

REVUE DU M | A | U | S | S

S E M E S T R I E L L E

N°27

PREMIER SEMESTRE 2006

# De l'anti-utilitarisme

■ Anniversaire,  
bilan et controverses

# REVUE DU M|A|U|S|S

## S E M E S T R I E L L E

Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

Indépendante de toute chapelle comme de tout pouvoir financier, bureaucratique ou idéologique, *La Revue du MAUSS*, revue de recherche et de débat, œuvre au développement d'une science sociale respectueuse de la pluralité de ses entrées (par l'anthropologie, l'économie, la philosophie, la sociologie, l'histoire, etc.) et soucieuse, notamment dans le sillage de Marcel Mauss, d'assumer tous ses enjeux éthiques et politiques.

**Directeur de la publication :** Alain Caillé.

**Secrétaire de rédaction :** Ahmet Insel.

**Conseillers de la direction :** Gérard Berthoud, Philippe Chaniel, François Fourquet, Jacques T. Godbout, Serge Latouche.

**Conseil de publication :** Jean Baudrillard, Hubert Brochier, Giovanni Busino, Cornelius Castoriadis (†), Henri Denis, Vincent Descombes, François Eymard-Duvernay, Mary Douglas, Jean-Pierre Dupuy, Michel Freitag, Roger Frydman, Jean Gadrey, Marcel Gauchet, André Gorz, Chris Gregory, Marc Guillaume, Philippe d'Iribarne, Stephen Kalberg, Pierre Lantz, Bruno Latour, Claude Lefort, Robert Misrahi, Edgar Morin, Thierry Paquot, René Passet, Jean-Claude Perrot, Jacques Robin, Paulette Taïeb, Philippe Van Parijs, Annette Weiner (†).

**Anthropologie :** Marc Abélès, Mark Anspach, Cécile Barraud, David Graeber, Roberte Hamayon, André Itéanu, Paul Jorion, Philippe Rospabé, Gilles Séraphin, Lucien Scubla, Michaël Singleton, Camille Tarot, Shmuel Trigano.

**Économie, histoire et science sociale :** Geneviève Azam, Arnaud Berthoud, Éric Bidet, Genauto Carvalho, Pascal Combemale, Annie L. Cot, Alain Guéry, Marc Humbert, Jérôme Lallement, Jean-Louis Laville, Vincent Lhuillier, Jérôme Maucourant, Gilles Raveaud, Jean-Michel Servet.

**Écologie, environnement, ruralité :** Pierre Alphanodéry, Marcel Djama, Jocelyne Porcher, Éric Sabourin, Wolfgang Sachs.

**Paradigme du don :** Dominique Bourgeon, Mireille Chabal, Sylvain Dzimira, Anne-Marie Fixot, Pascal Lardelier, Paulo Henrique Martins, Henri Raynal, Julien Rémy, Dominique Temple, Bruno Viard.

**Philosophie :** Jean-Michel Besnier, Francesco Fistetti, Marcel Hénaff, Michel Kaïl, Philippe de Lara, Christian Lazzeri, Pascal Michon, Chantal Mouffe.

**Débats politiques :** Cengiz Aktar, Antoine Bevort, Pierre Bitoun, Jean-Claude Michéa, Jean-Louis Prat, Joël Roucloux, Alfredo Salsano, Patrick Viveret.

**Sociologie :** Norbert Alter, David Alves da Silva, Rigas Arvanitis, Yolande Bennarrosh, Michel Dion, Denis Duclos, Françoise Gollain, Aldo Haesler, Annie Jacob, Michel Lallement, Christian Laval, David Le Breton, Louis Moreau de Bellaing, Sylvain Pasquier, Ilana Silber, Roger Sue, Frédéric Vandenberghe, François Vatin.

Les manuscrits sont à adresser à : MAUSS, 3 avenue du Maine, 75015 Paris.

**Revue publiée avec le concours du Centre national des Lettres.**

ISBN 2-7071-4897-0  
ISSN 1247-4819

# De l'anti-utilitarisme

## Anniversaire, bilan et controverses

### SOMMAIRE

ALAIN CAILLÉ 7 Présentation

#### I. La querelle autour du paradigme du don

Prologue

ILANA SILBER 39 Sortilèges et paradoxes du don. Introduction  
à la traduction en hébreu de *l'Essai sur le don*  
de Marcel Mauss

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

ALAIN CAILLÉ 57 Le don entre science sociale et psychanalyse.  
L'héritage de Marcel Mauss jusqu'à Lacan

X... 79 Réponse à Alain Caillé

ALAIN CAILLÉ 84 Du don comme refoulé ? Questions à  
la réponse

MARY DOUGLAS 88 Notre paradigme du don

JACQUES T. GODBOUT 91 Le don au-delà de la dette

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

FRÉDÉRIC LORDON 105 Le don tel qu'il est, et non tel qu'on voudrait  
qu'il fût

FALAFIL 127 Quel paradigme du don ? En clé d'intérêt ou en  
clé de don ? Réponse à Frédéric Lordon

FRÉDÉRIC VANDENBERGHE 138 L'archéologie du valoir. Amour, don et valeur  
dans la philosophie de Max Scheler

GÉRARD GENDRE 176 Du don au legs

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

### a) Utilitarisme et individualisme

- JOËL ROUCLOUX **185** Les cinq périodes de l'individualisme savant.  
L'histoire des idées et le débat  
sur l'individualisme
- FRANÇOIS FLAHAULT **212** Anti-utilitarisme et anthropologie générale

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

- ONOFRIO ROMANO **217** Pour une critique anti-utilitariste  
de l'anti-utilitarisme
- ALAIN CAILLÉ **229** Critique de la critique anti-utilitariste critique  
de l'anti-utilitarisme. En réponse  
à Onofrio Romano
- SYLVAIN CRÉPON **240** Anti-utilitarisme et déterminisme identitaire.  
Le cas de l'extrême droite contemporaine
- SYLVAIN DZIMIRA **252** Don, science, morale et politique.  
Contribution pour une gauche nouvelle

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

- LOUIS-ANDRÉ DORION **269** Socrate et l'utilité de l'amitié
- CHRISTIAN LAVAL **289** Jeremy Bentham et le gouvernement  
des intérêts

## III. Économisme, utilitarisme et anti-utilitarisme

- SERGE LATOUCHE **307** Le Veau d'or est vainqueur de Dieu.  
Essai sur la religion de l'économie
- PAUL JORION **322** L'endettement excessif aux États-Unis  
et ses raisons historiques
- NICOLAS EBER **343** À la recherche de l'*Homo œconomicus*...  
Et si le commerce adoucissait les mœurs ?
- CYRILLE FERRATON **354** Mauss et l'économie solidaire
- JEAN-LOUIS LAVILLE **365** Définitions et institutions de l'économie.  
Pour un dialogue maussien
- PIERRE-ÉDOUARD LEMONTEY **384** Influence morale de la division du travail  
considérée sous le rapport de la conservation  
du gouvernement et de la stabilité  
des institutions sociales
- FRANÇOIS VATIN **398** Lemontey, l'invention de la sociologie  
du travail et la question salariale

FRÉDÉRIC COMPIN **421** Réformer le langage comptable,  
une nécessaire utopie pour sauver...  
le capitalisme financier ?

## ***II. Libre revue***

a) Vers une théorie sociologique générale ?

DANILO MARTUCELLI **431** Penser l'intermonde, ou comment oublier  
le problème de l'ordre social

BERNARD LAHIRE **444** Nécessité théorique et obligations empiriques

b) Donation, apparaître, art, nature, travail et gratuité

HENRI RAYNAL **453** L'honneur d'être, *suivi de* Il s'élève vers nous

JACQUES DEWITTE **460** L'exposition de soi à la guerre. À propos d'une  
digression de *Billy Budd* de Herman Melville

FABRICE FLIPO **481** L'enjeu écologique. Lecture critique  
de Bruno Latour

ARTISTE ANONYME **496** Exégèse de la Passion de l'Artiste  
*suivi de Certitudo salutis*. Nouvelle exégèse  
de l'Ultime ready-made

JOCELYNE PORCHER **511** Femmes à femmes. Maîtresses et servantes

Bibliothèque **523** Avec des notes de lecture de :  
FRANÇOIS FOURQUET, JACQUES T. GOUBOUT,  
MONA CHOLLET, FABRICE FLIPO

Les auteurs  
de ce numéro **542**



## 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-économiste, 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 25<sup>e</sup> 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.

## 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



et éthiques centrales<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. 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 durkheim-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 contre 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](http://www.revuedumauss.com). On peut aussi consulter sur le site [www.capitalisme-democratie.org](http://www.capitalisme-democratie.org) (site de la fédération de recherche du CNRS du même nom, dirigée par François Eymard-Duverney) 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.

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<sup>3</sup>. 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.

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 dérogée 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 Malinowski. 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<sup>4</sup>, 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 systémativité 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 systémativité 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<sup>5</sup> ?

---

4. Cf. sur ce thème le n° 12 de *la Revue du MAUSS semestrielle*, « Plus réel que le réel, le symbolisme », 2<sup>e</sup> 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 », 1<sup>er</sup> 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).

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<sup>6</sup> et que la psychanalyse n'aura en définitive jamais réussi à surmonter tout en prétendant pourtant, et surtout avec Lacan, s'en affranchir radicalement<sup>7</sup>.

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 » germanopratinées, modelées par G. Bataille, la fascination pour l'Église catholique et une quête de la sainteté conjugée 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...

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<sup>8</sup>. 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<sup>9</sup> 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<sup>e</sup> 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 ».

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<sup>10</sup> –, 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.

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 déssexualisée, 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<sup>11</sup> (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.

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<sup>12</sup>. 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.



registre du donner-recevoir-rendre<sup>13</sup>. Dans les deux cas, les proclamations initiales sont résolument anti-économistes. 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 économistes et réductionnistes ou, à l'inverse, spiritualistes et sacrificialistes<sup>14</sup> – 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 economiciste 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...

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<sup>15</sup>, 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-ils, 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...

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 xx<sup>e</sup> 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<sup>16</sup> 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’âitre, 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...

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<sup>17</sup>.

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<sup>18</sup>. 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*).

père en quelque sorte officiel de la doctrine utilitariste, mais la sociologie la plus populaire de la fin du XIX<sup>e</sup> 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<sup>19</sup>) 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<sup>20</sup>.

---

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* (2<sup>e</sup> 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.

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

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'explicitier qu'ils sont le plus souvent des non-dits. Nous le suggérons 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<sup>21</sup>.

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<sup>22</sup>. 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<sup>23</sup>.

---

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 », 2<sup>e</sup> 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, 1<sup>er</sup> semestre (tous deux épuisés, *ndlr*).

Inutile de le nier. Il y a quelque chose de fort et de puissamment actuel dans cette critique<sup>24</sup> 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'amointrit 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).



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<sup>25</sup>. 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 fantasmagorique (fantasmagorique 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<sup>26</sup>...

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<sup>27</sup> (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 », 2<sup>e</sup> 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, 2<sup>e</sup> 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 monopolistique 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 ».

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<sup>28</sup>. 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 ? », 2<sup>e</sup> semestre 1995.

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 IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. chez les légistes chinois, et notamment chez Mozi ou Han Fei Tse, ou en Inde chez Kautyilia. 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<sup>29</sup>.

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<sup>30</sup>. 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.

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 fautive 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<sup>31</sup>. 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.*).

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<sup>32</sup>, 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).

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<sup>33</sup>, 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.

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<sup>34</sup>). 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<sup>35</sup> (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.

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<sup>36</sup> 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<sup>37</sup>. 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<sup>38</sup> ; 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.



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'économie 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<sup>39</sup>. 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<sup>40</sup>, 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 », 1<sup>er</sup> semestre 2003, et Jean-Louis Laville *et alii*, *Association, démocratie et société civile*, La Découverte/MAUSS, 2001.

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

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<sup>41</sup>. 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 réciprocales. 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<sup>42</sup>, 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<sup>43</sup>. 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 », 2<sup>e</sup> semestre 2005, en compagnie de contributions de Patrick Viveret et Jean-Marie Harribey sur la question de la redéfinition de la richesse.

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

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<sup>44</sup>. *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<sup>e</sup> 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<sup>er</sup> 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 ? »).