

## Marcel Mauss

La référence à Marcel Mauss sert à Jean-Claude Michéa à mettre en évidence le présupposé anthropologique commun à Marx et aux penseurs libéraux sur lequel repose l'économie. Ce présupposé c'est celui de l'*homo oeconomicus*, selon lequel la conduite des hommes s'explique par la recherche rationnelle de l'intérêt égoïste. Marcel Mauss fournit des éléments pour remettre en cause la validité de ce présupposé dans la mesure où il expose, en s'appuyant sur ses travaux d'anthropologie, une autre théorie de l'échange, une théorie non économique de l'échange.

Selon Jean-Claude Michéa, l'œuvre de Marcel Mauss (1872-1950) représente « le maillon manquant du socialisme, celui que Leroux cherchait à penser dans sa belle théorie de l'« amitié » et de l'« association » (comme dépassement des contradictions entre l'égoïsme et l'altruisme) ou Orwell dans ses célébrations insistantes de la *common decency*». (I. A. S. p. 106). Marcel Mauss, neveu de Durkheim, est à la fois un des fondateurs de l'anthropologie en France et un militant socialiste, un des fondateurs de l'*Humanité*.

Ses articles les plus connus : *Esquisse d'une théorie générale de la magie, essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos, Les techniques du corps*, et surtout, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, articles rassemblés dans *Sociologie et anthropologie*.

Ce qui fait son originalité et son intérêt c'est l'unité de sa double activité de chercheur théoricien et de militant socialiste. C'est à partir de ses travaux sur la nature de l'échange dans les sociétés archaïques qu'il justifie ses positions politiques socialistes en même temps que non marxistes.

« Mauss sera tout à la fois sociologue et socialiste, jamais marxiste » (Pierre Birnbaum, *L'Arc*, n° 48). Ce qui se traduit par un double refus, le « marxisme » sur le plan de la théorie, le « communisme » ou le « collectivisme » (Guesde) sur le plan pratique.

Ses travaux anthropologiques l'amènent à conclure que la dimension économique de l'échange ne vaut que pour les sociétés occidentales. Dans les sociétés qu'il étudie, l'échange s'opère selon la « logique du don », obligation de donner, de recevoir, de rendre. Cette obligation ne prend pas une dimension juridique. C'est la dimension à la fois agonistique et symbolique de l'échange qui assure la réciprocité.

Agonistique : celui qui donne affirme par là sa supériorité, ce qui suscite par là même chez celui qui reçoit le désir de « lui rendre la monnaie de sa pièce ».

Symbolique : les choses échangées ne se réduisent pas à leur matérialité. Ainsi chez les Maoris, elles sont accompagnées d'un « hau », sorte d'« esprit de la chose », qui fait qu'elle conserve quelque chose du donateur, d'où la nécessité de rétablir l'équilibre perdu pour en faire disparaître le pouvoir inquiétant.

Selon Mauss, cette forme de l'échange ne vaut pas seulement pour les sociétés archaïques, on en retrouve des aspects dans nos sociétés (le caractère blessant de la charité, le fait de devoir accepter et rendre une invitation, en laissant un certain temps entre les deux, le principe des tournées, les choses ont « une âme », notamment lorsqu'elles sont volées (« Objets inanimés... »), la valorisation des pratiques de « grand seigneur à l'occasion des fêtes...(cf. p. 259). Mauss ajoute les récentes mesures sociales, lois contre l'insécurité due à la maladie, la mort, la vieillesse, le chômage → Signe que le travail n'est pas une simple marchandise, évaluable de manière uniquement quantitative comme « force de travail ».

A partir de ce dernier exemple, l'on voit que les aspects non marchands de l'échange ne sont pas seulement présents dans nos sociétés à titre de survivances et de traditions puisque certaines formes récentes de dispositions sociales correspondent à cette logique. C'est sur ce point que Mauss s'oppose à Marx à qui il reproche de partager la même conception anthropologique que les économistes libéraux.

« Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L'*homo oeconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous... l'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer » (p. 272).

Mais l'opposition à Marx réside dans le fait que pour Mauss il n'y a pas de « roue de l'histoire » qu'il conviendrait d'entraîner dans le sens qu'elle prend déjà. Si l'*homo oeconomicus* est « devant nous », il n'est pas le seul, comme le montrent les réformes, ambiguës quant à leur signification, qui vont dans le sens d'un « Etat-providence », - ce qui suppose la récusation des critiques d'inspiration marxiste qui ont pu lui être adressées -. Mais surtout Mauss pense que ces pratiques d'échange non économiques ne sont pas condamnées à rester des survivances. Elles peuvent faire l'objet d'un projet politique.

« Le système que nous proposons d'appeler le système des prestations totales, de clan à clan, - celui dans lequel individus et groupes échangent tout entre eux – constitue le plus ancien système d'économie et de droit que nous puissions constater et concevoir. Il forme le fond sur lequel s'est détachée la morale du don-échange. Or, il est exactement, toute proportion gardée, du même type que celui vers lequel nous voudrions voir nos sociétés se diriger » (p. 264).

→ Deux idées : 1) la forme originelle de l'échange n'est pas le troc, entendu comme forme primitive de l'échange économique, mais le « don ». 2) Mauss, à la différence de Marx qui a recours à des termes méprisants pour les congédier, réévalue certains aspects des conduites humaines associées à la noblesse, qu'il considère comme des valeurs à restaurer.

1) La dimension symbolique de l'échange. Pour pouvoir affirmer cela, la pensée de Mauss implique que la conception « économique », « utilitariste », de l'échange, bien loin d'être la forme originelle de l'échange, ne serait-ce que sous une forme anticipée telle que le troc, n'est qu'une forme dérivée, historique, et surtout susceptible d'être corrigée. L'*homo oeconomicus* n'est pas l'expression de la nature humaine. Ce qui le fait croire, c'est la reconstruction idéologique par laquelle nous comprenons l'échange marchand comme la forme accomplie et pleinement rationnelle d'un type d'échange primitif, le troc. Le troc repose sur l'idée tenue pour une évidence que si les hommes échangent, c'est qu'ils y sont condamnés par leur incapacité à subvenir tout seuls à leurs besoins élémentaires. L'échange est la conséquence d'un déficit anthropologique naturel et puisque les hommes y sont condamnés, ils cherchent dans l'échange à faire en sorte qu'au terme de l'échange au moins autant qu'ils ont cédé. L'échange suppose un sacrifice, il est donc douloureux, et comme on doit supposer que l'autre avec qui on échange raisonne comme nous, on en conclut que chacun cherche à tromper l'autre sur la valeur de ce qu'il cède. Lorsqu'on échange on espère donc avoir plus que ce que l'on a sacrifié en même temps qu'on craint d'obtenir moins. L'échange suppose la confiance (« trust ») tout en reposant la méfiance. Pour que l'échange soit possible, il faut que chacun pense que l'autre risque d'être puni s'il trahit, comme il en aurait envie, la confiance de l'autre. On retrouve là la pensée de Hobbes :

« Covenants without words are but not words » (*Leviathan*).

Cette conception économique et utilitariste de l'échange a été théorisée au XVII<sup>e</sup>/s. dans un contexte religieux, janséniste ou protestant :

« On donne pour recevoir. C'est la source et le fondement de tout commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières » (Pierre Nicole, *Traité de morale*, 1675).

Cela suppose la distinction des deux domaines, spirituel et matériel, religieux et politique, qui obéissent à des lois opposées.

« La religion est une chose et le commerce en est une autre » (Mandeville, *Recherche sur la nature de la société*, 1723).

L'ordre politique n'est pas subordonné à l'ordre religieux, sa raison d'être consiste à assurer la compatibilité des intérêts de chacun. Il faut, comme le fait Pascal, distinguer les ordres, ordre des corps, ordre des corps, ordre de la charité.

Dans l'ordre des corps, c'est la cupidité qui assure son maintien :

« Quelle charité serait-ce que de bâtir une maison tout entière pour un autre, de la meubler, de la tapisser, de la lui rendre la clef à la main ? La cupidité le fera gaiement » (P. Nicole, *De l'éducation d'un prince*, 1670).

Mais la cupidité doit être ordonnée, c'est le rôle du politique :

« ... si on la (cupidité) laisse à elle-même, elle n'a ni borne ni mesures. Au lieu de servir à la société humaine, elle la détruit... Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique qui la retient par la crainte de la peine, et qui l'applique aux choses qui sont utiles à la société... c'est cet ordre qui nous donne des marchands, des médecins, des artisans, et généralement tout ce qui contribue aux plaisirs et aux nécessités de la vie » (Id.).

« Voulez-vous qu'une nation soit assez forte pour résister à ses voisins ; laissez les maximes du christianisme pour thème aux prédicateurs... Conservez à l'avarice et à l'ambition toute la vivacité, défendez-leur seulement le mal et la fraude... Que le froid, que le chaud, que rien ne puisse arrêter la passion de s'enrichir » (Bayle, *Continuation des pensées diverses sur la comète*).

A remarquer que cette conception « économique », « utilitariste » n'est pas apparue avec les Temps Modernes. Il suffit de lire un passage de *La République* de Platon (369-374).

« Construisons en paroles notre cité » : Socrate et Adimante se demandent pourquoi les hommes vivent en société (« société » et « cité » étant ici confondues). C'est l'incapacité de l'homme à « se suffire à lui-même » qui le contraint à s'associer. La cité est fondée sur le « manque », le « besoin ». Sous-entendu : si les hommes étaient individuellement auto-suffisants, ils n'auraient aucune raison de vivre en cité, ils seraient autarciques.

De cette incapacité naît la nécessité de l'échange conçu d'une manière utilitariste, « c'est toujours à la pensée que c'est mieux pour lui ». Echanger consistera à accepter de se séparer de quelque chose dont on a moins besoin contre quelque chose dont on a absolument besoin (« Mon royaume pour un cheval »). L'échange repose sur le sacrifice, d'où sa dimension de nécessité.

Remarquons que ces deux premières affirmations sont présentées comme des évidences, comme des préalables à la réflexion qui va suivre. Il s'agit d'explicitier deux idées qui pour Socrate et Adimante vont de soi, constituent le point d'accord initial et ne font pas l'objet de la discussion. Il s'agit de s'assurer de ce sur quoi Socrate, Adimante, le lecteur sont d'accord. → « Exactement », « Tout à fait », « Assurément ».

De ces présupposés vont découler la liste des besoins élémentaires, nourriture, logement, vêtements, qui devront être satisfaits dans le cadre de la cité. Il faudra donc trois, ou même quatre types de savoir-faire, être laboureur, maçon, tisserand et cordonnier.--> Pour vivre les hommes ont besoin d'être au moins quatre. « La cité réduite aux nécessités les plus élémentaires serait donc formée de quatre ou cinq hommes ». Une question doit cependant être posée : pourquoi le même homme n'accomplirait pas toutes ses fonctions (« faut-il que chacun d'eux... pour lui seul »)?

La réponse est donnée immédiatement après : « Des biens seront produits en plus grande quantité, ...ils seront de meilleure qualité et produits plus facilement, si chacun ne s'occupe que d'une chose selon ses dispositions naturelles... ». La division sociale du travail se fait au nom de la productivité, de la qualité et de la facilité.

Mais l'on s'aperçoit que le nombre de savoir-faire dépasse le nombre des fonctions initiales, « le laboureur ne fabriquera sans doute pas sa charrue... le maçon non plus ne fabriquera pas ses outils... ». → En plus des quatre métiers initiaux, il faudra ajouter celui des « constructeurs », « forgerons », et aussi des « pasteurs ».

D'où la remarque : « Ce ne serait plus une petite cité si elle devait contenir tous ceux-là ».

Apparaît alors une nouvelle difficulté, liée à la quasi impossibilité de trouver au même endroit toutes les matières premières nécessaires. « Fonder cette cité dans un endroit tel qu'elle n'ait besoin de rien importer, c'est quasi impossible ». Cette cité qui doit pouvoir remédier à l'incapacité des hommes à se suffire à eux-mêmes est elle-même incapable de vivre en autarcie. Elle a besoin des autres cités grâce auxquelles elle pourra trouver « les choses dont elle manque ».

La cité devra donc exporter pour pouvoir importer, elle devra échanger avec d'autres cités. Il faudra donc « des laboureurs en plus grand nombre, et de même pour les autres artisans », auxquels s'ajouteront les « marchands », pour les échanges extérieurs, et les « commerçants » pour les échanges intérieurs, avec la création de la monnaie. Notons qu'alors que les producteurs étaient définis par leurs qualités, les commerçants le seront par leurs limites. « Il s'agit le plus souvent de ceux qui sont faibles physiquement et inaptes à exécuter un autre travail ».

Se trouve à nouveau affirmée la thèse initiale, « telle est donc la nécessité (qui fait naître des commerçants dans notre cité) ».

Si enfin l'on ajoute les « salariés » qui « vendent l'usage de leur force », la cité semble maintenant « assez développée à nos yeux pour être achevée ».

Il pourrait donc en être de même pour le développement du texte. Ce que laisse croire un passage qui ne comprend que si l'on en perçoit l'ironie. Socrate semble adhérer à la thèse de cette apparente conclusion et décrit cette cité supposée achevée. Tous les besoins élémentaires y sont satisfaits, d'une façon elle-même très élémentaire. La prise de parole de la part de Glaucon va provoquer un rebondissement. Les habitants de cette cité ont « des plats cuisinés » qui se composent de produits simples (sel, olives, fromage, oignons, légumes, figues, pois chiches, fèves, baies de myrte, glands...). Mais surtout ils mènent une vie qui se réduit à la satisfaction de ces besoins vitaux. « Passant ainsi leurs vie en paix et en bonne santé, et mourant sans doute à un âge avancé, ils transmettent la même vie à leurs descendants ».

Cette phrase malicieusement prononcée par Socrate va susciter une réaction vive de la part de Glaucon :

« Si tu mets sur pied une cité de pourceaux, Socrate, tu ne leur offrirais pas d'autre pâture que celle-là ? ».

→ Cette cité, censée être la plus petite cité humaine capable de réaliser l'auto-suffisance, est une « cité de pourceaux ». Il faut s'arrêter sur cette expression qui désigne habituellement une société où l'on pratique la goinfrerie. Pour Platon cette expression désigne une société où certes les besoins vitaux sont satisfaits mais où tout se passe comme si les besoins de l'homme étaient par là-même tous satisfaits, comme si donc l'homme n'avait que des besoins animaux, comme si l'homme n'était qu'une espèce animale singulière, comme si l'anthropologie se résorbait dans la zoologie.

Commence alors un autre type de questionnement destiné à montrer ce qui manque à cette cité pour qu'elle soit une cité véritablement humaine. Il y a changement de méthode, on ne part plus de la considération des besoins élémentaires, naturels, mais de « ce que veut la coutume ». Or dans cette perspective, Il lui manque le « luxe ». Le luxe désigne tout ce qui dans les sociétés humaines n'est pas indispensable pour la satisfaction d'un besoin vital.

En même temps qu'il introduit le luxe, Socrate introduit une distinction importante : si la « cité de pourceaux » est une « cité saine », « un état de santé », la cité « parvenue au luxe » est « une cité gonflée d'humeurs ». La prise en compte du luxe, nécessaire si l'on veut que la cité humaine ne soit pas une « cité de pourceaux » entraîne alors un nouvel agrandissement de la cité. « Il convient dès lors d'agrandir encore la cité. Car cette cité que nous avons décrite – la cité saine – ne suffit plus ». → Assez n'est pas assez ! « Il nous faut un rien de trop pour être » (Shakespeare).

Mais dès lors que la borne du besoin est franchie, se pose la question de la limite de l'accroissement. Le luxe par définition est sans limite puisqu'il commence avec le dépassement de la limite vitale... sauf à instaurer, mais sur quelle base – ce ne peut plus être la nature -, une nouvelle limite. Faute de quoi la cité est une « cité gonflée d'humeurs », c'est-à-dire vouée à se gonfler indéfiniment. Et la nécessité que l'on croyait surmontée va réapparaître. « Rien de cela ne se trouvait dans notre première cité, car rien de cela ne nous manquait, alors que dans celle-ci, tout cela nous est nécessaire ». C'est l'abondance qui crée le manque, nous sommes dans un état de « pénurie luxueuse ».

Conséquence : « le pays qui suffisait... ne suffira plus ». Mais alors que les échanges avec les autres cités permettaient d'obtenir, par l'exportation de produits excédentaires, l'importation de ce dont la cité manquait, le caractère illimité des nouveaux besoins contraint à un nouveau moyen de se procurer les produits manquants. D'où « la guerre ». « Nous nous ferons donc la guerre ». Ce qui suppose que la cité soit aussi composée d'une armée, ce qui entraîne encore son accroissement. La cité gonflée d'humeurs » est une cité en proie à la « pléonexie » (cf. D. R. Dufour).

Quelle conclusion tirer de ce passage ?

-a) Le texte pose comme une évidence la signification économique et utilitaire de l'échange, qui s'explique par la rareté et qui suppose le calcul. On a ici en germe la thèse utilitariste de l'homo oeconomicus.

N.B. : cette position est déjà récusée par Aristote :

« C'est en vue de belles actions qu'existe la communauté politique et non en vue de vivre ensemble » (*Politique* III 9).--> Il ne suffit pas que les hommes vivent ensemble, dans une communauté, pour qu'ils vivent dans une « cité » (polis).

« La cité n'est pas une communauté de lieu établie en vue d'éviter les injustices mutuelles et de permettre les échanges. Certes ce sont là des conditions qu'il faut réaliser si l'on veut qu'une cité existe, mais quand elles sont toutes réalisées, cela ne fait pas une cité » ( ) → La condition (vivre ensemble) n'est pas la fin (belles actions).

Ce qui suppose la distinction et la séparation de la dimension politique et de la dimension économique de l'existence :

« Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave, c'est la même chose, ils n'ont pas raison. C'est en effet, selon le grand et le petit nombre, pensent-ils, que chacune de ces fonctions diffère des autres, et non pas selon une différence spécifique » (*Politique* I 1).

Comparons avec Hobbes, pour qui le caractère quantitatif de la différence « famille/Etat », va tellement de soi qu'elle est affirmée, dans une simple incise :

« ... les cités et les royaumes, qui ne sont que des familles plus grandes » (Hobbes, *Léviathan*, XVII).

Selon cette problématique, l'Etat, qui remplace la « polis », et prend une signification essentiellement juridique, devient la condition de la vie économique, au sens propre du terme.

« Aussi longtemps que les hommes ne vivent pas sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun... Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer... pas d'arts, pas de lettres, pas de sociétés... la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève » (Lév.XIII).

Ensuite la philosophie politique moderne pourra proposer différentes solutions, plus dirigistes, plus étatiques (despotisme éclairé), ou plus libérales, au sens politique du terme, mais elles se rejoindront sur la conception de la fin de l'Etat, la paix et la production de richesses.

Arrêtons-nous un instant sur cette expression, « homo oeconomicus » : elle a un soubassement anthropologique et suppose une certaine conception de l'échange selon laquelle, comme on le voit dans le passage commenté, les hommes sont conduits à échanger du fait qu'ils doivent se spécialiser (« si chacun ne s'occupe que d'une chose selon ses dispositions naturelles »). Ce sont les dispositions de l'homme en liaison avec ses besoins qui sont la raison et la cause de la division du travail. Idée soutenue au XVIII<sup>e</sup>/s non pas par Adam Smith mais par Hutcheson (1694-1746). Selon Elie Halévy, la division du travail est chez Hutcheson, cause de l'échange, - comme dans la *République*, alors que chez Adam Smith elle en est l'effet.

Chez A. Smith, l'échange a d'abord un fondement anthropologique, il n'est pas originairement économique.

« On n'a jamais vu un chien faire de propos délibéré l'échange d'un os avec un autre chien » (*Richesse des nations*).

Pour Hutcheson, les hommes, ne produisant pas certains objets nécessaires, sont contraints à échanger. Pour Smith, l'homme échange pour une raison anthropologique, d'où le contraste avec le chien. L'homme échangerait même un os contre un autre os. L'homme échange avec un autre homme avant d'échanger un objet ; l'acte d'échanger est plus essentiel que l'objet de l'échange. Par conséquent ce n'est pas la rareté ni le besoin qui sont les causes de l'échange mais une « tendance à échanger ».

Mais si l'échange n'a pas d'emblée une signification économique, marchande, reste à expliquer pourquoi maintenant il a cette fonction. Smith va alors proposer une explication qui fait appel à l'histoire. « L'homme n'est pas né homo oeconomicus, il l'est devenu », pourrait-on dire selon Smith qui retrace ce devenir :

Le seigneur féodal est un grand propriétaire qui ne peut consommer qu'une partie du surplus produit par ses terres. Ce surplus est redistribué sous la forme de pratiques hospitalières (cf. Montesquieu ) ou patriarcales ; ce qui lui procure une clientèle, attachée par des liens de subordination. C'est l'échange féodal. Mais le développement du commerce offre des produits nouveaux (ex. agrafes de diamant). Pour se les procurer, le propriétaire va se dépouiller de ses terres et mettre fin aux anciens liens de subordination tout en faisant « marcher le commerce ». --> Les intérêts des uns (marchands) et la vanité des autres (propriétaires) permettent le passage de l'échange féodal à l'échange marchand qui s'accompagne de pratiques et de valeurs associées à la démocratie et à la modernité : contrat, égalité.

La position de Smith est donc ambigüe : son approche est anthropologique, c'est pour cela qu'il place l'échange au fondement de la société (« on n'a jamais vu... »). Mais il prend la forme marchande de l'échange, celle qu'il a sous les yeux, pour sa forme accomplie. Comme le fera Marx, il considère qu'il y a un sens progressiste de l'histoire selon lequel il ne saurait y avoir de retour en arrière. C'est son approche historique qui le conduit à faire du présent, le début de l'industrialisation de l'Angleterre, l'aboutissement de ce qui a précédé. Et cette approche historique quant à la méthode repose elle-même sur une philosophie de l'histoire, une conception téléologique de l'histoire.

Il ne suffit donc pas d'opposer approche anthropologique (Mauss) et approche économique de l'échange. Smith a aussi une approche anthropologique, mais sa conception de l'histoire et de son sens lui fait rejeter dans le passé une

forme non marchande de l'échange que Mauss considère comme une donnée fondamentale, sur lequel se greffe une morale qui est « éternelle » (p. 263). C'est pourquoi il peut écrire que :

« Les thèmes du don, de la liberté et de l'obligation du don, celui de la libéralité et celui de l'intérêt qu'on a à donner, reviennent chez nous, comme reparaît un motif dominant trop longtemps oublié » (p. 262).

Toute autre est l'approche de Mauss : ses références aussi bien aux sociétés non occidentales qu'aux éléments traditionnels de nos sociétés supposent que pour lui il n'y a pas de « roue de l'histoire ». Le « système de prestations totales... forme le fond sur lequel s'est détachée la morale du don-échange. Or, il est exactement, toute proportion gardée, du même type que celui vers lequel nous voudrions voir nos sociétés se diriger » (p. 264).

-b) Le texte nous enferme dans un dilemme : la « cité saine » qui est aussi une « cité de pourceaux » / la « cité gonflée d'humeurs ». C'est un dilemme qui prendra au XVIII<sup>e</sup>/s la forme de la controverse sur le luxe (cf. Voltaire/Rousseau).

« Boire sans soif et faire l'amour en tous temps, il n'y a que cela, Madame, qui nous distingue des autres bêtes » (Beaumarchais, *Le mariage de Figaro*).

Remarquons qu'il y a deux façons de comprendre cette phrase : « boire sans soif, faire l'amour en tous temps », cela peut signifier soit « boire sans limite, faire l'amour tout le temps », soit boire dans certaines circonstances où la soif n'est pas la cause (fêtes, réceptions...), faire l'amour selon certaines modalités sans rapport avec un déterminisme biologique (érotisme plutôt que « saison des amours »). Dans le premier cas, on a affaire à une absence de limite, dans le second il y a une limite mais elle n'est pas dictée par la nature.

-c) Dans ce passage la guerre succède au commerce, comme moyen de s'approprier ce dont la cité manque dès lors qu'elle suppose le luxe. Cette thèse prend le contrepied de la thèse admise par la plupart des philosophes des Lumières selon laquelle c'est au contraire avec le commerce qui succède à la guerre et au pillage, que les hommes peuvent enfin vivre en paix et connaître le luxe.

C'est au XVIII<sup>e</sup>/s, au moment où le commerce, notamment en Angleterre, prenait une place importante, que la question du luxe devint une question centrale pour les philosophes. Jusqu'alors le discours dominant sur le luxe était le discours religieux, catholique :

« Il y a deux choses pernicieuses dans le gouvernement des peuples auxquelles on n'apporte presque jamais aucun remède : la première est une autorité injuste et trop violente dans les rois ; la seconde est le luxe qui corrompt les mœurs » (Fénelon).

Mais déjà Bayle, en 1680, justifiait un « luxe modéré » :

« Un luxe modéré a de grands usages dans la république ; il fait circuler l'argent ; il fait subsister le petit peuple » (*Pensées sur la comète*, 1680).

Montesquieu consacre plusieurs chapitres de son livre au commerce (ch. XX, XXI) ; pour lui, le commerce, luxe ont un rôle civilisateur, ils excluent la guerre mais s'accompagnent d'un relâchement des mœurs.

« Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire ne reconnaissaient d'autre force qui pût le soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finance, de richesses et de luxe même » (Montesquieu, *Esprit des Lois*).

« On peut dire que les lois du commerce perfectionnent les mœurs par la même raison que ces mêmes lois perdent les mœurs. Le commerce corrompt les mœurs pures ; c'était le sujet des plaintes de Platon ; il polit et adoucit les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours » (ch. XX).

→ Les barbares sont désintéressés mais intolérants et fanatiques, donc portés à la guerre. Les sociétés commerçantes sont intéressées, corrompues mais tolérantes, favorables à la paix.

« L'histoire du commerce est celle de la communication entre les peuples... L'effet naturel du commerce est de porter à la paix, deux nations qui négocient (remarquer la polysémie du terme) se rendent réciproquement dépendantes ».

Presque tous les penseurs du XVIII<sup>e</sup>/s se sont prononcé sur le luxe, c'est-à-dire la production d'articles superflus eu égard aux besoins élémentaires, la plupart lui sont favorables, Rousseau faisant exception :

« Tout sert au luxe, aux plaisirs de ce monde/Ah ! le bon temps que ce siècle de fer !/Le superflu, chose très nécessaire,/A réuni l'un et l'autre hémisphère/Voyez-vous pas ces agiles vaisseaux/Qui de Texel, de Londres, de Bordeaux,/S'en vont chercher, par un heureux échange,/De nouveaux biens, nés aux sources du Gange,/Tandis qu'au loin, vainqueurs des Musulmans,/Nos vins de France éivrent nos sultans ? » (Voltaire, *Le Mondain*).

Des Bordes : « Le luxe est nécessaire dans les grands Etats ; il y fait plus de bien que de mal ; il est utile pour occuper les citoyens oisifs et donner du pain aux pauvres ».

Rousseau lui répond : « Le luxe peut être nécessaire pour donner du pain aux pauvres mais s'il n'y avait point de luxe il n'y aurait point de pauvres. Il occupe les citoyens oisifs. Et pourquoi y a-t-il des citoyens oisifs ? Quand l'agriculture était en honneur il n'y avait ni misère ni oisiveté et il y avait beaucoup moins de vice... Le luxe nourrit 100 pauvres en villes et en fait 100000 dans nos compagnes... j'aime mieux voir les hommes brouter l'herbe dans les champs, que s'entre – dévorer en ville » (*Lettre à Des Bordes*).

Il convient de noter que la position de Rousseau est cependant plus complexe, comme on peut s'en rendre compte en lisant ce passage :

« On croit m'embarrasser beaucoup en me demandant à quel point il faut borner le luxe. Mon sentiment est qu'il n'en faut point du tout. Tout est source de mal au-delà du nécessaire physique. La nature ne nous donne que trop de besoins ; et c'est au moins une très haute imprudence de les multiplier sans nécessité, et de mettre ainsi son âme dans une plus grande dépendance. Ce n'est pas sans raison que Socrate, regardant l'étalage d'une boutique, se félicitait de n'avoir à faire de rien de tout cela. Il y a cent à parier contre un, que le premier qui porta des sabots était un homme punissable, à moins qu'il n'eût mal aux pieds ».

Intérêt du texte : il présente une première thèse à propos de la limite à fixer au luxe, « il n'en faut point du tout », mais si on lit le texte plus attentivement, on se rend compte que la position de Rousseau est plus complexe.

Le luxe symbolise ici la civilisation, la sortie de l'état de nature, du moins la sortie du domaine du « nécessaire physique ». Alors que la plupart de ses contemporains font l'éloge du luxe, associé au commerce, Rousseau se singularise en ce qu'il semble condamner le luxe sans appel. Sa critique s'apparente à celle faite par Socrate dans *La République*. Le luxe correspond à la « cité atteinte d'inflammation ».

Mais certaines expressions viennent rectifier cette thèse : « La nature ne nous donne que trop de besoins », et « Le premier qui porta des sabots était un homme punissable, à moins qu'il n'eût mal aux pieds ».

-« La nature... » : la nature nous a « donné », don pour le moins curieux, des besoins qu'elle ne peut satisfaire.. Par exemple elle nous a donné des  pieds sensibles (« l'homme nu, sans chaussure, sans fourrures, sans armes »,

*Protagoras*).--> La nature nous contraint donc à sortir d'elle-même, et par conséquent l'homme doit fabriquer des sabots, doit travailler, doit diviser le travail, doit échanger, doit vivre en société.

Mais la condition faite à l'homme semble impossible car :

- Soit il sort de la société. Or si « l'homme est naturellement bon et ...(si) c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants » (*Lettre à Malesherbes*, 1762), du moment qu'il faut déjà des institutions pour fabriquer des sabots, on comprend que « le premier qui porta des sabots était un homme punissable ».
  - Soit il reste à l'état de nature. Mais comme « la nature ne nous donne que trop de besoins », il est « borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête » (*Lettre à Christophe de Beaumont*).
- ➔ Nous sommes donc enfermés dans le dilemme suivant :

Nature : l'homme est bon, mais il est nul et bête, c'est à peine un homme.

Société : les hommes sont méchants.

Nous retrouvons l'alternative énoncée par Platon, « la cité de pourceaux/la cité atteinte d'inflammation ».

Avant d'être dans la société, sous la forme du luxe, l'excès, le « trop », est présent dans la Nature sous la forme inversée du besoin, du manque.

- « le premier qui porta... » : comment alors comprendre la dernière phrase ?

Du fait que le premier qui porta des sabots avait sans doute mal aux pieds, à cause de la nature sensible de la plante des pieds, il n'était pas punissable !

#### **La clause restrictive, le « à moins que », annule la condamnation qui la précède.**

Tout semble donc se passer comme si c'était la nature, parce qu'elle « ne nous donne que trop de besoins » qui nous contraignait à en sortir et à entrer dans ce cycle infernal de la « plus grande dépendance » qu'est la société. Certes c'est « une très haute imprudence de les (les besoins) multiplier sans nécessité », mais dès qu'on commence à sortir de l'état de nature, avec ses gros sabots, on est déjà dans le registre de la multiplication.

Mais l'exemple de Socrate va nous montrer que nous ne sommes pas enfermés dans cette alternative.

« Socrate, regardant l'étalage d'une boutique, se félicitait de n'avoir rien à faire de tout cela ».

Socrate n'est ni l'homme à l'état de nature, nul et bête, ni l'homme corrompu de la société. A la différence de l'un et de l'autre, il est libre.

L'homme de l'état de nature, certes, n'est pas corrompu, mais il est très limité dans ses capacités. Il est nul et borné. Son état non corrompu est l'effet de sa nullité, il ne peut pas faire grand-chose, ce n'est donc pas un choix de sa part. En ce sens, il n'est pas pas libre.

L'homme de la société est corrompu par les produits qui suscitent sa convoitise et aliéné par l'importance qu'il donne au regard des autres. En ce sens, différent du premier, il n'est pas libre.

Quant à Socrate, son refus du luxe est le résultat d'un choix, il est libre.

D'où la conclusion que la société, symbolisée par « l'étalage d'une boutique », suscite la corruption et la dépendance, mais en même temps la vertu et la liberté qui ne se déploient qu'à l'intérieur de la société. Pas de Socrate dans l'état de nature. Socrate suppose Athènes, une cité commerçante avec déjà certains signes de luxe.

Remarquons cependant que la sortie de l'alternative est individuelle, Socrate est l'exception, il est l'homme vertueux au milieu d'hommes corrompus.

Dans le *Contrat Social* et dans *Emile*, Rousseau essaiera de concevoir une solution valant pour le peuple, et non plus seulement pour l'individu.

« Emile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts, c'est un sauvage fait pour habiter dans les villes ».

Sur ce point il faut conclure que la pensée de Rousseau n'est pas binaire, mais ternaire. L'homme de l'état de nature est sain mais nul et bête, l'homme de la société est cultivé mais dépendant et corrompu, Socrate ou le Peuple sont libres et vertueux.

Il convient de noter que le *Contrat Social* montre les limites des institutions humaines. Rousseau récuse ainsi l'idée du « une fois pour toutes », d'une fin de l'histoire. Même la société fondée sur les principes du *Contrat Social* est sujette à la décadence.

« Si nous voulons former un établissement durable, ne songeons donc point à le rendre éternel... le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction » (III, 11).

Question : quel rapport pouvons-nous établir entre la société fondée sur le *Contrat Social* et la notion de « société décente » ?

Pour répondre, remarquons que Rousseau, comme Orwell par exemple, vantent les mérites de la simplicité.

Rousseau : « La paix, l'union, l'égalité sont ennemies des subtilités politiques. Les hommes droits et simples sont difficiles à tromper à cause de leur simplicité, les leurres, les prétextes raffinés ne leur en imposent point ; ils ne sont pas même assez fins pour être dupes » (IV, 1).

Orwell parle lui du « code moral » des « gens ordinaires ».

Sur ce plan leurs conceptions se rejoignent. Il faut cependant nuancer le sens de cette proximité en se rappelant que pour Orwell, le terme « ordinaire » ne renvoie pas seulement à la position sociale mais sert aussi à opposer une vertu ordinaire (oxymore) à une vertu héroïque. Les références nombreuses à Sparte indiquent que cette distinction n'a pas sa place chez Rousseau. Orwell serait plus proche de la thèse du « luxe modéré », autre oxymore corrélatif du premier.

2) La réévaluation de pratiques traditionnelles. Là où Marx parle de « relations patriarcales et idylliques », de « sentimentalité petite-bourgeoise », Mauss affirme que « nous revenons ... à une morale de groupes » (p. 262) et que « nous revenons, et il faut revenir, à des moeurs de « dépense noble » (p. 262). Qu'entend-il par là ?

La formule « morale de groupes » lui sert à qualifier le passage, au moment où il écrit, d'une gestion purement patronale à une gestion plus paritaire des structures de protection sociale. « Ce sont des groupes qui agissent : L'Etat, les communes, les établissements publics d'assistance, les caisses de retraite, d'épargne, des sociétés mutuelles, le patronat, les salariés ; ils sont associés tous ensemble... nous revenons donc à une morale de groupes ». A ce propos, il parle de « morale pure » (p. 261).

La « dépense noble » désigne aussi bien des pratiques anciennes, comme le mécénat, l'évergétisme, que des pratiques plus récentes, comme le mécénat. « Il faut que, comme en pays anglo-saxon, comme en tant d'autres sociétés contemporaines, sauvages et hautement civilisées, les riches reviennent – librement et aussi forcément – à se considérer comme des sortes de trésoriers de leurs concitoyens. Les civilisations antiques, dont sortent les nôtres

– avaient, les unes le jubilé, les autres les liturgies, chorégies et triérarchies, les syssities (repas en commun), les dépenses obligatoires de l'édile et des personnages consulaires. On devra remonter à des lois de ce genre » (p. 262).

Un des effets de cette « dépense noble » consiste à empêcher l'expansion de la « société atteinte d'inflammation ». Marcel Mauss parle de « l'horreur de la pléonexie », ainsi « dans tous le Groenland, quand les ressources d'une maison dépassent le niveau qui est considéré comme normal, les riches doivent obligatoirement prêter aux pauvres » (p. 466). Il évoque aussi le cas de sociétés où « le chef ne reste chef, ou plutôt le riche ne reste riche et influent, qu'à condition de distribuer périodiquement ses biens » (p. 467).

Ces considérations sont à rapprocher des remarques faites par Machiavel concernant les qualités que doit avoir le Prince, eu égard au fait que selon les moeurs féodales, un des défauts majeur du Prince féodal était la ladrerie.

« ... c'est une plus grande sagesse d'endurer le nom de ladre, qui engendre un mauvais renom sans haine, que, pour vouloir le nom de libéral, d'encourir nécessairement celui de rapace, qui engendre mauvais renom avec haine » (*Le Prince*, XVI).

Mais si ces propositions insistent sur la dimension collective des pratiques humaines, si elles vont donc à l'encontre de l'individualisme libéral, elles doivent cependant être contrebalancées par l'idée selon laquelle l'individu représente néanmoins une valeur et qu'il ne doit pas être sacrifié au groupe, pas plus qu'il ne doit se reposer sur le groupe en se déchargeant de ses responsabilités.

« Cependant, il faut que l'individu travaille. Il faut qu'il soit forcé de compter sur soi plutôt que sur les autres. D'un autre côté, il faut qu'il défende ses intérêts, personnellement et en groupe. L'excès de générosité et le communisme lui seraient nuisibles et seraient aussi nuisibles à la société que l'égoïsme de nos contemporains et l'individualisme de nos lois... La vie du moine et celle de Shylock doivent également être évitées » (p. 263).

Ce sont de tels propos qui conduisent Jean-Claude Michéa à évoquer Marcel Mauss dès lors qu'il est pour lui question de préciser le sens de « société décente » et de « décence commune ». Ce serait une société qui retrouverait le sens de conduites oubliées ou dévaluées aussi bien par le capitalisme que par le marxisme. C'est donc à la fois une idée qui renvoie au passé et qui vaut pour l'avenir.

« Ce faisant, on reviendra, selon nous, au fondement constant du droit, au principe même de la vie sociale normale. Il ne faut pas souhaiter que le citoyen soit ni trop bon et trop subjectif, ni trop insensible et trop réaliste. Il faut qu'il ait un sens aigu de lui-même mais aussi des autres, de la réalité sociale (y a-t-il même, en ces choses de morale, une autre réalité ?). Il faut qu'il agisse en tenant compte de lui, des sous-groupes, et de la société. Cette morale est éternelle ; elle est commune aux sociétés les plus évoluées, à celles du proche futur, et aux sociétés les moins élevées que nous puissions imaginer. Nous touchons le roc » (p. 263).

Ce « roc », Marcel Mauss le résume par cette formule : « s'opposer sans se massacrer et se donner sans se sacrifier les uns aux autres... Il n'y a pas d'autre morale, ni d'autre économie, ni d'autres pratiques sociales que celles-là. Les peuples, les classes, les familles, les individus, pourront s'enrichir, ils ne seront heureux que quand ils sauront s'asseoir, tels des chevaliers, autour de la richesse commune. Il est inutile d'aller chercher bien loin quel est le bien et le bonheur. Il est là, dans la paix imposée, dans le travail bien rythmé, en commun et solitaire alternativement, dans la richesse amassée puis redistribuée dans le respect mutuel et la générosité réciproque que l'éducation enseigne » (p. 279).

Sur ce point Mauss rejoint la morale des « gens ordinaires », la « civilité quotidienne des travailleurs et des humbles » de G. Orwell, « un bon et moyen mélange de réalité et d'idéal » (p. 263).

Si Mauss parle de « dépense noble », il ne propose pas un retour à une conception héroïque de la politique, comme on la trouve chez Aristote (ou encore chez Rousseau) ou dans la tradition de l' « humanisme civique ». C'est encore plus manifeste chez Orwell.