

PRÉSENTATION

par Alain Caillé et Philippe Chanial

Comment nous tirer d'affaire ? Vivant en démocratie avancée (disons), pris dans un processus de mondialisation qui rend toujours plus rapidement obsolètes les normes ou les croyances d'hier, nous regardons parfois avec horreur mais le plus souvent avec mépris, indifférence ou amusement, tout appel à la morale et toute invocation de valeurs supérieures, éternelles et imprescriptibles. Le parachèvement de l'idéal démocratique ne consiste-t-il pas dans le rejet permanent des valeurs instituées ? Derrière chaque valeur n'y a-t-il pas en effet un système de pouvoir qui se masque et se rationalise et qu'il convient d'abattre en faisant tomber de leur piédestal les valeurs mensongères dont il se drape ? La dérision des valeurs apparaît ainsi comme le geste par lequel l'homme démocratique avancé affirme son absolue liberté. Nous nous pensons tous « résistants ». Résistants non pas au nom de certaines valeurs, comme en des temps anciens et bien révolus, mais résistants aux valeurs. Quant à la religion, ce condensé de valeurs et de moralisme, n'est-il pas trop évident que c'est d'elle que vient tout le mal ? que c'est de la croyance que naît le fanatisme ? L'événement du 11 septembre, pour beaucoup, apparaît comme le signe qu'il faut en finir une fois pour toutes avec la religion et édifier un monde enfin purement laïc, immanent et pacifié par l'extirpation radicale et définitive de toute croyance, de toute foi et de toute morale qui excède l'affirmation de l'absolue liberté de chaque individu singulier posé comme unique source de valeur légitime.

Ce faisant et ce pensant, nous croyons cependant combattre pour le bien et contre le mal. Étrange paradoxe : la seule morale serait de n'en avoir point. Et si nous valons plus que les autres – ceux qui ne sont pas encore totalement immergés dans l'*ethos* de la démocratie avancée –, ce serait justement pour autant que nous refusons de croire que quoi ou qui que ce soit vaille ou puisse valoir plus qu'autre chose. Vaille seulement quelque chose. N'insistons pas sur les aspects déconcertants de ce moralisme de l'amoralisme pour nous centrer sur l'essentiel : dans le temps même où nous nous réjouissons de nous retrouver affranchis du poids des valeurs anciennes, nous nous effrayons des progrès foudroyants de la corruption chez ceux d'en haut et de l'incivilité chez ceux d'en bas (ou le contraire). La confiance des citoyens dans leurs institutions et dans leurs dirigeants, ou celle qu'ils s'accordent les uns aux autres, est en chute libre. Et pour ce qui est de vivre dans une société pacifiée...

Réfractaires à toute valeur héritée, nous sommes donc pourtant en quête de normes qui nous permettraient non seulement de coexister tant bien que mal, mais aussi de coopérer, d'entreprendre et de nous réjouir en commun ;

et nous savons bien qu'aucune norme n'est susceptible d'être respectée et de devenir effective si on ne croit pas en son bien-fondé et si elle n'est pas peu ou prou intériorisée par ceux à qui elle s'applique. Et comment l'intérioriser si on ne lui attribue aucune valeur ? La question est donc inévitable : au nom de quelles valeurs chérir et justifier ce que nous voulons faire et être, et régler notre relation aux autres ? Et sur quoi les fonder ? Aucune religion n'étant plus perçue, quoi qu'on pense par ailleurs, comme pouvant être à elle-même son propre fondement, nous reste-t-il un autre recours que la quête d'un fondement naturel des valeurs ? Y a-t-il des valeurs naturelles ?

Mais cette question elle-même doit sembler insolite et à peu près irrecevable. C'est justement parce qu'elle a servi à légitimer toutes les dominations et à justifier les valeurs à nos yeux les plus insupportables que l'idée même de nature fait l'objet désormais de toutes les critiques et de toutes les déconstructions qu'on connaît. La « déconstruction » est même devenue l'exercice obligé de toute philosophie ou sociologie respectables – « correctes ». Qu'y a-t-il dans l'idée de nature ou de naturalité, en effet, sinon cette force virile ou cette saine rationalité au nom desquelles les hommes affirmaient leur supériorité naturelle sur les femmes ? ou ce sang bleu – ce bon sang qui ne saurait mentir – qui marquait de naissance les aristocrates ? ou encore cette élévation de la race blanche qui lui conférait le lourd fardeau de devoir civiliser la planète entière ? Si, comme il doit le sembler à première vue, l'invocation de l'idée de nature est l'opération proprement idéologique par laquelle s'opèrent toutes les naturalisations du pouvoir et tous les travestissements de l'arbitraire, alors la quête d'un fondement naturel des valeurs doit apparaître d'entrée de jeu une entreprise vouée à l'échec, autoréfutante. Loin de pouvoir prendre appui sur un fondement naturel, c'est de ce fondement mystificateur qu'il importe de se débarrasser au plus vite pour (re)conquérir notre liberté de sujet. Il est d'ailleurs significatif que, comme le fait observer ici même Marcel Gauchet, alors que la philosophie politique moderne dominante, celle des John Rawls ou Jürgen Habermas, se montre résolument fondationaliste – en quête des fondements rationnels de la justice –, elle évite soigneusement la moindre référence à une quelconque idée de nature humaine.

N'est-ce pas cependant aller trop vite ou trop loin en besogne et courir le risque de jeter le bébé avec l'eau du bain ? Qu'il y ait de multiples usages idéologiques possibles de l'idée de nature, nul n'en doute. Mais ne devons-nous pas nous garder aussi d'un danger symétrique à celui de la naturalisation, le danger d'une culturalisation outrancière ? Pour la pensée naturalisante, la liberté humaine et politique se réduit à néant, puisque toutes les différences sociales et interindividuelles résultent d'un destin biologique auquel on ne saurait échapper. Mais la pensée culturalisante, à l'inverse, dénie toute valeur à l'existant en ne voyant en lui que son arbitraire. Le naturalisme prend le relais de la religion en subordonnant le rapport social à une transcendance de la nature qui se substitue à la transcendance religieuse. Le constructivisme culturaliste entend faire table rase de toute transcendance.

Représente-t-il ainsi l'apothéose de la liberté humaine démocratique ? Il serait tentant de le croire. Mais il est aussi à craindre que cette liberté si fièrement conquise ne se disloque aussitôt qu'entrevue. Enfermés dans l'immanence de leurs relations, confrontés à l'arbitraire de toutes leurs décisions – que rien ne saurait fonder et lester sauf le fait de la décision lui-même –, on ne voit plus ce que les modernes libérés pourraient encore valoriser, préserver ou, à l'inverse, détester et refuser. Même les valeurs démocratiques, dans cet espace mental, perdent de leur éclat et de leur séduction. Si la démocratie doit se réduire à la possibilité d'effectuer des choix entre des possibles également arbitraires, indifférents et dénués de sens, est-elle encore démocratique et digne d'intérêt ?

Il fallait donc y regarder de plus près, et étendre en somme le soupçon au soupçon lui-même en se demandant si la posture constructiviste-déconstructionniste – le culturalisme anti-naturaliste radical qui domine toutes les sciences humaines et sociales contemporaines en mettant en forme les évidences propres aux démocraties avancées – n'était pas aussi fautive que son adversaire naturaliste. Le n° 17 de *La Revue du MAUSS semestrielle*, intitulé « Chassez le naturel. Écologisme, constructivisme et naturalisme », a mené le débat proprement théorique et épistémologique sur ce point en mettant à jour les étranges chassés-croisés et retournements qui unissent secrètement, comme souvent, les positions en apparence les plus farouchement antithétiques. Le n° 18, *Travailler est-il (bien) naturel ?*, a exploré certaines des implications particulièrement actuelles de ce débat. Avec le présent numéro, qui achève le triptyque consacré à *la querelle du constructivisme et du naturalisme*, nous abordons les enjeux les plus délicats mais aussi les plus importants : les enjeux proprement éthiques et normatifs. Que pouvons-nous déduire en termes de valeur des positions que nous prenons quant au degré de naturalité ou d'artificialité réel ou souhaitable des rapports sociaux ? En posant la question de savoir s'il y a des valeurs naturelles, nous voyons, au gré des articles réunis, se dessiner deux grands ensembles de débats. Le premier concerne le statut de l'espérance démocratique, le second celui de l'altérité des cultures et des sexes.

NATURALITÉ ET DÉMOCRATIE

Pour tenter d'avancer dans l'interrogation qu'on vient de résumer, nous avons décidé de passer commande à certains des analystes qui nous semblaient les plus susceptibles de les éclairer en leur exposant ainsi notre question centrale¹ :

1. Nous avons adressé notre question à MM. Jean Baechler, Raymond Boudon, Jacques Derrida, Jean-Pierre Dupuy, Maurice Godelier, Fhrad Khosrokhavar, Laurent Thévenot, Alain Touraine, J.-P. Dupuy, M. Godelier et L. Thévenot qui avaient donné leur accord pour répondre n'ont pu rendre leur copie à temps. Nous sommes restés sans réponse de J. Derrida et F. Khosrokhavar.

« La sociologie pourrait être supposée par essence “constructiviste”. Ne consacre-t-elle pas le plus clair de son énergie à analyser la construction (ou la production) historique des faits sociaux ? Le maître éponyme de *La Revue du MAUSS*, Marcel Mauss, n’échappe pas à cette propension constructiviste radicale puisque pour lui le propre de la culture, c’est la “modalité” et l’“arbitraire” radical des normes qu’elle émet et des valorisations qu’elle professe. Mais le même Mauss n’en part pas moins à la recherche du “roc” de la morale éternelle (qu’il croit trouver dans le don), autrement dit de son fondement universel et transculturel. Universel et donc, en un sens qui resterait à préciser, “naturel” ? Irréductible en tout cas à l’arbitraire absolu, car s’il y a un roc, alors les cultures ne bâtissent pas à partir de rien, ni sur rien. Comment rendre conciliables les deux choix théoriques effectués par Mauss (et par bien d’autres), et qui nous semblent également recommandables en principe alors même qu’ils paraissent se contredire ? »

Y a-t-il un roc de la morale éternelle ?

Nous avons décidé d’adjoindre au premier échange qui se dessine avec les réponses de Jean Baechler, Raymond Boudon, Alain Touraine et Alain Caillé, un texte écrit à d’autres fins par François Fourquet, et même de commencer par lui parce qu’il confère toute son intensité à la discussion. Dans le sillage du grand historien Arnold Toynbee, donnant partiellement raison à Samuel Huntington, *François Fourquet* présente le champ de l’histoire comme celui de l’affrontement des civilisations dont le noyau est constitué par les grandes religions à vocation universelle, certaines restant en conformité avec leurs symboles et institutions d’origine (comme l’hindouisme, le confucianisme ou le judaïsme), d’autres au contraire s’en affranchissant pour être reçues par d’autres civilisations (bouddhisme, christianisme, islam). Le premier point fort de l’argument présenté par F. Fourquet tient dans l’affirmation que la valorisation de la démocratie et des droits de l’homme n’est rien d’autre que notre religion, la religion de l’Occident moderne. Car, nous dit-il, « la religion est indépassable. Même athées nous ne pouvons pas ne pas en avoir ». Telle quelle, la thèse peut sembler assez ordinaire, proche de ce postmodernisme hyperrelativiste qui trace entre les cultures des bornes infranchissables et qui affecte de déconstruire pour cette raison les normes culturelles occidentales, posées comme aussi arbitraires que n’importe quelles autres. Notez toutefois que si la dépendance par rapport à des cultures est souvent mise en avant, on ne voit guère affirmer avec cette certitude sereine et parlante l’idée que cette dépendance est en dernière analyse dépendance par rapport à une religion. Mais le second point fort des thèses de Fourquet, qui les différencie, radicalement cette fois, de l’éclectisme postmoderne, c’est l’affirmation de la nécessité qu’apparaisse une nouvelle religion universelle. Véritablement universelle cette fois. Car, nous dit-il, force est de constater que la religion des droits de l’homme et de la démocratie ne s’universalise ni réellement

ni spontanément. Or nous ne pourrions pas vivre dans une société-monde sans participer d'une religion-monde.

Mais arrivée à ce stade, la thèse de F. Fourquet débouche sur un point d'interrogation à vrai dire décisif. À quoi cette religion mondiale emprunterait-elle si elle n'est pas pure création *ex nihilo*? À toutes les religions antérieures, indifféremment? ou à certaines plus qu'à d'autres? Et pourquoi? En particulier, même si l'on accordait à Fourquet la nature religieuse de la croyance en la démocratie et aux droits de l'homme, resterait à se demander si elle n'a pas davantage vocation à l'universalité que d'autres croyances et si elle ne se retrouverait pas nécessairement au cœur de la nouvelle religion universaliste à venir. C'est ici que l'argumentaire apparemment relativiste pourrait se recouper, par des cheminements étranges, avec les analyses délibérément rationalistes, ou à tout le moins universalistes, de Raymond Boudon, Jean Baechler ou Alain Touraine. Toutes trois en effet convergent au moins dans l'affirmation commune d'une certaine naturalité de la démocratie et de ses fondements individualistes. La leçon que tire *Raymond Boudon* de sa lecture croisée de Max Weber et Émile Durkheim, auteurs qu'on rangerait facilement dans un camp culturaliste-relativiste, c'est que « la demande de respect pour la dignité et les intérêts de l'individu est universelle, même lorsqu'elle est contrariée par des "forces historiques" ». Au fil de l'histoire des religions, à travers mille avancées, détours et reculs, il se produit un progrès de la rationalité axiologique, moins visible que celui de la raison scientifique, technique et instrumentale, mais tout aussi effectif, et qui culmine dans la conscience croissante de ce qui était là depuis l'origine, « naturellement » : l'idée que « la dignité de l'individu est le critère ultime de la légitimité de toute norme, de quelque niveau qu'elle soit, microscopique ou sociétal ».

« Naturalité », « universalité » ou « objectivité » des valeurs, ou des fins? *Jean Baechler* montre excellemment pourquoi il convient, et comment, de distinguer ces notions tout en les liant. Il est évident pour lui qu'on ne saurait nier l'existence de valeurs naturelles, car si nous posons que « les valeurs sont artificielles, dans la dépendance ultime des fantaisies idiosyncrasiques [...] [alors on serait conduit] à des absurdités et à des monstruosité, puisque le choix devient arbitraire et ouvert entre la justice et l'injustice, entre la vérité et l'erreur, entre l'utile et le nocif, entre choyer et martyriser ses enfants ». Le raisonnement permet ensuite à notre auteur – les lecteurs anciens du MAUSS le pressentent déjà – de conclure à la naturalité de la démocratie, entendue comme le régime politique qui convient le mieux à la nature de l'homme. Non que les régimes non ou anti-démocratiques ne soient pas eux aussi naturels, mais ils le sont au même titre que la maladie et les vices, tous dans la nature, mais malgré tout moins « naturels » que la santé. De même dans son article qui semble s'écarter de la question posée et refuser de l'aborder dans sa généralité – y a-t-il des valeurs naturelles? –, *Alain Touraine*, au terme d'un examen synthétique des problèmes auxquels se heurte la démocratie en période de mondialisation, conclut à l'importance centrale

d'une « réindividualisation » et d'une subjectivation de nos sociétés. La boucle se boucle ainsi avec le propos de Raymond Boudon.

Non sans laisser pendante malgré tout notre question de départ. Car il est douteux que ce soit l'individu en tant que tel, l'individu sans phrases – l'individu moderne ou postmoderne en somme – dont toutes les religions auraient toujours tendu à affirmer l'éminente dignité. Et, réciproquement, à en rester à ce strict individualisme principiel, on risquerait fort, nous l'avons dit et Jean Baechler y insistait à juste titre, de saper à la racine toute énonciation possible de valeurs, y compris individualistes. Si seul l'individu est en tant que tel sujet de droit et de norme, alors comment arbitrer entre l'individu père qui choie son enfant et celui qui le martyrise, et pourquoi protéger l'individu martyr plutôt que l'individu bourreau ? Sade déjà avait parfaitement formulé la question...

Alain Caillé pour sa part tente de répondre aux difficultés croisées de l'universalisme ou du relativisme axiologique en assumant la tension constitutive des analyses de Marcel Mauss, si sensible à la fois à la variété des cultures et à la persistance de l'intention éthique qu'il s'emploie à dégager au-delà ou en deçà des variations. Dans le cadre de la société première, fondée sur l'alliance par le don, ce n'est pas l'individu qui est valorisé mais l'individu qui permet le réengendrement constant du lien social en donnant, en affichant sa générosité et son souci d'entrer en relation avec une altérité en transformant la nature en culture, la nécessité en arbitraire choisi et l'instrumentalité ou le souci de la conservation en beaux gestes. La grande société, la société seconde se fonde sur une loi, religieuse et (puis) politique qui universalise et radicalise l'obligation de donner. L'ordre démocratique moderne peut être tenu comme la forme la plus haute revêtue par l'obligation de donner. Mais il n'a trouvé à s'organiser qu'à l'échelle des nations sur un territoire déterminé. Quel peut être l'avenir de l'idéal démocratique à l'échelle de la société-monde qui vient ? Comme F. Fourquet, A. Caillé pense que celle-ci ne parviendra à se stabiliser qu'en inventant de nouvelles formulations pour les valeurs qui lui sont nécessaires, non plus à proprement parler religieuses ou politiques, mais tout autant éthiques. Il appelle ainsi de ses vœux une sorte de nouveau « décalogue » à l'usage et à l'échelle d'humains planétarisés. L'idéal démocratique y tiendra sans doute encore une place importante, mais pour autant seulement qu'il sache se mettre en accord avec l'éternelle exigence faite aux sujets de « sortir de soi » et d'apprendre à donner « librement et obligatoirement » à la fois.

Démocratie et interaction

Ainsi formulée, la question gagne sans doute en précision. Elle permet en tout cas de faire le pont avec un questionnement enraciné dans la tradition de pensée démocratique américaine, d'inspiration largement pragmatiste. Nous présentons ici la traduction de trois textes selon nous décisifs pour comprendre à quel point la prise au sérieux de l'idéal démocratique ne

saurait se passer de l'affirmation qu'il est en consonance avec une certaine image de la nature humaine. Comment croire en la possibilité d'une démocratie effective si l'on postule les hommes au mieux indifférents à l'idée démocratique, et au pire en proie uniquement au désir de se dominer et de se tyranniser les uns les autres – un peuple exclusivement composé de démons ?

On commence seulement en France à (re)découvrir l'importance de la philosophie pragmatiste et plus particulièrement de l'œuvre de *John Dewey*, considérée par un Richard Rorty, par exemple, comme l'égal et le pendant de celle de Wittgenstein ou de Heidegger. Les extraits ici retraduits de *Liberté et Culture* situent bien le problème qui nous occupe : « La démocratie est indissociable de la croyance selon laquelle les institutions politiques et le droit doivent à titre fondamental tenir compte de la nature humaine. Elles doivent, plus que toute autre forme d'institution politique, lui donner libre cours. En même temps, la théorie, moraliste et juriste, de la nature humaine qui a été employée pour exposer et justifier cette confiance dans la nature humaine s'est montrée inadéquate [...] progressivement encombrée d'idées et de pratiques qui concernaient bien davantage la gestion des affaires économiques et la quête de profit que la démocratie elle-même. » L'erreur serait de penser que la nature humaine pousse spontanément à la démocratie. « Il nous faut voir, poursuit Dewey, que la démocratie s'identifie à la croyance que la démocratie doit prévaloir. Et reconnaître avec franchise que cette proposition constitue une proposition morale. » Dès lors la formulation du problème devient la suivante : non plus faire fond sur la nature humaine objective et y chercher les traits qui permettraient d'attendre l'engendrement nécessaire et mécanique d'un ordre démocratique, mais bien plutôt se demander quelle *foi* nous pouvons avoir dans les potentialités de la nature humaine à valoriser l'idéal démocratique. « Si j'emploie le terme de foi, c'est d'une façon intentionnelle. En effet, à la longue, la démocratie perdurera ou disparaîtra selon la possibilité de maintenir cette foi. » On voit ici toutes les harmoniques avec les propos respectivement de F. Fourquet ou de J. Baechler et comment se dessine, par avance et à l'intersection des deux, une position originale.

Qui suppose une réponse plus précise à la question des sources de cette foi possible en la démocratie. Les éléments de réponse principaux sont donnés, avant et après Dewey, par Charles Norton Cooley et, de façon plus inattendue peut-être, par Erwing Goffman. C. Cooley peut être considéré comme le fondateur de la tradition sociologique américaine. Il est l'auteur putatif² de la distinction entre groupes primaires et groupes secondaires, appelée à

2. « Putatif », car jamais n'apparaît sous sa plume le terme de « groupe secondaire ». Cooley contraste les groupes primaires avec les « organisations sociales », les « institutions », etc. Si la distinction primaire/secondaire n'apparaît pas, c'est avant tout en raison du fait que la sociologie pragmatiste de Cooley est continuiste (il n'aime pas les distinctions rigides) et pluraliste (plutôt que dualiste). Elle ne la proscriit pas pour autant. Simplement elle nous invite à la penser d'une façon souple, sans chercher à y fonder des régimes d'action ou des formes de rapport social irréductibles.

un brillant avenir en psycho-sociologie et qui, transposée, a gagné les faveurs de nombre de lecteurs du MAUSS sous les traits de l'opposition entre socialité primaire et socialité secondaire. La réponse de *Charles Cooley* à notre question est simple et percutante : c'est dans le cadre des groupes primaires que se forment nos idéaux. « La nature humaine n'est pas quelque chose qui existerait de façon séparée chez l'individu. Elle désigne une nature de groupe ou une phase primaire de la société. » « D'où tenons-nous, poursuit-il, nos notions d'amour, de liberté, de justice, etc. ? Des philosophies abstraites ? Non. Bien davantage, à l'évidence, de la vie effective que nous menons dans ces formes de société élémentaires et largement répandues, dans la famille ou les groupes de jeux. » Les idéaux qui se forment spontanément, naturellement donc, dans ce cadre sont ceux de la loyauté, de la sincérité, de l'entraide et de la bienveillance, « idéaux toujours conçus comme étant dus aux groupes primaires davantage qu'à l'ensemble de l'humanité ». Les idéaux démocratiques – telle est la thèse centrale et juste, croyons-nous, de *Cooley* – naissent comme des extensions des idéaux primaires : « Égalité des chances, équité, dévouement et allégeance de tous au bien commun, libre discussion, bienveillance à l'égard des plus faibles [...] ces aspirations s'actualisent et se renouvellent chaque jour dans le cœur des hommes, car elles émanent des expériences ordinaires et familières, et sont corroborées par elles. » *Philippe Chanial* synthétise ici les apports respectifs et actualisables des analyses de *J. Dewey* et *C. Cooley* à la théorie de la démocratie. Il montre notamment comment, en opposant à la naturalité du calcul utilitaire la naturalité de nos idéaux moraux et en substituant à une approche comptable et instrumentale de la démocratie l'exigence d'une foi dans les potentialités de la nature humaine et dans le processus même de l'expérience démocratique, *Cooley* et *Dewey* nous permettent aujourd'hui de renouer avec l'humanisme démocratique dans une perspective à la fois « naturaliste » et anti-utilitariste.

Le langage de *Cooley*, davantage peut-être que celui de *Dewey*, peut sembler un peu vieilli. Mais la thèse centrale est précieuse. Et juste, à une nuance importante près. Une fois institués, explicités, légitimés, généralisés, les idéaux démocratiques rejaillissent sur les idéaux primaires et les confortent, les contrarient ou les déforment selon les cas. Si bien que des idéaux primaires et secondaires, on ne sait plus trop lesquels sont causes et lesquels effets. Mais le point important, sur lequel il faut insister, c'est l'existence d'une normativité spontanée propre au domaine de la socialité primaire ; ou encore à ce qu'*Ann Rawls*, commentant avec force l'œuvre d'*Erving Goffman* (et ici présentée de façon éclairante par son traducteur, *Sylvain Pasquier*), repère comme *l'ordre de l'interaction* en montrant que tout chez *Goffman* concourt à établir l'existence de cette normativité propre à l'interaction en face à face. « Naturelle » et spontanée. Bien proche des idéaux primaires de *Cooley*, auteur que *Goffman* connaît bien et cite à l'occasion. On serait tenté de dire que les célèbres « principes de justice » dégagés par *John Rawls* ne sont susceptibles d'effectivité – et de prendre

un sens autre que purement procédural et creux – que pour autant qu’ils mobilisent les idéaux intrinsèques à l’ordre de l’interaction dégagés par sa fille commentant Goffman. Et d’ajouter que ces idéaux propres à la primarité ne sont rien d’autre que les idéaux structurés par la triple obligation de donner, recevoir et rendre mise en lumière par Marcel Mauss.

Peut-être convient-il d’insister encore un instant sur l’intérêt et le caractère novateur de la lecture de Goffman présentée par Ann Rawls. On sait que E. Goffman est tenu par beaucoup d’auteurs ou de manuels comme le sociologue le plus important des dernières décennies, celui qui incarne au plus haut point l’esprit d’une sociologie critique et démystificatrice. Une sociologie facilement annexable, donc, à une mouvance constructiviste-déconstructionniste, autrement dit cynique et désabusée. Les sujets sociaux analysés par Goffman n’apparaissent-ils pas, au choix, comme des marionnettes chargées de jouer des rôles sociaux définis en dehors d’eux et imposés par les normes sociales en vigueur (perspective holiste), ou bien comme des acteurs stratèges rationnels uniquement soucieux de maximiser leurs intérêts de face, de prestige (perspective individualiste méthodologique)? Telles sont en tout cas les lectures dominantes de son œuvre. Que l’interprétation, très informée, d’Ann Rawls bat sérieusement en brèche en montrant comment Goffman, en définitive, loin de se borner à les « démystifier », adhère aux idéaux propres à l’ordre de l’interaction – « des idéaux de réciprocité généralisée » –, et voit même en eux les seules ressources normatives capables d’aider les individus à résister aux multiples formes d’injustice qui proviennent de la « structure sociale », disons de la « socialité secondaire ». On regrettera seulement que la lecture de cet article important suppose sans doute une connaissance préalable de l’œuvre de Goffman. Retenons en tout cas le point décisif : la reconnaissance d’une forme de naturalité morale du rapport social primaire, de base.

Mais c’est ici, au moment où nous croyons toucher enfin la terre ferme et commencer à y voir clair, que les problèmes rebondissent. Après tout, les groupes primaires au sein desquels nous faisons l’épreuve de la force des idéaux primaires, ne sont-ils pas toujours-déjà structurés, organisés selon une règle du jeu qui pourrait être tout autre? Et la règle du don elle-même ne suppose-t-elle pas qu’ait été instituée et mise en scène une altérité, une scansion entre donneurs et receveurs? entre hommes et femmes? entre nous et les autres? Comment se produit cette différence? Hommes et femmes sont-ils naturellement différents ou sont-ils produits comme tels par une règle proprement culturelle et à quelle fin?

GENRE ET CULTURE

Il nous faut donc reprendre notre débat en pénétrant timidement, sur la pointe des pieds presque, dans deux énormes champs de discussion qu’on ne saurait ignorer ici.

Sexe, genre et condition

Qu'on ne saurait ignorer, mais où il peut sembler ridicule d'entrer comme en passant, sans se donner le temps et les moyens d'en explorer tous les arcanes. Le détour pourtant est inévitable. Posons crûment une des questions qui découlent nécessairement de notre questionnement général, celle qui intéresse le plus directement à peu près tout le monde : la différence des sexes et des genres s'organise-t-elle à partir d'une différence naturelle clairement repérable ? Le genre – *i.e.* l'ensemble des normes et des rôles assignés aux représentants de l'un ou l'autre sexe – entretient-il un rapport nécessaire avec le sexe biologique ou est-il susceptible de connaître n'importe quelle variation ou modalité plus ou moins arbitraire par rapport à lui ? Et le doit-il ? Ou encore, y a-t-il des valeurs ou des normes de comportement qui devraient s'imposer aux hommes et aux femmes du fait de leur nature biologique ?

On sait que la littérature sur ces questions est immense, même en France où pourtant le débat sur la question des genres n'occupe pas le dixième de la place qu'il tient aux États-Unis³. Notre ambition n'est en aucune manière d'en rendre compte ou d'y occuper une position solide et déterminée, mais de nous demander dans quelle direction tirerait le mode de raisonnement qui s'ébauche au fil de ces trois numéros de *La Revue du MAUSS* consacrés à la querelle de la naturalité. Pour bien mesurer les enjeux et comprendre la structure même du débat sexe/genre, on lira avec profit l'article d'*Anne Revillard* qui résume de manière très synthétique un long rapport d'enquête sur le militantisme lesbien. Il montre en effet très clairement comment les différentes positions possibles dans ce champ de lutte reflètent parfaitement les divers choix théoriques concevables, les différentes combinaisons possibles de naturalisme et de constructivisme. Pour certaines militantes en effet, la sexualité lesbienne est le résultat d'une nature – la phrase clé est : « J'ai toujours été attirée par les filles » –, pour d'autres l'effet d'un choix (« j'ai essayé avec des hommes et avec des femmes, et j'ai préféré les femmes »). Et la même chose est vraie du genre, du mode de vie, la rupture avec la norme féminine pouvant être vécue comme le résultat d'un destin sur lequel le sujet n'a pas prise (« j'ai toujours été attirée par les jeux des garçons »), ou au contraire pensée comme choix délibéré, comme anti-destin (« on ne peut pas à la fois combattre les hommes et coucher avec »). Ou encore, le rapport à la naturalité (le sexe) et à la culturalité (le genre) peut lui-même être pensé dans le registre de la naturalité ou du libre choix.

L'article d'A. Revillard décrit des choix de militantes. Il ne présente pas une théorie de la différence des sexes/genres, même s'il observe que l'homosexualité féminine est beaucoup moins visible que son pendant

3. Sur ces questions, on renverra à l'excellent numéro spécial de la revue *Esprit*, « L'un et l'autre sexe », mars-avril 2001. Cf. aussi, sur le débat féministe américain, *Genre et Politique*, Folio, 1999, et, plus récemment, « Les rapports sociaux de sexe », *Actuel Marx* n° 30, 2001.

masculin et qu'il s'agit là d'un reflet de la domination sociale masculine. Comment aller plus loin dans une optique maussienne ? Une première possibilité est d'assigner la différence des sexes/genres davantage au registre de la culture qu'à celui de la nature, et donc de la penser sous le signe de l'arbitraire. C'est dans cette direction que va la réflexion radicalement anti-essentialiste de notre amie Chantal Mouffe. Opposée à toute conception « maternaliste », à toute idée d'une coextensivité naturelle entre féminité et don de type maternel, entre féminité et *caring*, sans aller toutefois jusqu'à l'extrémisme *queer* d'une Judith Butler pour qui la sexualité elle-même relève de l'arbitraire, elle analyse l'air de famille entre différentes positions dominées dans les discours sociaux – les femmes, les prolétaires, les colonisés. *Fabrizio Cantelli* dégage ici la place importante occupée par cette analyse dans les débats anglo-saxons et permet du coup au lecteur français de mieux comprendre le type de débats qui y font rage⁴.

Une autre possibilité est celle qu'ouvre *Franco La Cecla* dans un livre qui a fait beaucoup de bruit en Italie et dont nous publions en avant-première l'introduction et le premier chapitre⁵. Son point de départ procède de l'observation que si l'on parle beaucoup de la question des genres sexuels – du *gender* – depuis une vingtaine d'années, on le fait d'une manière étonnamment unilatérale et donc biaisée. En fait parce que les *gender studies* s'identifient presque totalement aux *feminist studies*, elles aboutissent à l'étrange résultat de ne savoir étudier des identités nécessairement relationnelles – les identités féminines ou masculines – que du point de vue d'une seule d'entre elles, l'identité féminine. De ce biais résulte la plus grande part des difficultés ou impasses rencontrées par ces études. Tantôt elles cherchent à dégager une essence éternelle du féminin, tantôt elles lui dénie toute consistance. Et, de même que pendant des millénaires l'identité féminine n'a été perçue qu'en négatif – comme un ensemble de manques par rapport à la masculinité –, de même et symétriquement, c'est aujourd'hui le masculin qui est devenu invisible, ou alors simplement odieux ou ridicule. Mauvaise affaire pour tout le monde, nous dit La Cecla, car au-delà des débats théoriques, « il y a la vie quotidienne des individus [...] d'hommes et de femmes qui tentent de s'en sortir malgré "les crises" et "la guerre des sexes", qui tentent de se rencontrer, de s'aimer et peut-être même de vivre ensemble,

4. De Chantal Mouffe, sur la question féministe, on lira en français ses contributions à *Genre et Politique*, *op. cit.*, et aux *Rapports sociaux de sexe*, *op. cit.* Plus généralement, on lira d'elle des articles parus dans *La Revue du MAUSS* et son *Le politique et ses enjeux* (La Découverte/MAUSS, 1994). La philosophie politique de Chantal Mouffe est très proche de celle d'Ernesto Laclau (avec qui elle a signé un livre qui est devenu un classique dans les pays anglo-saxons, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londres) dont est paru en français *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation* (La Découverte/MAUSS, 2000).

5. Nous remercions vivement les éditions Liana Lévy, chez qui ce livre doit paraître en septembre 2002, de nous avoir autorisés à publier ces bonnes feuilles.

F. La Cecla est par ailleurs l'auteur du beau livre *Le Malentendu*, traduit chez Balland (2002), coll. « Voir et regarder », préface de Marc Augé. Du malentendu comme modalité nécessaire de la coexistence entre les hommes, et donc entre les hommes et les femmes...

de construire des vies communes, de faire des enfants, etc. ». Il ne faudrait pas que « les formidables conquêtes des femmes et du mouvement de ces dernières décennies » soient rendues vaines par un enfermement dans le ressentiment. « Les hommes – intelligents – qui ont perdu l’assurance d’être à leur place se sont égarés, et les femmes qui ont cru qu’une bonne vengeance les dédommagerait de milliers d’années d’humiliation se sont égarées elles aussi. » Le point fondamental est qu’on ne choisit pas d’être homme ou femme. On peut l’être plus ou moins, en conformité plus ou moins grande avec les définitions culturelles reçues, mais toutes les variations individuelles concevables ne prennent sens que par rapport à une réalité première qui ne dépend pas de nous. Il y a un *a priori* des corps, du sexe et de la définition culturelle transhistorique des identités sexuées, sur lequel nous n’avons pas de prise individuelle, avec lequel on peut jouer et entretenir toutes les relations de distance et d’incertitude imaginables, mais qu’il n’est ni possible ni souhaitable d’abolir. « Seule une théorie abstraite des identités peut affirmer qu’un monde sans différences peut être un monde de liberté. » Abandonnons, nous suggère La Cecla, le stupide débat nature/culture, stupide pour autant qu’il laisse entendre que ce qui relève de la culture, on pourrait s’en passer, on devrait même le détruire. Pourquoi, à ce compte-là, ne pas détruire toutes les œuvres d’art, les langues ou les villes ?

Soyons attentifs à ce point qui nous donne sans doute une partie de la réponse à notre questionnement. La dialectique du sexe et du genre, chère aux *gender studies*, est sans doute trompeuse parce qu’elle tend à organiser la discussion sur l’identité interrelationnelle du masculin et du féminin en se demandant ce qui relève de la pure nature, le sexe, ou de la pure culture, le genre. Or la réalité concrète dans laquelle nous vivons et avec laquelle il nous faut apprendre à nous débrouiller, n’est ni celle d’un sexe purement biologique ni celle d’un arbitraire du genre ; c’est un alliage précaire, incertain mais indissociable et précieux des deux, qui se laisse bien plutôt appréhender comme une *condition*. On constatera avec le court texte consacré par *Julien Rémy* à l’analyse de la féminité par Georg Simmel que c’est à une conception du même type que ce dernier était déjà parvenu⁶.

Nous voici donc munis d’une première formulation. L’humanité, l’être du sujet humain, ne se définit ni comme une nature ni comme une culture, mais comme une condition, la condition humaine qui s’éprouve et se vit sous le signe de deux conditions premières, la condition féminine et la condition masculine. Le rapport entre ces deux conditions constitue l’altérité première à partir de laquelle se définissent les sujets humains au sein et au-delà d’une société donnée. L’autre altérité est celle par laquelle, depuis l’intérieur de leur culture, les mêmes sujets se rapportent à l’au-delà de leur société, aux sociétés autres. Comment la penser ?

6. Ce texte est extrait d’une note de travail rédigée dans le cadre du DEA « Société, économie et démocratie » de Paris X-Nanterre. Il nous a semblé éclairant de le reproduire ici en écho au propos de F. La Cecla.

Altérité, arbitraire et contingence. Les tâches de l'anthropologie

Le lecteur arrivé à ce stade aura sans doute remarqué une bizarrerie. À toutes les questions que nous posons ici – y a-t-il des valeurs universelles ? des valeurs que l'on retrouve dans toutes les sociétés ? Dans ces valeurs, qu'est-ce qui renvoie à une dimension de nécessité inscrite dans la nature biologique des hommes ? Qu'est-ce qui au contraire relève de nécessités proprement culturelles et symboliques ? ou, enfin, de l'arbitraire des cultures ? etc. –, s'il est une discipline qui devrait nous apporter des réponses décisives, l'essentiel des réponses, c'est bien l'anthropologie (ou l'ethnologie, comme on voudra). Or si nous en avons à peine parlé jusqu'ici, c'est qu'elle est étrangement silencieuse. Repliée sur l'accumulation des monographies, sur le culte du détail et du singulier, elle se met elle-même hors jeu dans la plupart des débats importants. Doit-on trouver dans ce fait confirmation de la thèse de *Lucien Scubla* – amorcée dans le précédent numéro et qui trouve ici sa conclusion – que l'anthropologie n'a pas fait de progrès depuis Hocart, depuis, disons, plus d'un demi-siècle ? Peut-être. Pourtant les choses n'étaient pas si mal parties. On trouvera dans le bel article de *Michel Dion* un rappel qui rend nostalgique de l'ardeur avec laquelle les explorateurs, les missionnaires, puis les ethnologues professionnels sont partis à la recherche de l'altérité, en s'ouvrant au risque de l'autre et de l'incompréhensible dans l'espoir de trouver malgré tout, dans cette aventure, une commune humanité. Où l'on voit réapparaître les figures d'Alfred Métraux, de Roger Bastide, de Michel Leiris (ou de Marcel Griaule) tous unis dans une interrogation de ce qui est le plus étrange aux yeux des modernes, le phénomène de la transe, dont la mise en scène contemporaine la plus parlante est le condomblé de Salvador de Bahia au Brésil. De toutes ces recherches si prometteuses, que reste-t-il qui ne soit retombé dans un registre quasi ou paralittéraire ?

Si l'anthropologie semble trop souvent faire du surplace ou des retours en arrière, n'est-ce pas parce qu'elle a oublié ce précepte de Hocart, rappelé par Lucien Scubla : « La science ne consiste pas à accumuler les exemples ; elle consiste plutôt à définir des principes qui étayent une série de faits » ? À quoi bon étudier la chute de chaque pomme si la loi de la gravitation est établie ? L'important est en fait de faire œuvre de science pure, et la science pure doit précéder la science expérimentale, nous dit encore Hocart. Ce n'est pas ici le lieu de discuter les principes de science anthropologique pure qu'Hocart pense avoir établis et que Lucien Scubla reprend à son compte en les réinterprétant dans l'optique girardienne qui est la sienne. Notons seulement ses propositions fondamentales : tout vient du rituel ; il y a une unité de tous les rites ; tous les rites dérivent d'une même source, l'installation cérémonielle du roi et le caractère sacrificiel de cette cérémonie. Lucien Scubla ne sera sans doute pas surpris si nous ajoutons à sa présentation la remarque que ces thèses hocartiennes ne prennent tout leur sens que croisées avec celles de Marcel Mauss relatives à l'universalité

première de l'obligation de donner. La mise en scène rituelle telle que l'interprète Hocart ne suppose-t-elle pas que les opérateurs du rituel soient distribués, certains en donateurs et d'autres en receveurs ? Le but de l'opération n'est-il pas d'obtenir la fécondité et la vie, de multiplier les dons de la nature grâce au rituel du don ?

Mais comment comprendre l'œuvre de Marcel Mauss, si énigmatique au fond dans sa trompeuse simplicité apparente ? Les lecteurs du MAUSS connaissent bien désormais le Mauss qui découvre dans l'*Essai sur le don* l'universalité de la triple obligation de donner, recevoir et rendre que trame la structure de la société première. Mais ils ne connaissent pas le Mauss anthropologue et sociologue théoricien général, penseur de la culture et de la diversité des sociétés. Eh bien, n'hésitons pas à le dire : à ce Mauss-là, le plus caché et le plus profond, il n'y a pas de meilleure introduction que le superbe article de *Jacques Dewitte* qu'ils pourront lire ici. Un peu long, trop exégétique jugeront peut-être certains (c'est d'ailleurs le sentiment de son auteur). Peut-être. Mais il n'en est pas non plus de plus fin, de plus cohérent et de plus fidèle à la pensée de Mauss. Ni de plus éclairant pour notre propos actuel. Qu'est-ce qui caractérise une culture, qui la fait culture ? Trois dimensions fondamentales selon Mauss relu par J. Dewitte : l'arbitraire, le choix et la modalité. L'arbitraire : « Tout phénomène social, écrit Mauss a en effet un attribut essentiel [...] qu'il soit le plus rationnel possible, le plus humain, il est encore arbitraire. » Le choix : « Tous les phénomènes sociaux sont à quelque degré œuvre de volonté collective », écrit Mauss. (Nous ne parlerons pas ici de la question de la modalité, qui exigerait trop de développements.)

Tout fait social et culturel est « arbitraire » en ce sens qu'il aurait pu ne pas être ou être autrement. Notons bien que tel ne serait pas le cas s'il était naturel. Par hypothèse et par opposition, le domaine du culturel échappe au naturel par ce basculement dans l'« arbitraire ». Curieusement, c'est cet arbitraire qui fait tout le prix de la culture. « Il ne fallait pas inventer ou adopter tel usage pour survivre ; cela n'était pas nécessaire, et pourtant cela est », nous dit J. Dewitte pour expliquer la notion maussienne d'arbitraire, en suggérant toutefois de lui substituer celle de *contingence*. Maurice Merleau-Ponty a parfaitement exprimé le point essentiel : « Une fois qu'elles sont, ces manifestations ont un sens, mais le fait qu'elles soient telles n'a aucun sens. De même qu'on peut dire de toute culture qu'elle est à la fois absurde et qu'elle est un berceau de sens, de même toute structure repose sur une valeur gratuite, sur une complication inutile. » Ce qui fait l'arbitraire ou, si l'on préfère, la contingence, c'est le fait que les formes culturelles résultent d'un choix ; or il ne peut y avoir de choix que si une option différente ou opposée a été possible. Vues dans cette optique, les sociétés ou les cultures n'apparaissent ni comme le résultat d'une pure nécessité ni comme celui d'un hasard indifférent. Le choix ouvre du sens ; mais une fois ce sens posé, il impose son ordre propre et une logique spécifique. « Peut-être faut-il admettre, écrit J. Dewitte de façon très éclairante, qu'il

en va de ce choix originaire comme d'une ouverture aux échecs. » Encore ne faudrait-il pas croire qu'il n'entre de contingence que dans le choix originaire et qu'après, tout rebasculerait dans le régime de la nécessité. Non, poursuit J. Dewitte, « l'indétermination du choix originaire n'est pas seulement attachée au moment instituant [...] cette indétermination ou cette contingence continue à vibrer ou à retentir à l'intérieur des formes instituées ». Ou encore, « il n'y a pas seulement une distance qui est prise par rapport à la nature et aux déterminations naturelles supposées, mais tout autant une distance par rapport à la société elle-même ». Mais cette distance n'a rien à voir avec une prise de distance ou avec un rejet. C'est au contraire par elle que les hommes d'une culture y adhèrent et s'y montrent attachés.

« Combien est puissant l'attachement des Eskimos pour leur régime de vie, si pauvre soit-il », observe Mauss. Voilà le fait essentiel à comprendre. Et qui place le culturalisme maussien aux antipodes du constructivisme déconstructionniste contemporain. Oui, toute culture est « construite » puisqu'arbitraire et issue d'un choix ; elle aurait pu être autre. Mais ce constat opéré par Mauss ne vise nullement à « déconstruire » les cultures. La thématization de leur arbitraire n'entend nullement conclure qu'on pourrait ou qu'on devrait s'en débarrasser. Elle n'a rien à voir avec un nihilisme... Elle est bien plutôt matière à réjouissance. Liée à ce que J. Dewitte propose d'appeler « le regard anthropologique ». Poser les cultures comme arbitraires, c'est les considérer comme dotées de sens et non pas comme absurdes. On voit ainsi se dessiner ce que l'on pourrait appeler un *constructivisme « joyeux »* – un constructionnisme de l'acquiescement à la pluralité des formes de vie naturelles et culturelles – opposé au *constructivisme déconstructionniste* et nihiliste du ressentiment contre l'existant.

« Il ne fallait pas qu'il y ait des Eskimos ou des Indiens, et pourtant ils sont là et nous nous en réjouissons, car existe ainsi à chaque fois une manière unique d'être humain, une facette irremplaçable d'humanité », conclut J. Dewitte sur un mode qui rappelle trait pour trait ce que F. La Cecla écrit de la condition masculine ou féminine. Ni nécessaire ni réductible au seul hasard ou aux idiosyncrasies individuelles. Voilà donc le résultat principal de notre enquête : l'existence de réalités humaines, sociales, culturelles et symboliques à la fois, irréductibles à l'ordre de la nature mais dotées pourtant d'une réalité propre désirable, rétive à toute déconstruction : le genre humain, le genre masculin ou féminin, la contingence des cultures. Y a-t-il des valeurs naturelles ? Non, sans doute pas, si l'on pose que la première des valeurs, le premier impératif adressé aux humains est de s'arracher à l'ordre de la nature pour créer du sens et de la culture. Pour l'homme, disait à juste titre Georg Simmel, la nature c'est sa culture. Mais une fois constituée, cette culture forme une seconde nature. Une nature-culture, qui se présente sous les dehors d'une condition, comme un *analogôn* des espèces naturelles. Comme autant, en somme, d'espèces

culturelles. Nous nous soucions de préserver les espèces naturelles en voie de disparition. Mais la première valeur n'est-elle pas de sauvegarder la diversité des espèces culturelles, des genres, qui font tout le sel et la valeur de nos vies ?

Oui, certes, dira-t-on, la belle leçon ! Mais s'il faut choisir entre les espèces culturelles, contingentes, à préserver, comment arbitrerons-nous ? Nous ne saurions tout garder du passé par un esthétisme de conservatoire. Si bien que notre question de départ peut sembler rebondir à nouveau : y a-t-il des valeurs naturelles ? Comment fonder nos valeurs ultimes si ce n'est pas en nécessité naturelle ou en pure liberté artificialiste ? Proposons une réponse : ne suffirait-il pas de dire que parmi toutes les conditions contingentes, les espèces culturelles inventées par l'humanité au cours de sa longue histoire, nous valorisons celles qui témoignent d'un attachement à leur être-au-monde singulier d'autant plus fort qu'il fait la place plus grande à la conscience de son arbitraire (sa contingence, dirait Dewitte) et donc qu'il s'ouvre davantage à l'altérité ?

LIBRE REVUE

Qu'il suffise, pour finir, de dire quelques mots de la partie « hors dossier » de ce numéro. Remercions, pour commencer, *Marcel Gauchet*, qui est incontestablement, au carrefour de la philosophie, de l'histoire et de la sociologie, un des analystes les plus aigus de la dynamique longue du phénomène démocratique, de nous avoir confié ce qui est peut-être le plus risqué de tous ses textes, dans lequel il s'explique sur l'histoire et le présent de la philosophie politique pour tenter d'en définir les tâches actuelles sans dissimuler les difficultés proprement conceptuelles auxquelles ces dernières obligent à s'affronter. Dans cet article, on ne pourra pas ne pas trouver d'étonnantes harmoniques avec la thématique centrale de ce numéro et, plus particulièrement, avec la reconstitution par J. Dewitte du « regard anthropologique » maussien. À la philosophie politique contemporaine dominante, celle d'un Rawls ou d'un Habermas, M. Gauchet oppose en effet l'urgence de développer non pas tant une philosophie politique (et notamment pas une philosophie politique juridique) qu'une philosophie du politique, autrement dit, en termes maussiens, du choix collectif « arbitraire » des sociétés par elles-mêmes. Comment penser le politique dès lors qu'il semble se résorber et s'épuiser dans la politique ? Telle est selon lui la question cruciale posée aux démocraties contemporaines. « En face du totalitarisme, écrit-il, la démocratie apparaît comme cette forme paradoxale où le politique est dissimulé dans son rôle premier et organisateur, au profit de la politique et de la primauté ostensible de la société civile et de ses intérêts. » Que peut-il subsister de l'*impetus* démocratique, de la volonté de rendre le politique conscient et explicite à partir du moment où il semble se dissoudre dans le jeu de la politique ? Ne sommes-nous pas, pour reprendre le titre du tout

dernier livre de M. Gauchet, au bord de voir se retourner la démocratie contre elle-même⁷?

Cette distinction principielle du politique et de la politique a donné à Alain Caillé l'envie d'accompagner le texte de M. Gauchet par quelques lignes rédigées sur la notion de politico-religieux quelques jours avant sa réception et qui lui font singulièrement écho en proposant de redoubler l'opposition du politique et de la politique par celle du religieux et de la religion. Le problème théorique central est en effet le même. Faut-il s'étonner de cette convergence des questionnements? Sans doute pas si l'on considère que toutes ces réflexions ne représentent au fond que l'aboutissement naturel des interrogations ouvertes par M. Mauss, si bien rappelées ici par J. Dewitte, et relayées, aux confins de la phénoménologie et de l'anthropologie, par M. Merleau-Ponty puis par Claude Lefort.

On sait qu'une des parcelles les plus importantes et les mieux labourées de ce champ est constituée par la question du don. On trouvera ici sur ce thème de nouvelles contributions dignes d'intérêt, avec l'article d'*Eliana Magnani Soares-Christen* qui interroge la représentation du don au Moyen Âge, ou avec celui de *Jean-Louis Prat* qui met en relation la représentation du *potlatch* que donne Xénophon dans l'*Anabase* et ce que dit M. Mauss du contrat chez les Thraces. *Alexandre Poinas* pour sa part met en parallèle de manière très éclairante le contraste de l'utilitarisme et du paradigme du don – le tiers paradigme – et la distinction opérée par Nietzsche entre action et réaction. Il faut distinguer en effet entre valeurs passives – par exemple la valorisation de l'instinct de conservation –, nécessaires mais subalternes, et valeurs actives, par exemple celle du don. Mais cette distinction elle-même et la question du statut du don ne devraient-elle pas être croisées avec l'opposition freudienne des pulsions de vie et des pulsions de mort? C'est ce que se demande *Jean-Pierre Lacourte* qui analyse le rendez-vous manqué entre Freud et Mauss. Rendez-vous réussi en revanche entre la théorie maussienne du don et le premier personnalisme, celui d'Arnaud Dandieu (dont le nom signifie « don de Dieu »...), ici admirablement reconstitué par *Christian Roy*.

Dans un autre ordre d'idées, plus actuel, ce numéro s'achève sur la description, en observation participante (à moins que ce ne soit en participation observante) par *Tristan Collette* des *free parties*. Et dans les *Lectures...*, *Robert Misrahi* revient sur le n° 14 de la revue (*Villes bonnes à vivre, villes invivables*, 2^e semestre 1999) pour nous livrer sa philosophie de l'habiter. *Henry Raynal*, penseur-poète du *oui* à la vie et au monde, engage la discussion avec le dernier livre d'Annie Le Brun, chantre de la négativité, pour se découvrir avec elle d'étranges affinités. Enfin, *Serge Latouche* prend appui sur le livre de Maurice Decaillot, *Demain l'économie équitable. Bases, outils, projets* (L'Harmattan, 2001) pour renouveler ses critiques contre le réformisme impuissant et le technocratisme inhérents

7. M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, coll. « Tel », 2002.

à nombre de projets d'économie solidaire. Pas d'alternative viable au marché triomphant sans instauration d'une norme d'échange équitable entre producteurs alternatifs. L'idée est juste et forte. Mais à lire le compte rendu de S. Latouche, on se demande si le juste prix, le prix équitable suggéré par M. Decailot, n'est pas la valeur-travail, autrement dit la norme fondamentale du marché selon Marx.

Cette fin de numéro déconcerte, où l'on voit le *oui* faire la paix avec le *non*, et la critique radicale du marché et de l'économisme renouer avec la nostalgie du vrai marché. Les valeurs, naturelles ou non, ne seraient-elles pas là où on le croirait ?