

Revue du MAUSS

Revue trimestrielle

SOMMAIRE/N° 6/NOUVELLE SÉRIE/QUATRIÈME TRIMESTRE 1989

Alain CAILLÉ Présentation.....	3
Lewis HYDE <i>La communauté de don</i>	12
Annette B. WEINER <i>La kula et la quête de la renommée</i>	35
Pierre DUMESNIL <i>L'archipel des idiots ou les îles de la propriété</i>	64
Alain CAILLÉ <i>Le juste, l'utile et l'agréable. L'utilitarisme dans La République de Platon</i>	69
Gerald BERTHOUD <i>Le principe d'utilité et les « restes ». De la division des tâches entre l'économie politique et la sociologie</i>	97
Francisco VERGARA <i>En défense de l'utilitarisme</i>	117
Alain CAILLÉ <i>L'utilitarisme caméléon</i>	130
Juvénal QUILLET, Pascal VISINE <i>Correspondance</i>	140
Livres reçus	152

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 Combemale, 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

LE DON CONTRE L'UTILITÉ

MÉMOIRES DE L'UTILITARISME (II)

par Alain Caillé

A en croire les certitudes reçues, le marché fonctionnait à l'intérêt, à l'utilité et au calcul ; le politique, à la violence légitime. Le débat politique et idéologique central qui travailla la modernité depuis deux siècles est celui qui oppose les champions de l'utilité mercantile aux hérauts d'une violence légitimée par sa mise au service de l'intérêt général. Libérons le marché, disent les uns. Non, c'est un plus d'État qu'il nous faut, rétorquent les autres. Sans voir, généralement, que si le marché contribue effectivement à dissoudre les formes les plus archaïques et brutales de la domination étatique, son extension n'en va pas moins de pair avec le renforcement de la puissance de l'État. C'est ainsi, par exemple, que la rénovation gorbatchévienne procède de la prise de conscience de la supériorité en puissance de l'État américain sur l'État soviétique et de l'espoir que le retard puisse être comblé en donnant davantage d'autonomie à l'ordre marchand. Mais ce que les protagonistes de ce débat ritualisé entre partisans de l'État et partisans du marché voient encore moins, c'est qu'aucune société ne peut vivre des seules logiques de l'intérêt ou de la violence. Car, en effet, ni l'intérêt utilitaire ni la violence ne font sens par eux-mêmes. Ah ! le sens, dira-t-on, vaste question ! Bien compliquée. Il y a des idéologies pour ça. Voire, en plus chic, de l'imaginaire ou du symbolique. Mais comme les idéologies sont généralement pensées comme des travestissements, plus ou moins intéressés ou violents, de l'intérêt et de la violence, leur prise en compte ne nous avance pas beaucoup. Elle ne nous fait nullement sortir, en tout cas, de l'axiomatique commune aux étatistes et aux mercantiles. Cet enfermement semble coextensif à la prégnance d'un imaginaire des trois ordres qui préside à l'élaboration des topiques, implicites ou explicites, dans les sciences sociales ou dans la philosophie politique. La société se décomposerait en trois instances : celle de l'économie, celle du politique et celle, au statut largement indéterminé, des idées ou des représentations. Ce qu'une

telle topique laisse échapper est probablement l'essentiel. C'est la question de savoir ce qui fait ciment en assurant à la fois aux individus le sens de leur identité propre et à l'ensemble sa cohésion¹.

C'est ici qu'il convient d'assumer et de prendre au sérieux le jeu de mots sur lequel repose le projet du *MAUSS*, qui se définit en même temps par l'anti-utilitarisme et, à travers l'hommage rendu à Marcel Mauss, auteur de *l'Essai sur le don*, par la confiance affichée en l'esprit du don. L'objectif du numéro qu'on va lire est de suggérer que ces deux significations du sigle *MAUSS* n'en font qu'une, car être utilitariste c'est ne pas voir qu'en tant que tel le rapport social ne se construit pas sur l'intérêt et la violence, mais sur le don, véritable rapport social synthétique transcendant *a priori* (qu'on nous pardonne cette formulation absconse) ; et, inversement, qu'être anti-utilitariste, c'est poser la logique du don comme première et préalable, logiquement et chronologiquement, par rapport à celles de l'intérêt, de la violence ou des idéologies. Voilà des affirmations bien péremptoires et dont on reconnaît volontiers qu'elles demanderaient nombre d'explications. Le présent numéro ne peut prétendre apporter que quelques intuitions et éléments de discussion. Il est à double entrée : l'entrée « don » et l'entrée « utilitarisme ». Ces deux entrées sont symétriques et complémentaires. Commençons par dire quelques mots de la seconde.

Le numéro précédent de la *Revue du MAUSS* tentait d'illustrer la thèse de l'extrême ancienneté de l'utilitarisme et de sa coextensivité à la pensée « moderne », c'est-à-dire ni religieuse ni traditionaliste. Un des corollaires de cette thèse, si elle est fondée, est que l'histoire de la philosophie morale et politique doit être pensée, au premier chef, comme celle d'un long débat avec l'intuition utilitariste première, soit qu'il se soit agi de la préciser et de l'affiner, soit qu'on ait tenté de la réfuter et de la dépasser. C'est dans cet esprit, en tout cas, qu'*Alain Caillé* entreprend la relecture de certains textes philosophiques, en commençant, ici, par l'ouvrage de philosophie politique « le plus célèbre de tous les temps », *La République* de Platon. A sa

1. Talcott Parsons avait clairement ressenti ce manque, qui l'avait amené à distinguer une quatrième instance, celle du système « intégratif » (dans le sillage de Durkheim). Mais il nous semble avoir échoué, d'une part, à percevoir le fait que l'instance intégrative ne peut pas être située au même niveau hiérarchique et logique que les instances spécialisées et, d'autre part, à désigner la logique du don et du contre-don comme ressort fondamental de l'intégration.

grande surprise, alors qu'il s'attendait à y trouver la première tentative de critique philosophique systématique d'un utilitarisme qu'il imputait *a priori* aux sophistes, il croit y découvrir la première et, sans doute, la plus grande élaboration utilitariste de tous les temps. Platon ne tente-t-il pas d'y dessiner les traits de la cité idéale et d'évaluer normativement les cités empiriques en adoptant comme critère le bonheur du plus grand nombre et en laissant entendre que le bonheur consiste en une supériorité mesurable des plaisirs sur les peines ? Si la lecture de Caillé est fondée, elle confirme la thèse de l'ancienneté de l'utilitarisme, mais débouche aussitôt sur la question épineuse de savoir comment Platon articule une philosophie politique utilitariste à une ontologie qui, manifestement, ne l'est pas². Une telle question, à son tour, suppose, bien évidemment, qu'on se mette d'accord sur le concept même d'utilitarisme. Or cette discussion est pleine d'imprévus et de rebondissements amusants qui nous ramènent, de proche en proche, à la question du don. Est-il légitime, demande *Juvénal Quillet*, de taxer d'utilitaristes des sociologies et des doctrines qui ne se proclament pas telles ? De quel droit, par exemple, taxer Pierre Bourdieu, ou même R. Boudon, d'utilitarisme ? La réponse, apparemment évidente, est que ces sociologues rapportent l'action humaine et sociale à l'intérêt, plus ou moins calculé et plus ou moins conscient. A l'égoïsme, donc, si l'on veut. Mais c'est là que l'affaire rebondit. De façon étrange et, de prime abord, déconcertante. *Francisco Vergara* reproche en effet à Alain Caillé d'avoir utilisé cette caractérisation de l'utilitarisme, par l'égoïsme calculé, dans sa *Critique de la raison utilitaire*³. Pour Vergara, on ne saurait qualifier d'utilitariste que la doctrine de ceux qui revendiquent l'utilitarisme, à commencer par Jeremy Bentham et John Stuart Mill, et, dans ce cas, dit-il, il est doublement abusif d'assimiler l'utilitarisme à l'affirmation que la pratique humaine procède de l'intérêt égoïste. D'abord

2. Ce texte sur Platon représente le premier volet d'une enquête plus vaste qui essaiera d'examiner ensuite, notamment, l'utilitarisme contemporain, de Bentham et Stuart Mill à Harsanyi et Rawls, et l'anti-utilitarisme kantien. Comme il est fort long, nous en publierons la fin dans le numéro suivant, en même temps qu'un article de Michaël-Alain Subbotnik qui, symétriquement, examine l'anti-utilitarisme de Platon. A certains égards, *La République* est peut-être aussi le plus grand texte anti-utilitariste jamais écrit. Pour aller vite : la philosophie politique exotérique de Platon est utilitariste ; sa philosophie ésotérique est anti-utilitariste. Les commentateurs nous semblent aller systématiquement trop vite en besogne et ne rien dire du propos manifeste pour le rabattre immédiatement sur son interprétation ésotérique supposée.

3. La Découverte, Paris, 1989.

parce que l'utilitarisme, se bornant à un point de vue exclusivement normatif, ne se soucierait pas de ce que sont les hommes mais uniquement de ce qu'ils doivent être pour être moraux et sa conclusion serait que la morale implique le sacrifice des intérêts personnels et, *a fortiori*, matériels, au plus grand bonheur du plus grand nombre. Ensuite, l'utilitarisme n'étayerait nullement sa préoccupation normative sur le postulat de l'égoïsme universel. La meilleure preuve en étant, poursuit Vergara, que Bentham place au premier rang des mobiles de l'action humaine les motifs proprement sociaux de la bienveillance et de la sympathie. En d'autres termes, Bentham serait tout sauf utilitariste, au sens de Caillé, qui emploierait la notion d'utilitarisme de manière fautive et insuffisamment avertie. Toujours en ce même sens, il n'y aurait pas plus anti-utilitaristes que les utilitaristes. On conviendra qu'il y a là de quoi éveiller la curiosité. Comment un même auteur, Bentham, peut-il être lu et interprété de façons aussi diamétralement opposées ? Sans approfondir une discussion qui mériterait de longs détours savants et de fines explications de texte, Caillé se borne à opposer à Vergara les nombreux spécialistes qui concluent sans équivoque que le système de Bentham repose bien sur le postulat de l'égoïsme universel. Caillé concède cependant à son critique qu'il serait utile de distinguer, sans les opposer toutefois jusqu'à rendre leurs liens inintelligibles outre l'utilitarisme vulgaire et pratique (caractérisé par le culte de l'intérêt personnel immédiat), entre un utilitarisme savant, à visée explicative, et un utilitarisme philosophique à visée normative⁴. Si la position défendue par F. Vergara semble excessive et intenable telle quelle, il n'en reste pas moins qu'il a raison de rappeler le plaidoyer benthamite — comme, plus tard, celui de John Stuart Mill — en faveur des motivations proprement sociales de la recherche de l'estime de soi et des autres. D'une part, en effet, Bentham est un auteur infiniment plus riche et complexe, jusqu'à la contradiction, qu'on ne le pense en France où on ne le lit pas. D'autre part, ce rappel a le mérite de suggérer avec force que le débat entre l'utilitarisme, l'utilitarisme philosophique en tout cas, et l'anti-utilitarisme n'est certainement pas un débat qui opposerait tenants de l'égoïsme et tenants de l'altruisme. Comme tout le monde ou presque, aussi longtemps qu'on reste dans le domaine de la théorie et des principes,

4. C'est ce dernier qu'il se propose d'étudier dans *Le juste, l'utile et l'agréable ; Platon, Kant, l'utilitarisme et nous*, dont le premier chapitre sur Platon est reproduit ici.

les utilitaristes normatifs font l'apologie de l'altruisme et du désintéressement. La véritable question est celle de savoir s'il est possible de déduire la nécessité et la rationalité de l'altruisme à partir du postulat de l'égoïsme généralisé (comme le fait un Gary Becker, par exemple, et comme tentent de le faire tous les utilitarismes). C'est par rapport à ce débat que la question du statut du don et de son degré de réalité devient cruciale.

Pour mesurer à quel point la logique du don est foncièrement étrangère à l'esprit moderne, il suffit de constater qu'il n'est pas de moyen plus sûr de s'attirer la commisération générale et de passer pour un faible d'esprit que de hasarder l'hypothèse que l'action humaine pourrait être régie, à un degré quelconque, par une exigence de générosité ou de « désintéressement » personnel. (C'est ainsi que je suis obligé de mettre des guillemets au mot « désintéressement » pour ne pas apparaître derechef trop naïf.) L'utilitarisme ne nie pas l'existence du désintéressement, mais il en fait un simple masque de l'intérêt égoïste, ou, au mieux, un moment second par rapport à lui, une acquisition tardive et laborieuse, réservée aux philosophes érudits et aux savants austères⁵. La très grande force de l'ouvrage de Lewis Hyde, *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*⁶, qui représente certainement le maître-livre sur le don après l'*Essai* de Marcel Mauss, est de poser, au contraire, le don comme fait premier de l'existence humaine pour autant que celle-ci se déroule dans une dimension communautaire ou qu'elle entre en contact avec une dimension d'imagination ou d'inspiration. L. Hyde établit ainsi la réalité du don au premier chef à l'occasion d'une réflexion sur le statut de l'oeuvre d'art qui ne peut être telle, nous montre-t-il, que si l'artiste sait traiter le don qu'il a reçu des muses comme les sociétés archaïques traitent les dons précieux, c'est-à-dire à la fois avec joie, envie et révérence mais sans prétendre à leur appropriation personnelle et définitive qui les soustrairait à la circulation générale⁷. Une telle analyse est aisément généralisable au-delà du seul domaine

5. A moins que les économistes ne posent l'altruisme comme une sorte de bizarrerie ou de lubie personnelles sans conséquence et ne le fasse figurer parmi les « préférences » possibles des sujets égoïstes. L'altruiste aurait besoin des égoïstes comme le masochiste du sadique.

6. Vintage Books, Random House, New York, 1983 « 1^{re} éd. 1979.

7. Il existe donc un triple sens du mot « don ». Le don est à la fois cadeau et poison (*gift/gift*), comme le montrait M. Mauss. Mais il est aussi talent particulier, sans origine humaine assignable. Sorte d'enrichissement sans cause. On remarquera que le mot « talent » a d'ailleurs lui-même un double sens.

esthétique. Dans le chapitre que nous reproduisons ici, Lewis Hyde entreprend de montrer comment le don est ce qui nourrit les communautés et comment, inversement, même dans le cas de communautés aussi rationalisées et formelles que la communauté scientifique, il ne peut exister, sans don, ni communauté ni cette forme d'inspiration et d'inventivité qui naît du sentiment de participer à une oeuvre commune. Le système du don et du contre-don n'est donc nullement archaïque et réservé aux seuls sauvages. C'est chez ces derniers toutefois, si tant est que le terme de « sauvages » soit adéquat, qu'il est possible de l'observer en quelque sorte à l'état pur, institutionnalisé comme un système d'échange et de circulation largement autonomisé par rapport à toute préoccupation utilitaire et instrumentale ; échange qui tend à devenir à lui-même sa propre fin. Avec le *potlatch*, on sait que la *kula* constituait pour Marcel Mauss l'exemple privilégié du don considéré comme phénomène social total. Annette B. Weiner, qui est la spécialiste incontestée, à la suite de B. Malinowski, des îles Trobriand, nous livre ici une étude fine des mécanismes de la *kula*⁸. Dont il résulte deux choses : la première, saisissante si l'on y pense, est l'étonnante pérennité d'un système d'échange cérémoniel dont on aurait pu croire que la modernisation le rendrait rapidement obsolète. Ce qui eût sans doute été le cas si sa fonction principale avait été d'ordre utilitaire. La seconde, plus ambiguë, est que le travail du don passe par des anticipations, des calculs et des ruses infinis. Son éther spécifique n'est pas plus l'idylisme benêt que la spontanéité. Bien plutôt la difficulté de réussir un don, comme celle de réussir une oeuvre d'art, atteste du travail et de la préparation qui sont nécessaires à la production d'une étincelle de spontanéité⁹. En ce sens, Mary Douglas avait raison de nous rappeler, dans le n° 4 de la *Revue du MAUSS* que le don n'implique pas la gratuité. L'exclut-il absolument, cependant, demande Pascal Visine, dans une lettre adressée au *MAUSS*, et, à tenter de résorber la gratuité, ne court-on pas le risque de rebasculer dans l'utilitarisme qu'on prétendait dépasser ? Les matériaux apportés par Annette Weiner ne permettent pas de trancher. En tant que tels, ils n'interdisent pas une lecture benthamienne de la *kula*,

8. Cet article est extrait de la remarquable monographie consacrée par Annette WEINER aux Trobriandais, *The Trobrianders of Papua New Guinea*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1988, chap. 9.

9. Sur le don et les paradoxes de la spontanéité, Cf. M. ANSPACH, « La raison du gratuit », *Revue du MAUSS*, n° 22.

qui poserait que l'utilité qu'il s'agit de maximiser est celle qui consiste dans les plaisirs égoïstes de la renommée. Toute la question devient alors celle de savoir quel statut il convient de conférer à l'amour de la gloire et à la recherche de l'estime de soi et des autres. A l'extrême limite, un utilitariste pourrait soutenir que l'acmé et le parachèvement de l'égoïsme résident dans l'altruisme et que c'est ce dernier qui procure le plus grand bonheur égoïste. Et la formulation ne serait pas fausse. A cette nuance essentielle près qu'il n'est possible de soutenir que la générosité maximise les satisfactions égoïstes que si l'on pose le système du don et du contre-don comme la réalité première au sein de laquelle le sujet humain doit trouver à s'insérer et que si on considère celui-ci, du même coup, comme être-pour-le-don, dont « l'égoïsme » n'est que la réfraction d'un « altruisme » structurel. Et que si l'on ajoute, dans le même ordre d'idées, que l'intérêt personnel est second par rapport à l'intérêt à donner, car celui qui jouit, en dernière analyse, l'authentique consommateur final, pour parler comme les économistes, c'est toujours l'autre. A telle enseigne qu'on ne devient sujet « intéressé », fin ultime d'une série d'actes et de consommations intermédiaires, qu'en se faisant don à soi-même de quelque chose et qu'en s'éri-geant ainsi en son propre autre privilégié¹⁰.

10. Par un cheminement différent, on se rapproche ici des positions défendues par Jean-Pierre Dupuy dans « L'individu libéral, cet inconnu : d'Adam Smith à Friedrich Hayek », in *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, Seuil, coll. « Points », p. 73-125. Dans cet article très remarquable, J.-P. Dupuy revient sur la contradiction apparente qui oppose les deux ouvrages majeurs du « père de l'économie politique », Adam Smith, la *Théorie des sentiments moraux* et *La Richesse des nations*. Dans la *Théorie des sentiments moraux*, l'ouvrage auquel il attache le plus de prix, Adam Smith, dans le sillage de Hume, Hutcheson et Ferguson, entend asseoir la science de la morale sur le postulat de la « sympathie » universelle (il me semble pour autant qu'on est aimé des autres (et réciproquement), et l'on désire ce qui est désirable ou désiré par les autres. (Au passage : la discussion avec F. Vergara naît de ce qu'il y a chez Bentham, disciple déclaré de Smith, une oscillation analogue entre « sympathie » et *self-regarding principle*. Mais si, comme le soutient Dupuy, Smith fait du *self-love* une modalité seconde de la sympathie, il est clair que l'utilitarisme ne saurait se constituer en tant que tel, en rupture explicite d'ailleurs avec les doctrines de la sympathie et l'intuitionnisme moral, qu'en faisant tendanciellement et à l'inverse de la sympathie et de l'altruisme des modalités secondes et dérivées du

On ne méconnaît pas ce que ces formulations ont d'abs-trait et d'inachevé. Aussi bien ne les risquons-nous qu'à titre de repères fort approximatifs et tout programmatiques.

Mais qu'on raisonne *a contrario* et qu'on se demande ce que nous explique du monde social et biologique la pensée utilitariste, dont on concevra peut-être mieux maintenant pourquoi il nous semble que sa caractéristique première est la (dé)né-gation de la réalité du don. Faudra-t-il nous résigner au pauvre message de l'économie politique et considérer avec elle, nous montre *Pierre Dumesnil*, que le monde dans lequel nous vivons consiste en un archipel d'idiots¹¹ ? Devra-t-on, au terme de l'histoire rap-portée par *Gerald Berthoud* des rapports entre économie poli-tique et sociologie, considérer que la sociologie ou l'anthropolo-gie n'ont rien d'autre à faire qu'accommoder les maigres restes que lui abandonne l'utilitarisme économique ? La perspective n'est pas trop réjouissante. Pour notre part, la conclusion nous semble claire. Soit on se cantonne dans le cadre du paradigme utilitariste, et alors il faut se résoudre à ne pas comprendre

self-regarding principle.) S'il y avait une réserve à apporter à l'interprétation de Jean-Pierre Dupuy, elle concernerait sa tendance à lire le concept humain de sympathie à travers les lunettes girardiennes et à plaquer sur lui la théorie du désir mimétique qui a l'inconvénient, selon nous, de donner au rapport social un fondement en dernière analyse individualiste, même si cet « individualisme » est manifestement sans rapport avec les naïvetés de celui qui inspire la figure d'*Homo oeconomicus*. Il nous semble, au contraire, qu'il y a beaucoup à gagner à dé-psychologiser le concept de sympathie et à le penser comme une anticipa-tion de la théorie de l'universalité de l'obligation de donner, recevoir et rendre. A le tirer du côté de Marcel Mauss plutôt que de celui de René Girard (quitte à explorer ce que ces deux côtés ont en commun). Ou encore, étant entendu qu'il s'agit de penser au-delà de l'opposition de l'individualisme et du holisme clas-siques, la question est de savoir si cet au-delà aura lui-même une tonalité plutôt individualiste (désir mimétique) ou plutôt holiste (universalité de l'obligation de donner). Sans doute, à approfondir la discussion, s'apercevra-t-on qu'il n'y a là que les deux faces d'une même médaille. Encore faut-il reconnaître l'exis-tence des deux faces. Et se demander laquelle des deux est hiérarchiquement supérieure. Se demander, autrement dit, si l'obligation sacrificielle doit être pensée comme première ou comme seconde par rapport à l'obligation de don-ner. Je penche, quant à moi, pour la seconde version. (Pour la tentative oppo-sée, celle de lire le don dans le langage sacrificiel, cf. Mark ANSPACH, « L'échange des victimes », *Bulletin du MAUSS*, n° 11 et n° 12.) Quoi qu'il en soit, et quelle que soit la face de la médaille qu'on désigne comme privilégiée, il ressort qu'une réflexion sur la figure de l'individu moderne, qui ne procéderait pas du postulat de sa naturalité, devra se demander au terme de quel processus il se constitue en se posant comme son propre autre.

11. De Pierre DUMESNIL, on a déjà pu lire l'intéressant « Évaluation écono-mique et entre-nous humain », *Bulletin du MAUSS*, n° 12, décembre 1984.

grand-chose et à l'impuissance normative ; car aucune conclusion normative ne peut être établie sur la base du postulat de l'égoïsme généralisé. Soit il faut s'atteler sérieusement à la tâche esquissée par Marcel Mauss et apprendre à penser le don comme structure sociale élémentaire *a priori*. Apprendre à penser, en d'autres termes, que le don est toujours déjà donné même s'il est le plus souvent perdu.

Débat avec Serge Latouche sur son livre

L'Occidentalisation du monde

Samedi 20 janvier 1990, de 10 h à 13 h
à la Maison des sciences de l'homme, salle 217,
54, bd Raspail — 75 006 Paris.