

Revue du MAUSS

Revue trimestrielle

SOMMAIRE/N° 5/NOUVELLE SÉRIE/TROISIEME TRIMESTRE 1989

Présentation: Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre. Mémoires de l'utilitarisme.....	3
Alvin W. GOULDNER <i>La classe moyenne et l'esprit utilitaire.....</i>	14
Serge LATOUCHE <i>Le luxe guillotiné, ou comment un concept disparaît du discours économique dans la tourmente révolutionnaire....</i>	39
Élie HALÉVY <i>Bentham et l'utilitarisme dans la période révolutionnaire...</i>	53
Jeremy BENTHAM <i>Les calculs des plaisirs et des peines.....</i>	69
Jeremy BENTHAM <i>Déontologie.....</i>	76
Lionel ROTHKRUG <i>La réforme laïque. Les précurseurs français de l'utilitarisme</i>	98
Ayşe BUGRA <i>La « science » de l'économie au prix de son réalisme</i>	124
PLATON <i>La pesée des plaisirs et des peines (extrait du Protagoras)</i>	136
Livres reçus.....	146

Revue publiée avec le concours du Centre national des lettres

Revue du MAUSS

Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

CONSEIL DE PUBLICATION: Cengiz Aktar, Rigas Arvanitis, Louis Baslé, Gerald Berthoud, Pierre Bitoun, Jean-Luc Boilleau, Hubert Brochier, Giovanni Busino, Alain Caillé, Pascal Combe-male, Annie L. Cot, Jean-Pierre Dupuy, Michel Freitag, Roger Frydman, Jacques T. Godbout, Ahmet Insel, Jérôme Lallement, Pierre Lantz, Serge Latouche, Claude Lefort, Thierry Paquot, Jean-Claude Perrot, Paulette Taieb.

Directeur de la publication : Alain Caillé.

Secrétariat de rédaction : Gerald Berthoud, Pierre Bitoun, Ahmet Insel, Serge Latouche.

Les manuscrits sont à adresser à: Revue du MAUSS, La Découverte, 1, place Paul-Painlevé, 75005 Paris.

La Revue du MAUSS est publiée par une association 1901. En devenant membre de l'association, vous serez tenu au courant de ses activités. Adhésion: 40 F par an (chèque à l'ordre du MAUSS, 10, rue Pouchet, 75017 Paris).

PRÉSENTATION

POUR LE PLUS GRAND BONHEUR

DU PLUS GRAND NOMBRE

MÉMOIRES DE L'UTILITARISME

Dans le récent « Manifeste du MAUSS » 1, le signataire de ces lignes s'est cru autorisé à formuler une hypothèse de travail qui est apparue hardie, voire téméraire et intenable à certains lecteurs: celle que l'utilitarisme est coextensif à la pensée moderne, qu'il en constitue le « socle » ou l'« infrastructure », si par « moderne » on qualifie la pensée qui, se développant en rupture avec la légitimation religieuse et traditionnelle du rapport social, abandonne en principe toute référence à une quelconque transcendance *a priori*. Une telle pensée, ajoutons-nous, ne peut pas imaginer au départ d'autre critère du juste ou du désirable que le bonheur. Et du bonheur à l'utile et à l'agréable, la distance est si faible qu'elle est fréquemment franchie. La difficulté d'un anti-utilitarisme moderne, c'est que lui non plus ne saurait se réclamer ni de la religion ni de la tradition, ni objecter, bien sûr, à la recherche du bonheur. Un tel anti-utilitarisme doit donc s'inscrire dans le cadre du mouvement qui, à l'intérieur même de l'interrogation moderne, développe une opposition réflexive à l'intelligibilité infrastructurelle dont cette interrogation se nourrit. Loin de mépriser le critère du bonheur, cette opposition réflexive procède sans doute — ce serait là l'intuition première — de la crainte qu'une société ou des individus qui s'adonneraient trop exclusivement et unilatéralement au culte du bonheur ne se vouent à le manquer à tous les coups.

A vrai dire, du fait de ses connotations marxistes, la métaphore de l'« infrastructure » était sans doute malheureuse puisqu'elle pouvait laisser entendre que tout ce qui a été pensé depuis 2 500 ans, et qui n'est manifestement pas réductible à l'utilitarisme, aurait le statut de résidu épiphénoménal, illusoire et sans importance. Ce n'est évidemment pas ce que peut penser

1. *Critique de la raison utilitaire, un manifeste anti-utilitariste*, Éd. La Découverte, Paris, 1989, coll. « Agalma », 144 p.

quiconque fait profession d'anti-utilitarisme. Il serait tout simplement grotesque de prétendre que Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, Spinoza, Hegel ou Nietzsche soit n'auraient rien pensé qui nous importe, soit n'ont pensé quelque chose d'important que dans les limites de l'utilitarisme. Ce qu'implique par contre notre hypothèse, c'est que leurs oeuvres non seulement ne sont pas sans rapport avec le sens commun utilitariste, mais que c'est au premier chef comme autant de tentatives de réfutation de celui-là qu'il convient de les comprendre, au moins pour les parties qui touchent à l'éthique et à la philosophie morale et politique. Cette hypothèse de lecture n'est pas « triviale » (au sens anglo-saxon du terme), puisque les grandes histoires de la pensée philosophique, économique ou politique n'accordent généralement qu'une place extrêmement restreinte à l'utilitarisme, réduit le plus souvent à la seule doctrine de Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873) et leurs successeurs anglo-saxons.

Que les choses soient infiniment plus complexes et riches, que l'utilitarisme de Bentham et Mill ne représente que la systématisation d'idées déjà parfaitement connues et développées depuis longtemps, c'est ce qu'entreprend timidement de commencer à illustrer ce numéro. Timidement, parce que le travail à effectuer est colossal et supposerait la mobilisation de nombreux chercheurs spécialisés en histoire de la pensée. A commencer par celle de la pensée grecque, puisque c'est là que tout commence pour l'Europe. Après tout, certains auteurs, et non des moindres (John Stuart Mill, W. Guthrie², par exemple), tiennent Socrate pour un penseur utilitariste. Et la lecture de la *République* de Platon par Léo Strauss³ nous montre comment c'est, au premier chef, avec l'utilitarisme que Socrate débat pour tenter de trouver un fondement non ou anti-utilitariste à la cité. Plus généralement, les discours de Platon sont parsemés de propos typiquement utilitaristes. Le rôle de Socrate est habituellement et apparemment de les pourfendre. Sauf quand c'est lui qui

2. W. GUTHRIE, in *Les Sophistes* (Payot, 1976, p. 174), donne l'utilitarisme de Socrate comme une évidence dans une note de bas de page. John Stuart MILL, pour sa part, évoque « le temps où le jeune Socrate écoutait le vieux Protagoras (à supposer que le dialogue de Platon lui ait été inspiré par une conversation réelle) et soutenait contre la morale populaire du Sophiste (comme on disait alors) la thèse utilitariste » (in *L'Utilitarisme*, Garnier-Flammarion, traduction Georges Tanesse, p. 37). Sur ce point, cf. *infra*.

3. In *History of Political Philosophy* et in *La Cité et l'Homme*, coll. « Agora », Plon.

les tient... comme c'est le cas à la fin du *Protagoras* que nous reproduisons ici⁴. Ce faisant, nous ne prétendons évidemment pas à un scoop, mais donner matière à réflexion. Nous conseillons au lecteur de lire cet extrait après avoir pris connaissance des deux textes de J. Bentham qui figurent dans ce numéro, et notamment du second. Il découvrira alors, sans doute avec surprise, que, dans ce dialogue, Socrate tient sensiblement les mêmes propos que Bentham⁵. Bizarrement c'est le sophiste par excellence, Protagoras, qui se montre rétif à la réduction du juste et de la vertu à l'utile et à l'agréable. Socrate, au contraire, ne craint pas d'expliquer que le bien n'est qu'un autre nom pour l'agréable et que la vertu est affaire de science et de mesure, voire d'arithmétique. Étonnante anticipation du calcul des plaisirs et des peines? L'érudition, le temps et l'espace nous font défaut pour situer avec la précision qui serait nécessaire la place du *Protagoras* dans l'oeuvre de Platon. Les spécialistes considèrent ce passage comme unique en son genre et isolé⁶. Ce qui les autorise à se cantonner dans un silence d'autant plus prudent que sa rupture ne pourrait pas ne pas remettre en cause les interprétations reçues du platonisme. Or, si Socrate, l'archétype du philosophe, a défendu avec une telle vigueur, ne fût-ce qu'un temps et sous l'angle d'une des multiples facettes de son ironie, un propos aussi explicitement utilitariste, on peut difficilement trouver meilleure illustration de la thèse de la coextensivité de la pensée moderne et de l'utilitarisme. Sauf à ce que les spécialistes parviennent à nous démontrer que Socrate dit en fait le contraire de ce qu'il dit sous la plume de Platon.

Même si l'idée de l'existence d'un utilitarisme grec classique devait se révéler une chimère, il n'en resterait pas moins que le paradigme utilitariste est infiniment plus ancien que sa thématization et sa systématisation par Bentham à la fin du XVIII^e siècle. De ce point de vue, on trouvera fort éclairantes les pages que *Lionel Rothkrug* consacre aux précurseurs français de

4. Dans la traduction d'Emile Chambry, parue chez Garnier-Flammarion.

5. Dans son *Introduction à la lecture de Platon* (collection « Les Essais », Gallimard), p. 52, A. Koyré fait explicitement la comparaison avec Bentham, mais il n'en déduit pas grand-chose.

6. L'*Euthydème* contient des propos assez proches au départ. L'accent y est cependant déplacé en direction d'un utilitarisme plus sublimé. Ce qui importe au bonheur, explique Socrate, ce n'est pas la possession des biens matériels ou de la renommée mais le savoir de leur bon usage. Le bonheur présuppose donc la sagesse et la science. Mieux: il s'identifie à elles. Ce n'est pas là, toutefois, sortir du champ de l'utilitarisme puisqu'on retrouve des formulations identiques chez Bentham et John Stuart Mill.

l'utilitarisme qui, à travers une argumentation encore théologique parfois surprenante, et qui n'est pas sans évoquer certaines justifications religieuses actuelles du capitalisme chères à Margaret Thatcher, font plus qu'amorcer la légitimation de l'égoïsme et du désir d'enrichissement matériel⁷ et formulent déjà la théorie des plaisirs et des peines qui est corrélative à la réduction du juste à l'utile⁸.

C'est sans doute cette identification du juste à l'utile qui constitue le noyau invariant de toute pensée utilitariste. Mais cette affirmation elle-même appelle quelques éclaircissements⁹ qui vont nous permettre de préciser, au moins partiellement, ce qu'il convient d'entendre par utilitarisme. Le plus clair, en l'occurrence, c'est que la chose n'est ni claire ni simple. Socrate nous est apparu utilitariste, dans le *Protagoras*, parce qu'il y tient des propos analogues à ceux de Bentham et de Stuart Mill, les maîtres reconnus de la doctrine utilitariste. Or, assez curieusement, il n'est pas illégitime de se demander dans quelle mesure Bentham et Mill sont effectivement utilitaristes. Si le doute est permis, c'est parce que la doctrine se révèle, à l'examen, étrangement distordue entre deux tentations, ou deux tendances, entre lesquelles elle parvient difficilement à arbitrer. La première la rabat sur le prosaïsme que le sens courant impute spontanément à l'utilitarisme. La seconde, au contraire, transforme l'utilitarisme en un moralisme ascétique et sacrificiel, au point que, sous la plume d'un Stuart Mill, notamment, il s'identifie largement au kantisme. Dans le langage courant, le qualificatif d'utilitariste sert à stigmatiser, ou au contraire, par une sorte de retournement ironique, à louer les pratiques de ceux qui placent leurs intérêts égoïstes, et notamment matériels, au-dessus de tout. L'idée centrale, qui résume les autres, est que les hommes sont d'abord des égoïstes. En dépit de quelques hésitations, contradictions et retours en arrière, c'est à cette même idée que Bentham finit par se rallier, ne serait-ce que parce que seule elle

7. Ce texte de Lionel ROTHKRUG nous est parvenu sous forme de photocopie, communiquée par Mme Catherine Larrère. Il représente la première moitié du sixième chapitre de *Opposition to Louis XIV; The Origins of French Enlightenment*. Malgré nos recherches nous n'avons pu retrouver le nom de l'éditeur, ni la date de parution (Princeton University Press, peut-être, mais les catalogues sont muets).

8. C'est très clairement dans cette apologie de l'enrichissement matériel que réside l'originalité de l'utilitarisme moderne par rapport à celui des Anciens.

9. Sous peine, comme nous a dit le craindre Claude Lefort, de faire de l'utilitarisme un concept utile à tout et donc à rien, un mauvais universel.

permet de conférer à son élaboration son tranchant spécifique. De cette mécanique des plaisirs et des peines, classiquement associée à l'utilitarisme benthamien, on trouvera une excellente illustration dans le premier texte de *Bentham* publié ici¹⁰. Aucune norme morale, juridique ou politique ne saurait valoir, explique Bentham, si elle ne contribue à l'accroissement du bonheur des individus qui composent le corps fictif (*fictitious body*) en quoi consiste l'État. Et ce bonheur, à son tour, n'est rien d'autre que l'excès algébrique des plaisirs sur les peines élémentaires. De ces plaisirs et de ces peines, le législateur doit comprendre la loi de formation. Et il doit savoir les mesurer. Comment? C'est là tout le problème. L'économie politique classique anglaise, cette gigantesque broderie autour de la thématique utilitariste, croit pouvoir résoudre la difficulté en posant que c'est le temps de travail qui constitue la réponse recherchée; il est le temps de la peine qui mesure adéquatement les plaisirs¹¹. La difficulté, on le sait, celle sur laquelle butent les théories de la valeur depuis Smith jusqu'à Marx, c'est que le temps de travail n'est nullement susceptible d'incarner la figure de l'étalon invariable. Le mètre étalon varie sans cesse. L'intérêt de l'opuscule consacré au calcul des plaisirs et des peines est de nous montrer un Bentham-Alexandre qui tranche sans ambages le noeud gordien en posant que le seul instrument de mesure adéquat des plaisirs et des peines est la monnaie. Celle-ci fait, en quelque sorte, figure d'équivalent général des plaisirs. Par où on retrouve le sens commun: le champ du bonheur est isomorphe au champ monétaire. Mais dire que l'argent représente la mesure du bonheur ne revient pas à affirmer qu'il en constituerait la substance. C'est dans cet écart entre la mesure et la substance du bonheur que se développe la seconde composante doctrinale de l'utilitarisme, dont témoigne le second texte de Bentham que nous reproduisons ici, et qui comprend l'introduction et des extraits du premier chapitre du deuxième tome de sa *Déontologie*, autrement dit de sa morale¹².

Ce texte, extrêmement synthétique, donne un bon aperçu de la doctrine, comme de ses ambivalences. Gageons qu'il sur-

10. Il figure en annexe du premier tome de *La Formation du radicalisme philosophique* d'Élie HALÉVY, Paris, Alcan, 1901.

11. Elie Halévy met très clairement en lumière les rapports de l'économie classique avec l'utilitarisme (Ricardo, par exemple, était un ami de Bentham et de James Mill).

12. Il s'agit de fragments posthumes réunis et publiés par John Bowring, et traduits par Benjamin Laroche. Paris, Charpentier éditeur, 1834.

prendra, tant il est éloigné des représentations simplistes de l'utilitarisme. Bentham, qui pourtant a consacré de nombreuses pages à une critique virulente de l'ascétisme, s'y présente en exergue comme ayant sacrifié ses intérêts à la cause de la vérité et de la justice. Et ce plaidoyer *pro domo* n'est pas nécessairement mensonger. Il n'est d'ailleurs pas peu paradoxal de constater que les trois plus grands noms de la tradition utilitariste, Helvétius, Bentham, Stuart Mill, aient tous été manifestement hantés par une sorte de vocation à la sainteté laïque. L'homme juste, explique Bentham, est celui qui contribue au bonheur du plus grand nombre, fût-ce au détriment de son bonheur particulier immédiat. Et d'ailleurs, au nombre des plaisirs figurent en bonne place les plaisirs proprement sociaux, ceux que procurent « le respect, l'estime et l'amour des autres ». On retrouve ainsi, à titre de composante nécessaire de la seconde dimension de l'utilitarisme, sous une forme à la fois déniée mais manifeste, la doctrine humienne et smithienne de la « sympathie », que pourtant, là encore, Bentham a passé son temps à essayer de liquider. C'est qu'en fait, malgré son individualisme proclamé, Bentham reste encore, et à la fois, profondément moraliste et holiste. La notion d'utilité ne sert pas tant à rendre compte des motivations effectives des individus qu'à juger de leur degré de moralité en posant que celui-ci est exactement proportionnel à la contribution qu'ils apportent au bonheur du plus grand nombre. C'est que également, et bien sûr, le critère de l'utilité n'est clair qu'en apparence. L'assimiler à l'excès du plaisir sur la peine n'explique rien aussi longtemps qu'on n'a pas déterminé en quoi consistent plaisirs et peines. Or, si le premier des plaisirs est celui qu'on retire de l'image de soi que nous renvoient les autres, alors la tentative même d'asseoir la nouvelle morale sur l'égoïsme devient problématique¹³. L'utilitarisme benthamien oscille en

13. C'est la raison pour laquelle, explique É. Halévy (t. III, ch. III, deuxième section, p. 293 et *sq.*), Bentham ne se ralliera que tardivement, de manière claire, au postulat de l'égoïsme universel. Ajoutons que l'utilitarisme a inspiré le courant dominant de la philosophie morale et politique américaine jusqu'à Rawls et Nozick, qui en restent d'ailleurs fortement teintés malgré leurs protestations en sens contraire. Une énorme littérature, totalement inconnue en France, s'est efforcée de préciser le concept d'utilité. Son obscurité profonde transparait dans la prolifération des écoles et dans la division de l'utilitarisme en « act utilitarianism », « rule utilitarianism », « generalized utilitarianism », « cooperative » et « motive utilitarianism ». Cf. un bon exposé in James GRIFFIN : « Modern Utilitarianism », *Revue internationale de philosophie*, diff. PUF, n° 144, 1982. Cf. aussi *Utilitarianism and Beyond* (éds. A. Sen et B. Williams), Cambridge, Univ. Press et MSH.

permanence entre un cynisme et un moralisme sans parvenir à se stabiliser sur une position cohérente.

Du coup, la définition de l'utilitarisme devient elle-même délicate puisqu'il lui faut prendre en compte l'indétermination centrale de l'utilitarisme doctrinal. Tentons néanmoins une caractérisation minimale. Si l'utilitarisme est coextensif à la pensée moderne, disions-nous, c'est en tant que celle-ci, ne faisant fond, par définition, ni sur Dieu ni sur la tradition, ne peut proposer aux hommes d'autres normes de justice que celles qui concourent à leur bonheur. Si, en effet, ce n'est ni par obligation de respecter la tradition ni par désir de célébrer la gloire de Dieu, pourquoi devrais-je obéir spontanément à la loi morale (indépendamment de la peur des sanctions, ce qui est une autre question), sinon par souci de mon propre bonheur? Cette identification du juste et du désirable au bonheur ne suffit pourtant pas à démarquer l'utilitarisme de l'eudémonisme ni même de l'hédonisme, malgré les liens étroits qu'il entretient avec celui-ci. Le champ propre de l'utilitarisme s'ouvre par une double réduction supplémentaire, clairement exprimée par Bentham: celle du bonheur à la somme des plaisirs individuels qui le composent, d'une part; celle, d'autre part, du bonheur de tous, ou du plus grand nombre, à la somme des bonheurs des individus qui composent l'ensemble. Une dernière réduction, enfin, vient compléter cette double réduction de la réduction du juste au bonheur. C'est elle qui va inspirer à la fois la tendance dominante de l'économie politique et contribuer à la formation de l'acception usuelle du mot utilitarisme, en posant qu'il est possible et nécessaire de convertir tous les plaisirs en un plaisir dominant qui leur sert d'équivalent général, de la même manière que la monnaie sert d'équivalent général à tous les biens: le plaisir de la possession, et notamment (ultime réduction) celui de la possession des biens matériels. On comprend mieux, sur la base de cette caractérisation, l'ambivalence et l'indétermination relatives d'un Bentham. C'est qu'il s'arrête en chemin dans le travail des réductionnismes enchâssés. Il affirme la nécessité de réduire le bonheur aux plaisirs, mais il se refuse à réduire ceux-ci clairement à l'intérêt, et moins encore à l'intérêt matériel. C'est au mouvement de l'histoire réelle des sociétés occidentales contemporaines que reviendra la tâche de pousser à son terme le réductionnisme radical devant lequel Bentham, et plus encore Mill, renâclaient. Et aux sciences sociales des années 1970-1985 de le justifier en théorie.

Le lecteur qui n'a pas lu Bentham, comme c'est généralement le cas en France où les oeuvres de Bentham sont introuvables, se sera peut-être senti un peu dépaycé par la discussion qui précède. Le texte d'*Élie Halévy* que nous reproduisons ici devrait lui permettre de se faire une idée suffisamment précise et synthétique de la doctrine. Il s'agit de l'introduction au deuxième tome de son grand oeuvre: *La Formation du radicalisme philosophique (op. cit.)*. On ne saurait trop attirer l'attention sur l'étonnante richesse de cet ouvrage, à peu près introuvable lui aussi, qui étudie, et avec un égal bonheur, non seulement la formation et l'évolution de la pensée de Bentham et de ses disciples, mais également, sur une cinquantaine d'années, l'économie classique anglaise, depuis Adam Smith jusqu'à James Mill et Torrens, les réactions des penseurs anglais à la Révolution française et à la question des droits de l'homme, la naissance à travers l'utilitarisme de la revendication du suffrage universel, etc. L'introduction du deuxième tome (l'oeuvre en comporte trois) présente l'utilitarisme anglais au moment où la doctrine est suffisamment constituée pour qu'on en discerne clairement les lignes de force, mais avant qu'elle ne commence à irriguer le renouveau de l'économie politique anglaise avec Ricardo et Malthus, et qu'elle ne vire d'un conservatisme, puis d'un réformisme prudent, campé sur la défense des droits des propriétaires, au radicalisme démocratique.

A qui trouverait la discussion de l'utilitarisme doctrinal trop scolastique, nous conseillerons la lecture du texte d'*Alvin W. Gouldner*¹⁴. Ce n'est pas, en effet, la théorie utilitariste en tant que telle qui intéresse Gouldner, mais ce qu'il appelle la « culture utilitaire » qu'il considère comme le soubassement social effectif non seulement de l'utilitarisme proprement dit, mais de l'ensemble des sciences sociales et de la société contemporaine. Les pages qu'on va lire sont extraites du chapitre VI de *The Coming Crisis of Western Sociology*. Elles servent d'introduction à une histoire structurelle de la sociologie qui repose sur l'hypothèse que celle-ci doit être perçue comme une réaction à la culture utilitaire dominante. Réaction largement avortée parce que, tout en la critiquant, la sociologie ne parvient pas à se dé-

14. Dont on a pu lire dans le numéro 4 de la *Revue du MAUSS* un plaidoyer pour une « sociologie réflexive », c'est-à-dire radicalement « anti-utilitariste » puisque plus soucieuse de ses enjeux éthiques et existentiels que d'une illusoire objectivité.

prendre des postulats qu'elle partage avec elle¹⁵. Cette culture utilitaire, explique Gouldner, n'est rien d'autre que la culture des classes moyennes. La revendication d'utilité est l'arme identitaire que ces classes ont brandie pour dénoncer l'inutilité et l'oisiveté des anciennes classes dominantes. Une fois la victoire assurée, n'auront plus droit de cité que les utiles, les industriels et les fonctionnels. Gouldner nous donne ainsi une sorte de type idéal des effets produits sur les moeurs, le savoir et la politique par la réduction de tous ces domaines à la logique de l'utilité¹⁶. On notera que, dans les dernières pages de ce texte publié en 1970, Gouldner semble placer quelque espoir de démantèlement de l'ordre utilitaire dominant dans ce qu'il appelle la « culture psychédélique » en la situant dans le prolongement des romantismes du XIX^e siècle. La volatilisation complète de ce mouvement donne à penser que la culture utilitariste est encore beaucoup plus puissante que Gouldner ne le croyait. Peut-être parce que, conformément à notre hypothèse, elle ne fait qu'actualiser les tendances inhérentes à la modernité (c'est-à-dire au refus de la tradition).

L'article de *Serge Latouche* complète les analyses de Gouldner sur un point central en montrant comment le luxe disparaît de la réflexion économique au tournant de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle. C'est, pour sa part, à l'économie politique du dernier tiers du XIX^e siècle que s'attache *Ayşe Bugra*, pour montrer de manière intéressante à quel point certains des économistes parmi les plus grands, Alfred Marshall, Karl Menger par exemple, étaient moins confiants dans les pouvoirs de la théorie économique que ne l'est bizarrement celui qui peut être tenu pour un des principaux critiques de l'économisme,

15. Cette histoire de la pensée sociologique, une des meilleures qui existent malgré son caractère incomplet dû au jour très particulier qu'elle choisit de projeter, est à mettre en parallèle avec celle de R. NISBET (*La Tradition sociologique*, PUF), très sensible lui aussi, mais pour des raisons largement opposées, à ce caractère réactionnaire de la sociologie.

16. Cette esquisse de type idéal devrait être mise en parallèle avec les analyses du tome II de *La Démocratie en Amérique* de TOCQUEVILLE, qui déduit l'ensemble des caractéristiques de la modernité de l'axiomatique de l'égalité des conditions. Plus généralement, il semble exister trois grilles parallèles d'une lecture féconde de la dynamique socio-historique de la modernité occidentale : celle qui met l'accent sur la poussée vers l'égalisation des conditions, celle qui pointe la montée de l'individualisme (L. Dumont), celle qui insiste sur la généralisation de l'utilitarisme. Reste à harmoniser ces trois grilles en une grille unique et synthétique.

Karl Polanyi¹⁷. C'est qu'ils avaient pleinement conscience du fait que l'image utilitariste de l'*Homo oeconomicus* n'est qu'une fiction. Méthodologiquement nécessaire, sans doute, mais fiction quand même, et fort éloignée de la réalité empirique.

On mesure mieux ainsi combien l'économie néo-classique n'est pas encore l'utilitarisme généralisé¹⁸ qui va s'abattre sur l'économie politique et les sciences sociales dans le sillage de Gary Becker et de la théorie des choix rationnels, à partir des années soixante-dix. Les choses, en la matière, sont d'ailleurs en train d'évoluer rapidement. D'une part, le mouvement d'extension du paradigme économique s'approfondit et se développe sous l'égide de l'individualisme méthodologique et de la théorie des choix rationnels. C'est ainsi, par exemple, que les récents « économistes des conventions » se réclament explicitement de l'individualisme méthodologique, alors que certains d'entre eux, il y a encore fort peu de temps, se situaient plutôt du côté du marxisme ou du holisme de Louis Dumont. Mais, en se généralisant, le paradigme économique se dialectise. L'idée de rationalité objective fait place à celle de rationalité subjective de

H. Simon ou à celle de rationalité cognitive¹⁹. A la représentation de l'acteur social mû par le calcul rationnel de ses intérêts, Raymond Boudon substitue celle d'un sujet que n'animent plus que de « bonnes raisons ». Partout se fait jour le souci de se dé-

17. Ce texte d'Ayse BUGRA reprend une communication faite au deuxième colloque Polanyi, à Montréal, en novembre 1988.

18. Dans notre jargon (cf. *Critique de la raison utilitaire*, *op. cit.*), elle correspond à la période de l'utilitarisme dominant (mais non généralisé).

19. Cf. le numéro spécial de la *Revue économique* (vol. 40, n° 2, mars 1989, Presses de la FNSP), consacré à l'« économie des conventions », avec des articles de Jean-Pierre DUPUY, François EYMARD-DUVERNAY, Olivier FAVEREAU, André ORLÉAN, Robert SALAIS et Laurent THÉVENOT. On ne reproche évidemment pas à ces auteurs de se réclamer de l'individualisme méthodologique, mais on ne peut se défendre d'une certaine surprise puisque tout dans leur démarche aboutit à démontrer que les actions des individus, comme leurs interactions, sont inintelligibles si on ne les rapporte pas aux règles et aux conventions qui leur préexistent. Un tel constat inclinerait plutôt à se rapprocher d'un holisme durkheimien et dumontien que de l'individualisme méthodologique. Comme on ne peut taxer ces auteurs de naïveté, force est de supposer qu'ils ont en tête une dialectisation du holisme et de l'individualisme (« La convention doit être appréhendée à la fois comme le résultat d'actions individuelles et comme un cadre contraignant les sujets », *op. cit.*, p. 143). En l'état, celle-ci nous semble plus désirée, légitimement, qu'établie. Et il n'est pas sûr qu'on puisse l'établir en postulant « qu'on ne peut prêter à des objets (sujets ?) collectifs ni objectifs ni intérêts ». Il faudra y revenir, et d'autant plus que les conditions semblent désormais réunies en France pour un débat méthodologique et épistémologique sérieux sur l'individualisme méthodologique.

marquer de l'utilitarisme²⁰. L'individualisme méthodologique et la théorie des choix rationnels, cependant, sont-ils susceptibles d'avoir un sens si on les coupe de leur inspiration utilitariste initiale ? C'est poser là la question du statut possible d'une critique de l'utilitarisme. Encore faut-il prendre celui-ci au sérieux et ne pas penser l'avoir dépassé avant même que de le connaître. Notre espoir est que ce numéro aura convaincu de l'importance de l'utilitarisme et de l'urgence et de l'importance symétriques de préciser ce qu'on lui accorde et ce qu'on lui dénie²¹. Le prochain numéro du *MAUSS* poursuivra l'enquête historique et tentera de suggérer comment c'est, très probablement, dans une réflexion anthropologique sur le don que doit s'ancrer une tentative d'*Aufhebung* anti-utilitariste.

Alain Caillé

20. Par exemple, dans le *Vocabulaire critique de la sociologie* de R. BOUDON et F. BOURRICAUD, on constate, à la rubrique « Utilitarisme », qu'il n'est guère distingué entre individualisme méthodologique et utilitarisme. Aujourd'hui, ces deux auteurs rejettent l'assimilation.

21. Pour ma part, je reviendrai sur cette question dans le prochain numéro.