte comment le prisonnier (devenu maintenant un philosophe) en vient à regarder le soleil dans sa *khôra.* Qu'est-ce qui peut être dit, sur la base du texte, de ce regard ? De quelle manière, de quelle façon, selon quelle relation voit-il le soleil quand il le regarde dans sa *khôra* ? Les phrases qui précèdent immédiatement racontent comment le prisonnier libéré se sera frayé un chemin hors de la caverne et comment, dans ce nouveau décor, il aura d'abord regardé les images des choses dans l'eau et seulement plus tard les choses elles-mêmes. C'est encore plus tard qu'il aura tourné les yeux vers le ciel, l'observant d'abord la nuit, regardant la lumière des étoiles et de la lune. Il aura ainsi progressé des effets lointains de la lumière du soleil, du reflet des choses, aux choses elles-mêmes en tant qu'elles sont visibles dans la lumière, puis aux images affaiblies

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

de l'origine de la lumière, et seulement alors, finalement, à l'origine elle-même. Alors, regardant directement l'origine, il la voit elle-même et non plus seulement ses images ou ses effets plus lointains. Socrate dit ainsi : « Alors, à la fin, je suppose qu'il serait capable de regarder le soleil, et non pas son apparence dans l'eau ou en quelque lieu étranger (*edra*), mais le soleil lui-même en lui-même (*auton kath auton*) dans sa *khôra*, et de le contempler tel qu'il est. »[18] Le voir lui-même en lui-même, c'est le voir dans sa *khôra.* Y a-t-il là une différence quelconque ? À supposer que voir le soleil lui-même en lui-même est le voir dans son lieu dans le ciel (et non dans ses effets sur la terre ou ses images nocturnes dans le ciel), suffirait-il alors de dire que la *khôra* est l'événement qui lui accorde ce lieu, cette demeure ? Suffirait-il, dans ce cas, d'étendre cette déclaration, de manière presque directe, au bien ? N'est-ce pas justement une telle extension qui est schématisée dans l'analogie : « ce qu'est le bien dans la région intelligible (*en tô noètô topôn*) par rapport à l'intelligence (*nous*) et à l'intelligible, le soleil l'est dans la région visible par rapport à la vue et au visible »[19] ? Ne peut-on alors dire que c'est précisément sa demeure au-delà de l'être que la *khôra* accorde au bien ?

Le philosophe regarderait le bien lui-même en lui-même comme on regarde le soleil lui-même en lui-même dans son lieu dans le ciel. Et pourtant, on ne peut que jeter un coup d'œil instantané au soleil. On ne peut supporter de le regarder directement plus que pendant un court instant seulement pendant une éclipse ; autrement, la vision en est empêchée, et l'on ne peut que détourner le regard, averti alors du danger par les taches aveugles qui demeurent un temps devant les yeux. Si, d'autre part, on regarde le soleil pendant une éclipse, le danger est encore plus grand, car il s'agit alors du danger réel de la cécité. Et même quand la vision en a cessé, on n'aura pourtant pas vu le soleil lui-même en lui-même, mais seulement la couronne qui demeure visible autour du disque noir de la lune qui le recouvre d'autre part.

Il n'y a donc pas de vision du soleil lui-même en lui-même dans sa *khôra*, sinon dans un coup d'œil instantané. L'analogie prescrit qu'il en est de même avec le bien. Que voit-on donc dans la vision instantanée du bien ? Un tel coup d'œil ne pourrait probablement révéler ni un paradigme articulé grâce auquel on pourrait alors juger de la bonté des choses, ni la brillance de l'être qui, de l'au-delà de l'être, est dispensée par le bien. Pourtant dans cette vision instantanée on pourrait peut-être entrevoir cette dispensation, cette donation, même si le donateur se retire et se soustrait au regard envahissant. En entrevoyant cette

18. PLATON, *République*, 516 d.
19. *Ibid.*, 508 c.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

donation, on aurait alors avec certitude une indication de la générosité du bien, en vérité de sa générosité et de sa réserve.

C'est en partant de telles pensées que j'aurais aimé avoir renouvelé et poursuivi le dialogue avec Jacques Derrida. C'est en partant de ces pensées que je le renouvellerai et le poursuivrai maintenant de la seule manière possible, en me rapportant à ses paroles, en réouvrant ses textes. Même si, néanmoins, le silence change tout.

Dans « La pharmacie de Platon », le retrait est partout en jeu, non pas seulement dans le *pharmakon* en tant que tel, ou plutôt dans le retrait même de celui-ci *en tant que tel* : le remède se retirant dans le poison, le poison s'avérant être un remède, ce passage même produisant, non pas une avancée dialectique, mais plutôt un retrait. La dialectique platonicienne, qui élabore la seconde navigation (*deuteros plous*), le tournant de la présence au *logos,* commence dans le sillage du retrait. Derrida le caractérise comme un supplément : « la dialectique supplée la *noèsis* impossible, l'intuition interdite de la face du père (bien-soleil-capital). Le retrait de la face ouvre et limite à la fois l'exercice de la dialectique »[20]. On se souvient ici, surtout, du passage célèbre du *Phédon* dans lequel Socrate dit comment il devint celui qu'il est, son récit culminant dans sa description de la manière dont il se lança dans sa seconde navigation en ayant recours aux *logoi.* Ce recours, élaboré dans les autres dialogues en tant que dialectique, il le rattache précisément à la peur de la cécité, à la peur d'être aveuglé comme ceux qui regardent le soleil pendant une éclipse, ceux qui sont aveuglés sans jamais avoir réellement contemplé – dans l'idiome de Derrida – la face du père. Dans cette situation, il y a, alors, retrait des deux côtés : la vision est barrée, anéantie, comme le soleil est éclipsé, sa face cachée. On ne peut alors que parler, se tourner vers les *logoi*, s'engager dans l'exercice de la dialectique – ou dans le jeu d'images éloignées du danger de la vérité, dans le jeu de la *mimesis.* Derrida écrit que le retrait soude la dialectique « irrémédiablement à ses "inférieurs", les arts mimétiques, le jeu, la grammaire, l'écriture, etc. »[21].

Derrida n'écrit pas seulement à propos du retrait, mais aussi de la disparition. Il écrit sur eux comme s'ils étaient virtuellement le même, comme s'il se bornait à répéter : « Répétons. La disparition du bien-père-capital-soleil est donc la condition du discours. »[22] Pourtant la disparition n'est pas tout à fait la même chose que le retrait : ce qui disparaît s'en va simplement sans laisser de traces, tandis que ce qui se retire peut, dans son retrait même, continuer à offrir quelque

20. J. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 193.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 194.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

indication de lui-même. Ce qui se retire peut même, comme le dit Heidegger, « nous tirer du même mouvement avec lui » dans son retrait [23].

Si le bien se retire mais ne disparaît pas, la dialectique, me semble-t-il, ne serait pas alors un pur supplément ; elle ne serait pas condamnée à remplacer la vision ni à demeurer soudée irrémédiablement à ses « inférieurs ». Ou plutôt, il resterait la possibilité à la fois pour la dialectique et ses « inférieurs » d'être tirés en arrière vers le bien dans son retrait même. Même un coup d'œil instantané jeté sur le bien – dans sa générosité et sa réserve – suffirait, me semble-t-il, à tirer l'âme au-delà de l'ordre du simulacre, à la tirer vers cet au-delà, à la placer comme dans un arc allant du domaine des images disparaissantes et des simples mots à la demeure *epekeina tès ousias*, à la faire se mouvoir continuellement en cercle dans cet arc. En tirant l'âme vers l'au-delà de l'être (c'est-à-dire l'au-delà qui est au-delà de l'être), la vision dans l'instant (*exaiphnès*) peut étirer l'âme jusqu'au bien [24] de telle manière que les *logoi* vers lesquels elle se tourne puissent, en même temps, être retournés vers l'être, retournés de telle manière qu'ils ouvrent sur l'eidétique.

S'engager dans une telle vision instantanée et dans ce mouvement vers l'au-delà de l'être qu'elle rend possible ne nous mène-t-il pas à la veille du platonisme, même s'il s'agit peut-être là d'un platonisme inouï ?

C'est un platonisme que l'on pourrait trouver encrypté dans les tout derniers mots du *Phédon.* Après avoir chanté pour Échécrate le chant du cygne que Socrate chanta à son dernier jour, après lui avoir rapporté les dernières paroles cryptées de Socrate et lui avoir finalement annoncé sa mort, Phédon conclut en appelant Socrate « le meilleur, et aussi le plus sage et le plus juste » [25]. Socrate – toujours suivant son ignorance – a été le plus sage concernant ce qui restait en réserve ; il a été le plus sage précisément en ayant été le plus réservé en sagesse. Et si la justice requiert de rendre à chacun ce qui est sien à bon droit, alors le superlatif peut à juste titre signifier rendre plus que ce que l'autre peut à bon droit réclamer, qui est le libre don ; Socrate a été le plus juste en étant le plus généreux.

C'est à la veille d'un tel platonisme, d'un platonisme peut-être exorbitant, que j'aurais aimé avoir renouvelé et poursuivi le dialogue avec mon ami Jacques Derrida. Je sais que lorsque je suis retourné, à nouveau, à ces textes anciens,

23. « *Was sich entzieht, zieht uns dabei gerade mit, ob wir es sogleich und überhaupt merken oder nicht* », M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, p. 5 ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. G. Granel, Paris, PUF, 1959, p. 27.

24. Dans le *Théétète*, l'être est dit appartenir à « ces choses vers lesquelles l'âme s'étend par elle-même (*eporegetai*) » (186 a).

25. PLATON, *Phédon*, 118 a.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France

en appelant à nouveau à ce qu'ils tiennent encore en réserve, il aurait souri. Avec réserve et pourtant avec générosité. Le sourire d'un ami.

Au cimetière de Ris-Orangis, le 12 octobre 2004, il a parlé à travers la voix de son fils Pierre, parlé à ses amis, à ceux certes qui étaient présents, mais pas seulement à eux. Il les a remerciés d'être venus, il les a remerciés pour leur amitié. Il leur a demandé de ne pas pleurer et de sourire. Puis il a dit : « Je vous bénis. Je vous aime. Je vous souris, où que je sois. »

John SALLIS
Professeur de philosophie à Boston College

Traduction : Françoise Dastur

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université Paris-Descartes - Paris 5 - - 193.51.85.60 - 09/01/2017 18h11. © Presses Universitaires de France