

Bruno Frère

## **La sociologie de Max Scheler: une ressource phénoménologique pour un régime d'action *philia* au cœur de l'économie solidaire**

*Résumé.* D'une certaine manière, cet article consiste en une double tentative. La première cherche à redécouvrir un système sociologique peu usité jusqu'à présent (celui de Max Scheler). La seconde tente de procéder à une analyse thématique des justifications des acteurs de l'économie solidaire à partir d'un régime d'action spécifique (tout aussi peu discuté en tant que tel à ce jour). L'une et l'autre se confondent en réalité très vite étant donné que cette même rétrospective devient le carcan théorique du régime en question. Il formalise la recherche de liens sociaux au cœur de l'engagement associatif solidaire. Celle-ci peut être comprise comme une recherche de *philia* – pour le dire dans les termes de la sociologie des régimes d'action – ou de sympathie – pour le dire dans les termes de Scheler. Elle se donne à voir dans une opposition ferme à "l'état de conscience capitaliste (*kapitalistische Geist*)".

*Mots-clés.* Attitude de conscience – Commerce équitable – Economie solidaire – Micro-finance solidaire – Phénoménologie – Régime d'action – Sociologie pragmatique – Systèmes d'Echanges Locaux (SEL)

*Abstract.* This article has a double goal. First, it aims to rediscover a little-used sociological system (Max Scheler's). Second, it aims to propose a thematic analysis of solidary economy (third-sector) actors' justifications with a specific action regime (also not much discussed). These attempts merge very fast because this retrospective becomes the limits of this very (particular?) regime. It formalizes the search for social bonds in the third-sector engagement. The latter could be understood as a search for *philia* – in the vocabulary of the regimes of action sociology – or a sympathy search – in the

*vocabulary of Max Scheler. This search for social bonds appears as a strong opposition to the "capitalist mindset (kapitalistische Geist)".*

**Key words.** *Action regime – Fair trade – Local Exchange and Trading Systems (LETS) – Mindset – Phenomenology – Pragmatic sociology – Solidarity finance systems – Solidary economy (third sector)*

### **Introduction: économie solidaire, phénoménologie et régime d'action**

Protéiforme et transnational, le champ de l'économie solidaire relève de réalités bien différentes en fonction des pays et des régions du monde où elle se développe. Pour brosser rapidement le portrait hexagonal de ce secteur économique en émergence, il est devenu courant de se référer aux travaux de Laville et à ceux de son équipe. Avec eux, on peut estimer que l'économie solidaire se définit dans sa plus large extension "comme l'ensemble des activités contribuant à la démocratisation de l'économie à partir d'engagements citoyens" (1999: 127). Il s'agit d'actions "micro-collectives diversifiées qui suscitent une réflexion sur la nature du lien social et les finalités de l'échange économique parce qu'elles proposent de réinscrire la solidarité au cœur de l'économie au lieu d'en corriger les effets" (Laville, 1994: 285). Ces activités citoyennes et collectives sont traditionnellement réparties en quatre ensembles.

1. *La micro-finance solidaire ou l'épargne solidaire* (Laville, 1999: 130). C'est la difficulté d'obtention de crédits bancaires, de fonds de garanties, ou encore de prises de participation, à laquelle se confronte une personne sans emploi pour créer sa propre activité, qui a induit la mise en place de ce genre d'associations depuis le début des années 1980. Un ensemble d'acteurs se rassemble afin d'alimenter sous forme d'épargne (ou de don) une cagnotte dont les fonds iront au financement de la dite activité. Les interventions financières sont de faible montant, ce qui justifie le terme de micro-finance. En l'absence de garanties réelles, elles reposent nécessairement sur une certaine solidarité qui consiste à établir des partenariats de proximité autour du créateur en mobilisant organisme de conseil, organisme prêteur, collectivités locales, etc. et à engager les proches du projet dans un système de caution, qui consiste souvent en une forme de

garantie tant morale que financière ("les garants s'intéressent un minimum à l'activité dans laquelle ils ont investi financièrement") (Guérin et Vallat, 1999: 105; Vallat, 2003:75). Les exemples de structures de micro-finance les plus connus ont un statut associatif. Il s'agit des Cigales<sup>1</sup> et des cagnottes Solidarité-Emploi qui se sont répandues un peu partout en France depuis les années 1980.

2. *Les échanges non monétaires*, dont les Systèmes d'Echanges Locaux (SEL) sont la meilleure illustration (Laville, 1999: 132). Les SEL sont des groupes de personnes qui pratiquent l'échange multilatéral de biens et de services, en utilisant la plupart du temps un système de bons d'échange. Une unité de compte propre (le grain de SEL, le Pigalle, le Piaf, le caillou, etc.) singularisant le groupe, permet d'estimer les transactions internes (retranscrites sur les bons) et de les comptabiliser. Les membres peuvent ainsi s'échanger dans un cadre multilatéral des services et des biens de nature très variée hors des circuits habituels des transactions privées. Sont ainsi échangés des travaux de réparation, de logement ou d'équipements ménagers, des gardes d'enfants, des cours de langues, de musique ou d'informatique, de massage, des produits agricoles ou artisanaux, des objets d'occasion, des travaux de jardinage ou de ménage, du prêt d'outillage, de l'hébergement, etc. (Blanc, 2000: 237-8). L'intérêt de ce genre d'échange peut être purement civique (pour certains militants qui y voient une alternative à l'économie de marché classique) ou purement économique, pour les chômeurs qui y trouvent un grand nombre de biens et de services qu'ils ne seraient pas en mesure de payer en monnaie courante.

3. *Le commerce équitable* (Laville, 1999: 127) est peut-être le secteur "solidaire" le plus réputé. Il peut être défini comme

un système de solidarité concrète entre les consommateurs du Nord et les petits producteurs du Sud. Les acteurs du commerce équitable du Nord s'engagent à acheter aux producteurs du Sud leurs produits (produits artisanaux et matières premières) à un prix juste tenant compte des coûts réels de production, en limitant le plus possible les intermédiaires de la commercialisation, en assurant des relations de longue durée, en participant directement (préfinancement et conseil) à la mise en place de projets. Les producteurs du Sud s'engagent à organiser le travail de production de manière démocratique, en respectant des conditions environnementales et sociales, et à participer au développement au niveau local. (Bucolo, 2003: 109)

En France, les représentants les plus connus de ce secteur sont les magasins "Artisans du Monde" et l'association de labélisation Max Havelaar.

4. Enfin, le quatrième et dernier ensemble rassemble pour ainsi dire les associations “pionnières” de l’économie solidaire, puisque c’est à partir du travail séminal fourni sur celles-ci (à la fin des années 1980 et au début des années 1990) que Laville a entrepris de cerner ce secteur. Il s’agit des services de proximité, qui peuvent être définis comme répondant à des demandes individuelles ou collectives, à partir d’une proximité qui peut être objective, c’est-à-dire liée à un ancrage local sur un espace local, mais aussi subjective, c’est-à-dire renvoyant à la dimension relationnelle de la prestation. En l’occurrence, la proximité géographique, due à ce que les services sont dispensés auprès des personnes soit à leur domicile, soit dans un périmètre proche, renvoie à une proximité relationnelle puisque le prestataire intervient chez la personne dans son lieu de vie, ou s’immisce dans les relations interpersonnelles en jeu dans la famille ou le voisinage (Laville, 1999: 141). Quatre grands secteurs sont concernés: les services de la vie quotidienne (aide aux personnes âgées, etc.), les services d’amélioration du cadre de vie (entretien d’immeubles, etc.), les services culturels et de loisirs, les services d’environnement (entretien d’espaces verts, etc.).

A ces quatre ensembles nous en avons ajouté un cinquième composé d’associations “hybrides” ou “transversales” que l’on peut qualifier d’associations de recherche-action. Elles regroupent des acteurs venus de toutes les branches de l’économie solidaire afin de réfléchir sur leur pratique. Certaines éditent des revues, des bulletins ou des ouvrages (comme le collectif MB<sup>2</sup> ou le Comité Chrétien de Solidarité avec les Chômeurs que nous recroiserons). D’autres développent des sites Internet accueillant les contributions de tous les acteurs de l’économie solidaire comme l’Association pour la Promotion de l’Economie Solidaire (APRESS), aujourd’hui disparue (Frère, 2006a: 346, 379).

Avec le recul de quelque 20 années de pratique associative et d’études diverses, il apparaît aujourd’hui que l’économie solidaire n’est pas une pure invention de théoriciens en mal de critique à l’égard de l’insuffisance ou de l’inadaptation de l’action publique, comme semble le croire Méda qui y déniche la stigmatisation, selon elle erronée, d’un Etat bureaucratisé et moribond (1999: 395–6). Elle semble ne pas voir que l’économie solidaire est un mouvement de fond qui traverse la société française et qui voit croître chaque année le nombre de ses professionnels et bénévoles, que les chercheurs la “théorisent” ou non. En revanche, loin de se

faire une “représentation angélique des associations” qui la composent, ces derniers s’accordent à dire que l’économie solidaire pâtit d’un déficit sérieux de cohérence interne: “ce mouvement multiforme peu identifié parce que non unifié” ne peut pas (encore) être tenu pour un remède déterminant aux effets néfastes du libéralisme mondialisé conclut, par exemple, Laville dans l’ouvrage qui tente de donner la vision la plus systématique du secteur (1999: 127).

Le présent article a, dans une certaine mesure, pour but d’appuyer cette tâche de mise en forme théorique du champ “solidaire”, en apparence très peu homogène. Nous voudrions y faire saillir ce qui nous est apparu comme étant en réalité une ligne discursive commune à l’ensemble des structures que nous avons rencontrées. Après avoir effectué quelque 75 entretiens à travers ces différentes catégories d’associations et dépouillé quelque 300 textes issus de leurs publications (articles de presse, Procès Verbaux d’Assemblée Générale, etc.), il nous est apparu que l’engagement au sein de l’économie solidaire répond toujours au désir de développer une économie de type “non capitaliste”. Ce constat n’est au premier abord certes guère surprenant. Ce qui l’est davantage, lorsque l’on cherche à construire la typologie générale de ces discours anti-capitalistes, c’est que l’on remarque rapidement que l’un des régimes majeurs des justifications évoquées repose sur des arguments d’ordre “affectif”. Tout se passe en effet comme si chaque acteur solidaire recherchait dans l’échange économique des attaches humaines et personnelles à long terme pour pallier la marchandisation des liens sociaux que cet échange induit habituellement (Roustang, 2002).

L’enjeu de ces quelques pages n’est donc pas du tout de tenter une nouvelle fois l’établissement des critères d’appartenance au secteur “solidaire”. Il est encore moins de décrire le fonctionnement organisationnel de ces structures. Ce travail est effectué chaque année par des chercheurs toujours plus nombreux, économistes, sociologues ou politologues que nous citons et dont les résultats composent des numéros de revues ou des ouvrages eux-mêmes de jour en jour plus abondants.<sup>2</sup> Le regard que nous voudrions poser sur le secteur de l’économie solidaire est ici à la fois plus modeste et plus ambitieux.

Plus modeste, car il voudrait simplement tracer les limites d’un seul des “régimes d’action” qui caractérisent l’engagement volontaire d’acteurs bénévoles en son sein: le régime de *philia* (Boltanski, 1990: 161). Or, différents “régimes” – au sens de la sociologie pragmatique – peuvent probablement être sollicités lorsqu’il s’agit

d'apprécier les raisons de l'investissement associatif. Une exigence fondamentale de concision a impliqué que nous nous concentrons sur un seul de ces régimes "possibles", pourrions-nous dire en paraphrasant Leibniz. Quelques pages ne peuvent en effet pas permettre de donner un aperçu complet des régimes susceptibles de qualifier les logiques d'action des membres de l'économie solidaire et, à l'heure où nous écrivons, il nous semble déjà que l'engagement (Thévenot, 1999; Frère, 2006a: 321), le professionnalisme et le localisme économique peuvent facilement prétendre en constituer d'autres (Frère, 2006a: 329, 315).

*A contrario*, ce point de vue s'avère également plus ambitieux, car nous allons tenter de l'articuler autour de la réhabilitation d'une pensée quelque peu négligée en France, mais qui fut en Allemagne un véritable pilier du mouvement phénoménologique: la sociologie de Max Scheler. On l'aura compris, l'intention théorique de cet article s'avérera au moins aussi importante que l'analyse empirique de l'économie solidaire. Il va s'agir en effet d'exposer dans le même mouvement le plus petit dénominateur commun des justifications d'acteurs du champ "solidaire" grâce à l'application du régime d'action *philia*, tout en construisant un carcan théorique de type phénoménologique à ce régime, que la sociologie pragmatique n'a fait que suggérer, sans pour autant encore vraiment le développer. Pour le dire autrement, le système de Max Scheler pourrait nous permettre d'approfondir ce régime, afin de lui donner la force d'une véritable grille de lecture mobilisable sur d'autres terrains que celui de l'économie solidaire auquel il sied, il est vrai, particulièrement bien.

Ce régime met en forme la recherche de liens sociaux au cœur de l'engagement associatif. Cette recherche est une recherche de *philia* – pour le dire dans les termes de la sociologie des régimes d'action – ou de sympathie – pour le dire dans les termes de Scheler. Qu'il s'agisse de son expression pratique au cœur des justifications des acteurs ou de son expression théorique dans l'œuvre sociologique du phénoménologue, ce régime de *philia* (ou de sympathie) a pour caractéristique de prendre son sens dans une opposition stricte avec "l'état de conscience capitaliste". Pour Scheler, cette conscience (*Geist*) n'est rien d'autre qu'une attitude à l'égard du monde en général (*kapitalistische Geist*) qui caractérise la connaissance de la société moderne par elle-même.

Cette dialectique, issue de la sociologie schelerienne, opposant un état (ou une attitude) de conscience capitaliste à un état de con-

science *philia* a une propension descriptive forte pour saisir les justifications des acteurs dans l'économie solidaire. Pour comprendre ce qu'elle signifie réellement, il faut cerner clairement dans un premier temps l'usage sociologique que Scheler fera de la phénoménologie (bien avant Schütz). En effet, c'est bien cette méthode fondée par Husserl (à qui il emboîtera le pas) qui lui permettra de développer sa critique originale de l'attitude de conscience capitaliste. Nous exposerons ensuite cette critique avant de marquer, dans une seconde partie, ce qui la distingue de la théorie du don contre-don maussien dans la théorie affective de la sympathie. A l'intérieur de cette seconde partie, nous mobiliserons cette théorie affective de type phénoménologique afin d'étudier les témoignages d'acteurs et d'analyses d'associations de SEL et de recherche-action. Enfin, nous en ferons de même pour l'épargne solidaire et le commerce équitable (partie 3). La structure du régime de *philia* échafaudée au fil de ces différentes étapes peut alors espérer devenir mobilisable hors de l'économie solidaire. Systématisée bien au-delà du présent article, son ambition pourrait être de créer un modèle capable de saisir différents comportements qui, au cœur d'échanges économiques, échappent à la seule logique marchande.

### 1. Scheler ou le tournant sociologique de la phénoménologie

Il est des auteurs qui, pour des raisons diverses chaque fois propres à leur situation, passent entre les mailles de l'exégèse pour se retrouver logés à la marge des sciences humaines. C'est le cas de Max Scheler. Son œuvre, prise en étau entre celles des deux géants de la philosophie allemande du XX<sup>ème</sup> siècle que furent Husserl et Heidegger, est aujourd'hui à peine évoquée dans les historiographies de la pensée de notre temps (qu'elles soient sociales ou spéculatives). Pourtant, elle recèle une densité rare à la croisée de l'éthique, de la philosophie et de la sociologie. Le système de Scheler s'est effectivement développé jusqu'à la fin des années 1910 dans le registre de la morale et de la philosophie de la religion. Dès 1916, paraît sous une forme définitive son ouvrage le plus célèbre, *Der Formalismus in der Ethique und die materiale Wertethique*,<sup>3</sup> où il procède à une déconstruction totale de la philosophie kantienne très en vogue à l'époque, notamment pour sa tentative de fonder universellement la raison dans ses fameuses catégories de l'entendement.<sup>4</sup> Nous laisserons de côté l'étude de cette critique que nous avons déjà effectuée ailleurs

(Frère, 2004). Ce qui nous importe ici c'est de voir comment Scheler, après avoir écrit le *Formalisme*, transitera lentement vers une critique sociologique du capitalisme sans pour autant transiger avec son rejet du rationalisme subjectiviste que l'économie hériterait, selon lui, de la modernité des lumières et, par extension, de Kant. En effet, si l'entendement (ou la raison) se définit par des catégories qui viendraient comme mettre en forme a priori la perception que l'homme a du monde, pourquoi la volonté de propriété et le désir d'accumulation n'en feraient-ils pas partie? N'est-on pas là en présence de "catégories psychiques" qui, de tout temps, ont orienté les comportements, se demandait Schumpeter (dans son ouvrage *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, cité par Scheler, 1993: 194, 194 n.)?

Pour résister aux tentatives visant à naturaliser l'économie moderne par "son inscription dans le sujet", Scheler use des outils proposés par la phénoménologie, courant qu'il contribua rapidement à développer aux côtés de Husserl. On retiendra pour l'anecdote qu'il se détachera de lui au moment où ce dernier publie en 1913 son fameux *Ideen I*. Dans cet ouvrage est réintroduite l'hypothèse kantienne d'une subjectivité transcendantale encore évacuée quelques années auparavant, à la grande joie de Scheler (Frère, 2006b: 80–105). Tandis que Husserl, à la suite de cet ouvrage, ne s'intéresse plus qu'à l'individu, Scheler se tourne toujours davantage vers les sciences sociales afin d'étayer la critique du modèle économique d'obédience purement libérale qu'il observe dans l'Allemagne de l'immédiat après-guerre. Ce faisant c'est en définitive un véritable coup de force qu'il fera subir à la phénoménologie. A un tel point d'ailleurs, que la plupart des spécialistes en vinrent à se demander s'il ne faisait pas "totalement violence à cette nouvelle méthode philosophique" (Leonardy, 1981: 375–6, 1984: 197). Selon nous, cette interrogation appelle une réponse négative. Scheler reste bel et bien fidèle au principe fondamental de la phénoménologie qu'est "l'intentionnalité". Mais il est vrai qu'en donnant à celle-ci une inflexion radicalement sociologique, il va dans le même temps la faire flirter avec une forme de relativisme qui inquiétera nombre de commentateurs philosophes.

Nous entendons par intentionnalité, écrivait Husserl "cette propriété qu'ont les vécus d'être conscience de quelque chose". La conscience peut viser les objets du monde selon différentes modalités intentionnelles (amour, haine, rationalité, angoisse, etc.) et n'existe

que dans cette "visée". Et le philosophe de poursuivre en s'inspirant de Descartes:

Nous avons rencontré cette propriété remarquable, à laquelle renvoient toutes les énigmes de la théorie de la raison et de la métaphysique, dans le *cogito* explicite: une perception est une perception de . . . , par exemple d'une chose (*Ding*); un jugement est un jugement d'un état de chose; une évaluation, d'un état de valeur; un souhait porte sur un état de souhait, ainsi de suite: agir porte sur l'action [. . .], aimer sur l'aimé, se réjouir sur ce qui est réjouissant, etc. En tout *cogito* actuel un regard qui rayonne (*ausstrahlender*) du moi se dirige sur "l'objet" (*Gegenstand*) de ce corrélat de conscience, sur l'état de chose, etc.; ce regard opère la conscience (d'espèce fort variée) qu'on a de lui. (Husserl, 1950: 283–4)

Toute conscience (ou *cogito*) est donc toujours conscience de . . . quelque chose et sous une certaine modalité (aimer, juger, souhaiter, se réjouir, etc.). Un même objet peut à la fois être visé comme "souvenir", comme "désir" ou comme simple objet de perception sensible (vue, toucher, etc.). Pour reprendre un exemple que Husserl utilisera jusque dans ses derniers textes,

la perception de la maison vise une maison et la vise selon la modalité perceptive; le souvenir de la maison la vise selon la modalité du souvenir, l'imagination de la maison selon la modalité de l'imagination, un jugement prédicatif portant sur la maison – par exemple qu'elle se tient là, selon la perception – la vise justement selon la modalité du jugement, et c'est encore selon une nouvelle modalité que la vise un jugement de valeur qui s'y ajouterait (comme le sentiment de trouver cette maison belle, *nda*). On nomme ainsi intentionnels les vécus de conscience, et le terme d'intentionnalité ne signifie ici rien d'autre que cette propriété fondamentale et générale de la conscience qui est d'être conscience de quelque chose. (Husserl, 1994: 77–8)

Scheler pour sa part opère une extension sociologique de l'approche phénoménologique du monde ainsi définie. L'hypothèse principale qu'il développe dès les années 1920 dans *Probleme einer Soziologie des Wissens* (*Problèmes de sociologie de la connaissance*, 1993) tient dans l'idée qu'il est possible d'étudier les groupes sociaux à partir des modes de "visées" qu'ils privilégient pour appréhender le monde. Afin d'éviter l'écueil subjectiviste et se distinguer de Husserl – qui restreint l'intentionnalité au rapport entre la visée d'un individu et l'objet visé (comme la maison) – Scheler parlera plus volontiers d'*attitude de conscience*. Frings, dans son ouvrage visant à systématiser la pensée schelerienne donne la définition la plus claire de ce que signifie pour Scheler cette notion qu'il traduit en anglais par les termes très éclairants de *frame of mind* (ou de *mindset*)

L'Etat d'esprit [frame of mind] est l'attitude de conscience par laquelle les choses apparaissent dans un milieu humain. En fonction de la nature d'une attitude de conscience spécifique, les choses autour de nous apparaissent sous une lumière spécifique. Mais la plupart du temps nous ne sommes pas sensibles à ces attitudes de conscience et nous présumons que les choses nous apparaissent totalement dans leur réalité objective. Prenons l'exemple d'une attitude de conscience passée. Un état d'esprit panthéiste dominait l'âge mythologique pour lequel les choses et les événements terrestres exprimaient le divin. Les corps célestes, les saisons, les animaux, les montagnes et les océans apparaissaient sous un état d'esprit qui attribue leur existence au divin. A contrario, à notre époque il est difficile, pour un capitaliste de percevoir, par exemple, la colère de Dieu dans un coup de tonnerre. Dans l'état d'esprit capitaliste, les choses et les entités du monde sont vécues sous l'angle du profit, de la capitalisation et de l'utilitarisme qui envahit notre civilisation technologique. (Frings, 1997: 169, nous traduisons)<sup>5</sup>

Chaque groupe social élabore en fait une vision *relativement naturelle* du monde qui lui est propre. Par rapport à elle, est tenu pour donné chaque objet matériel, chaque contenu de pensée, qui est éprouvé "universellement" par ce groupe social comme ce qui n'a pas besoin de justification (Scheler, 1993: 99). Ces objets ou ces contenus de pensée peuvent être différents pour divers groupes sociaux. Ainsi, par exemple, on peut comprendre que pour certains groupes sociaux des esprits et des démons soient "donnés" (dans des attitudes de conscience qui privilégient une modalité imaginaire, une modalité magique, etc.) de façon tout aussi naturelle et incontestable qu'ils ne sont assurément pas "donnés" pour nous. Dès lors, le monde quotidien est naturel, non pas au sens où il reposerait sur une structure "naturelle" de l'expérience subjective (le monde de la vie naïve où l'on perçoit la maison, où on l'aime, où on l'imagine, etc.) telle que Husserl l'envisageait, mais parce qu'il est le produit d'une vision collective et donc instituée, ce qui est vécu naturellement. Chaque vision naturelle du monde est différente d'une autre et tient aux fondements culturels de chaque groupe social (Bégout, 2005: 204).

A cette enseigne, Scheler pointe du doigt à la fin de son texte, le premier préjugé européen commun à Marx, au positivisme et à la plus grande partie de la pensée occidentale, qui consiste à croire que:

la dynamique de l'économie capitaliste, la science et la technique qui en sont solidaires doivent valoir pour toute l'évolution de l'humanité... [alors qu'] en définitive, l'économisme et la lutte des classes ne s'appliquent, même approximativement, que pour une phase tardive très délimitée de l'histoire occidentale. (1993: 214)

Si cette représentation quelque peu relativiste du capitalisme ne nous semble plus guère originale aujourd'hui, peut-être l'était-elle dans ces

"années vingt [qui] ont vu le prestige du libéralisme économique à son zénith" et qui étaient loin de se douter de l'effondrement de l'utopie du marché auto-régulateur dans les années 30. Depuis *La grande transformation* de Polanyi, on a ainsi appris à rétorquer aux disciples d'Adam Smith que "l'habitude de voir dans les dix mille dernières années comme dans l'ordre des premières sociétés un simple prélude à la vraie histoire de notre civilisation (laquelle commencerait en 1776 avec la publication de *La richesse des nations*) est dépassée". (Polanyi, 1983: 192, 73)

Mais l'intérêt des thèses scheleriennes en la matière ne tient pas seulement dans la simple préfiguration de Polanyi. Il se situe aussi dans la définition "intentionnelle" qu'il donne du capitalisme et qui transcende la restriction marchande qu'on lui inflige. Si Scheler tient effectivement le capitalisme pour une mauvaise herbe historique, il refuse de le réduire "à un système déterminé, économique, politique ou idéologique. Car la source du capitalisme réside pour lui dans l'être humain tout entier" (Frings, 1988: 354). Dans "Christian Socialism as Anti-Capitalism", article qui précède à peine les *Problèmes*, Scheler donne déjà une portée phénoménologique au capitalisme (anticipant d'une certaine manière par exemple la tentative de Castoriadis), et procède par là même à une extension considérable de sa signification. Le capitalisme relève avant toute chose d'une "attitude-de-conscience envers le monde" qui est devenue la visée *relativement naturelle* prépondérante de la modernité (1982: 642, nous traduisons).<sup>6</sup>

Par la juxtaposition de la sociologie et de l'intentionnalité phénoménologique, Scheler montre que le capitalisme n'est pas simplement un modèle d'échange économique mais bel et bien une façon moderne d'appréhender tous les objets du monde, lesquels se donnent à voir comme étant une source de profit ou de capitalisation ou comme ne l'étant pas.

L'attitude de conscience n'étant pas consciente en tant que telle, ce sont les choses et les objets eux-mêmes qui réclament le profit et leur capitalisation à l'homme, et l'incitent à se lancer sans limite dans l'accumulation des choses, des marchandises. "Tout" est, dès l'abord, capitalisable, non seulement les marchandises, mais tout autant l'atome, l'univers, une voix humaine, l'Eros, l'art, l'éducation, le sport, jusqu'aux objets religieux (indulgences). Les choses elles-mêmes regardent l'homme en fonction de leur possibilité de capitalisation. Elles lui formulent la même requête: "Vois quel profit tu peux tirer de moi". (Frings, 1988: 356)

Tout est source de profit et d'utilité dans le point de vue et pour l'*attitude de conscience* de l'esprit capitaliste. C'est d'ailleurs pour cela que le socialisme d'Etat n'est pas moins capitaliste que le capitalisme lui-même. La recherche de profit ne connaît pas les frontières de classes et, si l'ouvrier poursuivant son salaire ne poursuit qu'un "petit profit", il reste qu'il n'en est pas moins un "petit capitaliste" en comparaison au "grand capitaliste" qu'est son patron. La différence de classe n'influe en rien sur le fait que tout individu perçoit le monde "à partir" d'un état de conscience visant intentionnellement un monde dont les divers éléments peuvent être acquis, que ce soit par le patron, le paysan, l'ouvrier ou l'Etat.

Pour bien saisir l'argumentaire de Scheler, nous pouvons reprendre et compléter le schéma que Frings (1997: 172) nous propose (en ajoutant l'item "homo capitalisticus") (Figure 1):

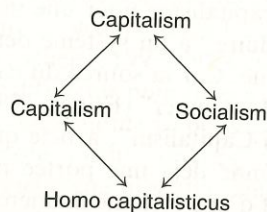


FIGURE 1

Dans une semblable attitude de conscience où tout, y compris les êtres humains eux-mêmes, est automatiquement évalué à partir de l'accumulation des succès obtenus sur le champ de bataille de la compétition, nous sommes confrontés à une rampante et vorace disposition qui conditionne toute une région, et pas seulement là où l'on fonctionne avec une politique capitaliste. L'état d'esprit capitaliste est distinct de la politique et de l'économie de type socialiste de même que de la politique et de l'économie de type capitaliste. Cette dernière distinction est désormais subsumée sous l'attitude de conscience capitaliste plus générale dont il est question.<sup>7</sup>

L'homme moderne est un *homo capitalisticus* dont la caractéristique incontournable est de décliner toutes les formes de visées intentionnelles de sa conscience sous la modalité de l'utilité et du profit (Scheler, 1982: 632).

Son attitude de conscience lui présente le monde comme un marché où les choses sont à acquérir ou ne sont pas. Par voie de conséquence, il n'est pas d'individu dont la conscience puisse moduler une attitude intentionnelle qui échappe à cette nouvelle formalisation capitaliste de ses catégories cognitives. L'intuition

schelérienne de la marche de l'histoire semble donc pertinente pour l'époque. Son hypothèse de base est qu'il est effectivement plus facile d'organiser une collectivisation générale des biens que de déraciner l'esprit capitaliste parce que cette manière de penser (*Gesinnung*) est basée sur des faits capitalistes que l'homme est d'autant moins capable de dominer qu'ils sont plus profonds. (Frings, 1988: 359)

Contre le socialisme étatique, Scheler conclut de ces prémisses que toute tentative de conduire l'histoire, par des réformes pratiques, dans des voies définies pour le long terme est vouée à l'échec.

Cette critique, essentiellement orientée contre Marx, va amener Scheler à envisager évidemment ce que pourrait être une attitude de conscience non capitaliste qui ne se contente pas de développer le négatif photographique qu'incarne le socialisme centralisé. Sa première solution sera un socialisme chrétien comme l'indique le titre même de son texte paru en 1919. Il nous décrit dans celui-ci ce que pourrait être une visée intentionnelle qui prête à l'homme la possibilité de prendre à l'égard du monde une attitude autre que celle de la recherche de profit. Le monde n'est alors plus synonyme de marché car on y recherche avant tout le lien social avec autrui. La morale qui équipe la critique chrétienne du capitalisme – et qui se verra laïcisée ensuite avec la conversion sociologique de Scheler – est une morale de la sympathie. L'attitude de conscience capitaliste envers le monde consiste en un leurre utilitariste qui renvoie au second rang l'attitude sympathique, authentique vecteur de lien social. A la faveur de cette "attitude égocentrique et solipsiste, nous ne concevons le monde ainsi que nos semblables que dans leurs rapports avec notre être et nos intérêts" (1928: 95). Cette illusion s'évanouit si l'on accepte de se laisser "réorienter" par la sympathie. Dans l'attitude de conscience "sympathique", on quitte un rapport au "moi" pour s'installer dans une participation affective véritable avec le moi d'autrui, ce qui fonde une commune humanité. Nous devenons capables de comprendre les états affectifs des autres (sans pour autant ressentir la même joie ou la même douleur) et d'y compatir suffisamment pour éventuellement s'engager dans l'action, c'est cela la véritable sympathie (1928: 69).

Afin d'en dire davantage sur la manière dont s'installe véritablement cette "modalité" de conscience dans l'esprit de personnes cherchant à agir "pour autrui", il nous faut à présent envisager la raison pour laquelle les théories récentes de la *philia* – tout excellentes qu'elles soient pour analyser un grand nombre de terrains sociologiques – l'appellent comme leur complément nécessaire

pour venir à bout de la spécificité de l'engagement dans l'action au sein de l'économie solidaire.

## 2. *Philia* et sympathie: un régime d'action sans retour. Le cas des SEL et de la recherche-action

Corcuff voit bien tout ce que la sociologie des régimes d'action emprunte à la phénoménologie pour définir l'action (2001: 109). Son but, à l'instar de la phénoménologie husserlienne (et ses différents modes de visée intentionnelle) et de la phénoménologie schelerienne (et ses différentes attitudes de conscience), est bien:

d'explorer les structures cognitives dont disposent les personnes dans nos sociétés [. . .]. Dans la sociologie des régimes d'action, l'action est appréhendée à travers l'équipement mental et gestuel des personnes, dans la dynamique d'ajustement des personnes avec les choses (une maison, etc.). Le découpage que cette sociologie opère sur l'action tente donc de suivre le découpage opéré par les acteurs en situation [. . .]. Ce n'est pas ce qu'est le monde "objectivement" qui est visé mais le monde à travers les sens ordinaires [les visées intentionnelles] de ce qu'est le monde par les acteurs en situation dans des cours d'action (par exemple à travers les sens ordinaires de la justice, de l'amour, mais aussi du pouvoir, de la violence,<sup>8</sup> etc.) et le travail réalisé en situation par les personnes pour s'ajuster à ce monde ou le mettre en cause. (2001: 109-10)<sup>9</sup>

A chaque régime d'action, son attitude de conscience intentionnelle. Le régime d'action de justification publique constitue le régime à cette heure le plus connu et le plus approfondi (Boltanski et Thévenot, 1991). D'autres sont nés par la suite comme le régime de compassion (Corcuff, 2001), le régime d'auto-affection (Boltanski, 2004; Laoureux, 2004), le régime de familiarité et le régime d'engagement (Thévenot, 1994, 1999; Frère, 2006). Dans tous ces cas de figure, il s'agit bien de tenter de cerner une attitude fondamentale de conscience, "une façon d'être avec les autres et les objets du monde" (Boltanski et Thévenot, 1991: 35), "un registre réglant les agencements sur lesquels repose l'activité sociale", bref, un "mode d'action" (Boltanski, 1990: 66, 110).

Boltanski parle de la possibilité d'un régime d'amour *philia* qui composerait l'état d'esprit dans lequel se trouvent deux individus qui entrent en interaction en se reconnaissant des mérites réciproques (1990: 161). Le lien qui est fait entre l'amitié et l'évaluation des mérites d'une part et, d'autre part, entre l'amitié et la réciprocité, poursuit le concepteur de la sociologie des régimes d'action, rap-

proche le régime d'amitié du régime de justice car la description de la *philia*

suppose toujours en amont un principe d'équivalence, d'abord pour que les amis puissent évaluer leurs mérites réciproques, ensuite pour leur permettre de contrôler la réciprocité de leur commerce et maintenir entre eux l'égalité des échanges. Car dans l'amitié, la réciprocité ne s'exerce pas aveuglément. Elle fait l'objet d'une anticipation de la part de chacun des partenaires, qui attend de l'autre un retour équivalent à ce qu'il a lui-même apporté. (1990: 162)

D'abord inspirée d'Aristote, cette formalisation du régime de *philia* – qui conduirait les gens à développer une attitude de conscience ancrée dans la réciprocité – doit aussi beaucoup à la théorie maussienne du don contre-don. La *philia* se substituerait au *Hau* ("l'esprit du don") pour répondre à l'éternelle question que posait l'anthropologue en compulsant des études sur les Maoris:

quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donateur la rend? (Mauss, cité dans Boltanski, 1990: 214)

Boltanski rejoint en cela le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS) qui depuis un certain temps utilise également Mauss pour asseoir la critique de l'utilitarisme économique. L'intuition de ses membres est que "dans l'action sociale, certes il entre du calcul et de l'intérêt, matériel ou immatériel, mais qu'il n'y a pas que cela: il y a aussi de l'obligation, de la spontanéité, de l'amitié et de la solidarité, bref, du don". D'un côté comme de l'autre, en effet on prend au sérieux la découverte maussienne "d'une certaine universalité de ce qu'il appelait la triple obligation faite aux hommes de donner, recevoir et rendre" qui implique que le don soit inconcevable sans "une règle de réciprocité qui lui préexiste" (Caillé, 2000: 16, 17).

A ce stade, le lecteur pourrait légitimement se demander pourquoi avoir pris la peine de rappeler que, selon nous, la théorie des régimes d'action peut s'inscrire dans un système phénoménologique plus vaste, celui suggéré par Scheler en l'occurrence. Tout simplement parce qu'il semble que sa théorie de la "sympathie" apporte une dimension supplémentaire cruciale au régime de *philia*, si l'on veut comprendre ce qui se joue de commun dans la tête des personnes qui s'investissent dans des structures d'économie solidaire pourtant très différentes les unes des autres quant à leur objet. En réalité, la sympathie schelerienne complète le principe du don contre-don maussien auquel s'arrêtent les premiers éléments du régime *philia*

formalisé par Boltanski dans *L'amour et la justice comme compétences* (1990).

Dans un premier temps, il ne fait pas de doute que la *philia* (Boltanski) ou le don contre-don (Mauss) constitue une seule et même attitude de conscience non capitaliste qui vise le monde et les "autres" qui le composent, autrement que sous la modalité intentionnelle de l'intérêt ("vois quel profit tu peux tirer de moi"). Mais *philia* et don contre-don se sont avérés partiellement inopérants lorsqu'il s'est agi pour nous de trouver les concepts ad hoc pour traiter de "l'état d'esprit" précis dans lequel se trouvent les "Solidaires" lorsqu'ils agissent dans leurs associations. En effet, dans le traitement des données issues de chacune des catégories présentées dans l'introduction nous avons systématiquement buté, à un moment ou à un autre, sur une identique torsion du modèle: tout en se préservant de la "charité chrétienne" presque toujours mise à l'index, les acteurs (souvent bénévoles) ne laissaient pas toujours transparaître l'attente d'un "retour" équivalent au don apporté.

Comme le disait Mauss, le *Hau* (l'esprit du don) est chargé d'autrui:

accepter quelque chose de quelqu'un c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle [. . .]. Il y a avant tout mélange de liens spirituels entre les choses qui sont à quelques degrés de l'âme et les individus et le groupe qui se traitent à quelques degrés comme des choses. (1950: 161-3)

On comprend que l'auteur soit repris par la majorité des spécialistes des SEL pour étudier le type de témoignage que nous venons de citer. Le *Hau*, l'esprit du don, constituerait cette strate spirituelle, l'âme, qui rapproche dans notre perspective les SEL de l'économie solidaire en régime *philia*. Pour Latouche, la multilatéralité a pour principe de superposer la symbolique du don (chargé de sens) à l'échange marchand (1997: 264). Plus précisément, le fait d'en revenir à un "petit marché" convivial permet à l'échange de conserver son sens et son humanité.

Le témoignage de Régis (voir Encadré 1) est un cas d'école: l'échange dans un SEL "ça donne une émotion à l'objet . . . j'avais l'impression d'avoir gagné plus que des euros c'est impressionnant. . . . Cette calculatrice . . . me fait ressentir la personne avec qui je l'ai échangée." A l'inverse, la *philia* conditionne entièrement l'échange marchand: Régis a refusé de rendre un service à une personne "qu'il ne sentait pas". Il stigmatise la recherche de profit, l'attitude de conscience capitaliste ("elle voulait du travail sans déboursier d'euros . . . pour revendre son pavillon"). Face à des témoignages que l'on peut

## ENCADRE 1

**Régis, 54 ans, a fondé le SEL de Faubourg dans le XVII<sup>ème</sup> arrondissement de Paris. Il nous parle des échanges qu'il a l'occasion d'effectuer grâce à l'unité de monnaie qui circule dans son association (le Pigalle):** Le SEL c'est quelque chose d'étonnant, on ne se rend pas compte, c'est impressionnant. C'est plus qu'un échange entre deux personnes que, bon "j'ai payé mon truc et c'est terminé (je me suis peut-être fait rouler)". Si j'ai acheté une machine à tel prix, on n'a plus aucune relation avec la personne à qui on l'a achetée. Il n'y a même plus aucun lien. Ça donne une émotion à l'objet alors que, le même, avec des euros, l'émotion elle est dans le désir. Désir d'achat d'abord et dans une jouissance d'avoir l'objet ensuite. Et puis il faut essayer que ça ne tombe pas en panne. On revient à quelque chose qui est désagréable en. . . . Cette calculatrice par exemple (il désigne sa calculatrice, *nda*), c'est une calculatrice qui me fait ressentir la personne avec qui je l'ai échangée. Je sais tout le temps que je l'ai échangée avec Daniel. Et quand je vois Daniel, ça peut m'arriver de repenser à l'objet. [. . .] Moi, j'ai eu un cas, quand j'étais au SEL de Paname: une personne qui m'a appelé en banlieue, qui m'a très mal reçu, un jour où il pleuvait à verse, c'était très agréable [ton ironique]! Elle voulait que j'aie rafistoler sa cuisine (parce que j'offre du bricolage) où il y avait de la toile de verre pourrie, c'était noir de champignons. Il y avait de gros problèmes d'humidité mais elle voulait que je le fasse sans enlever les meubles. . . . disons que les conditions étaient extrêmement difficiles et en plus, dans la conversation, elle m'a glissé qu'elle voulait revendre son pavillon et que ça l'arrangerait de le revendre avec sa cuisine propre. Donc, pour moi, ça ne m'intéressait pas du tout parce que c'était quelqu'un avec qui je n'avais pas d'affinité, quelqu'un qui voulait du travail gratuit, c'est-à-dire pas d'euros à dépenser pour quelque chose qui était très difficile à faire (enlever de la toile de verre ce n'est vraiment pas facile) et en plus, c'était juste pour avoir plus de possibilités de vendre son pavillon. Ce n'était pas du tout dans l'orientation du SEL [. . .] Donc je lui ai dit que ce n'était pas quelque chose qui m'intéressait, c'est tout. C'est-à-dire que dans le SEL il n'y a pas d'obligation de résultat. Il n'y a pas d'obligation d'échange si l'échange ne plaît pas aux deux personnes. Mais c'est pour dire aussi qu'il y a des gens qui sont au SEL dans l'intention de se faire faire du travail au noir. Même pas payer. Ça, ça se sait. Par contre, j'ai eu l'occasion de faire de la peinture dans un appartement avec une fille qui m'a demandé (c'était à Montreuil). Elle a fait la peinture avec moi. On a fait la peinture ensemble. On a discuté pendant toute la journée. On s'est appris des choses l'un l'autre. Elle m'a invité à déjeuner à midi. Ça s'est très bien passé. Et puis, quand je suis parti le soir, je n'avais pas l'impression d'avoir gagné des euros, j'avais l'impression d'avoir gagné plus que des euros. C'était un échange. Il y avait quelque chose qui s'était passé dans cette journée qui était très agréable. Sans pour autant que j'ai gagné des euros à travailler.

supposer identiques (et parfois grâce à leur propre expérience de “Selistes”), on comprend que certains spécialistes, enthousiastes, s'intéressent à l'éventualité d'une “Selisation du monde”.<sup>10</sup>

Néanmoins, il reste une inconnue que la théorie maussienne du don contre-don ne nous semble pas solutionner. Comment en effet expliquer ce moment dans de très nombreux SEL où disparaît purement et simplement le calcul par l'unité de mesure? Régis terminera notre entretien en décrivant sa relation actuelle avec la jeune fille chez qui il est allé peindre: “à un moment on est devenu amis et on s'est rendu des services gratuitement!” Ce témoignage qui nous fut livré est loin d'être isolé. La plupart des études sur les SEL rapportent comment des échangeurs abandonnent la comptabilité et la monnaie.

C'est quand tu connais bien quelqu'un, que tu ne fais plus de bons (témoigne un Seliste du SEL de Paris dans l'enquête de Laacher [2003]). Sinon t'as vraiment l'impression que tu fais tout payer. Le café, je vais te le faire payer à tant de piafs; on ne s'en sort pas. Peut-être que c'est pas de l'argent. Les premiers échanges que j'ai faits, c'était en piafs, mais avec la personne avec qui j'échange beaucoup, au bout de quelque temps, on se baladait ensemble et on s'échangeait sans bons, on ne faisait plus de bons en piafs. Donc ce n'est plus des échanges. Ça devient des relations amicales. Pareil pour la personne qui vient dormir chez moi: deux ou trois fois on a fait des échanges avec des piafs, et puis c'est fini. D'ailleurs maintenant elle est en banlieue, elle n'est plus inscrite dans le SEL. Mais elle continue à venir dormir de temps en temps à la maison. (2003: 77)

D'identiques témoignages sont recueillis par l'équipe du centre Walras: “à la question: qu'est-ce qui vous gêne dans les SEL, un Seliste du SEL de Garrigue, salarié, répond: l'outil chéquier”. Un autre explique avoir été payé pour un service difficile rendu à une amie. “Ça a tout gâché, les francs, les grains, c'est pareil, ça gâche une partie de la relation” (Servet, 1999: 143).<sup>11</sup>

Les spécialistes ne nous semblent pas être parvenus à donner une explication à cette transition vers une recherche de “pure relation humaine”. La raison en est que la théorie du don contre-don maussien ne permet pas d'englober ce stade avancé de désintéressement.<sup>12</sup> Par contre, la théorie de la sympathie de Max Scheler permet de comprendre pourquoi il est ainsi un moment où l'on ne cherche plus à calculer des équivalences et où l'on (s')offre intégralement à autrui sans crainte d'être abusé: parce que la sympathie est purement et simplement la reconnaissance d'une identité humaine, d'un autre moi même.

La personne et le sens de ses actes ne sont conçus et compris par les autres que pour autant que nous ayons déjà acquis, grâce à la sympathie, la conviction de l'égalité entre le moi d'autrui et notre propre moi. Cette conviction constitue la base sur laquelle s'édifie l'amour de l'humanité lequel, pénétrant ensuite dans des couches de plus en plus profondes, finit par atteindre le point où commence l'être personnel de l'homme. Pour que mon amour puisse s'étendre à toutes les personnes spirituelles dont se compose l'humanité, sans en omettre aucune, il faut nécessairement que je possède déjà l'amour général de l'humanité, c'est-à-dire l'amour qui, étant fondé sur la sympathie, ne fait aucune distinction morale entre les hommes. (Scheler, 1928:155)

C'est toute une attitude de conscience intentionnelle que définit Scheler en voyant dans la sympathie le creuset de l'amour de l'humanité: “l'intuition d'une autre personne a elle aussi pour condition nécessaire l'amour spontané de l'humanité en général concentré, dans chaque cas particulier, sur telle ou telle personne donnée” (1928: 157). Dans le régime de *philia* tel que l'on cherche ici à l'approfondir, on se situe dans une “attitude de conscience intentionnelle” qui est une certaine acception de l'affection que l'on peut porter à autrui. Ce régime de la convivialité, de la douceur, de l'affect et de l'intimité a pour fondement un “amour de l'humanité” qui implique qu'un don offert à une personne est d'abord un don à l'humanité à laquelle le donneur appartient. Contrairement à la théorie du don contre-don, un rendu n'est pas exigé pour la personne qui donne par sympathie comme c'est le cas dans la *philia* “réciprocaire”.<sup>13</sup> Donner à autrui, c'est manifester son humanité et manifester de la sorte son appartenance au genre humain suffit à susciter le bien-être et le sentiment de dignité, pourrait-on dire en paraphrasant Lefort.<sup>14</sup>

Lorsque les gens sont en état d'esprit *philia* (sympathie), tout ce qu'ils recherchent est l'espèce immatérielle d'un bien-être dans le climat associatif. Il n'y a plus d'impératif de proportionnalité entre ce que les gens emmènent dans l'association et ce qu'ils en ressortent. Ils ne se mesurent pas entre eux à l'aune d'un étalon de valeur (l'argent, le piaf, etc . . .). Il y a bien l'inaptitude au calcul, ce qui inhibe l'attente d'un retour et ne permet pas de parler de dette. Il y a une insouciance issue du fait que la personne qui “donne” ne s'inquiète en rien de ce qui peut advenir de son don, étant donné qu'il est conscient de donner à quelqu'un avec qui il partage son humanité. La *philia* vécue comme amour de l'humanité (déclinée sur une personne à qui l'on “donne”) est spontanée, sincère et involontaire. Elle se manifeste dans une intentionnalité émotive et est vécue

comme dévorante et enthousiasmante. Elle est ce qui se soustrait à la mesure et à la maîtrise.

Cette forme d'attitude sympathique qui manifeste une "dignité humaine partagée" se retrouve dans toutes les formes d'économie solidaire répertoriées en début d'article. Ainsi, peut-on citer les associations de recherche-action qui souvent n'envisagent leur existence que parce que leurs membres se situent les uns à l'égard des autres dans une attitude de conscience sympathie-*philia*. Les MB<sup>2</sup> par exemple se définissent comme une association de praticiens dont les rencontres (au minimum) trimestrielles se fondent "sur une exigence commune de qualité de réflexion, d'étude et de recherche sur l'économie alternative et solidaire en partant de (leurs) pratiques respectives" (Collectif MB<sup>2</sup>, 2001: 53). Parmi eux des chercheurs, des doctorants, des directeurs d'associations d'accompagnement à la création d'entreprise *par-et-pour* les chômeurs, des coopérateurs et des personnes pratiquant l'épargne solidaire. Leurs weekends (les "WEMB") organisés autour de programmes définis à l'avance (publication d'un ouvrage, élaboration d'un jeu de société sur la coopération, organisation des interventions lors des forums sociaux européens, etc.) sont agrémentés de fêtes, de promenades, etc. Eric, le fondateur du groupe, parle de la dernière grande action (l'ouvrage sur l'économie alternative et solidaire que nous citons) menée par le groupe et qui a nécessité une accélération des week-ends à un rythme quasi mensuel (voir Encadré 2):

#### ENCADRE 2

Pour la plupart des réseaux militants, l'intimité ça fait peur. On ne parle pas de soi, on parle du monde, on dénonce, mais on ne parle pas de soi ou d'intimité. Si l'on parle d'amour ou d'intimité dans un congrès d'économie solidaire, les gens sourient. Selon moi, ils ne se rendent pas compte. Pour moi, ce n'est pas de la poésie, l'amour, c'est pour cela (en donner et en recevoir) que l'on se lève tous les matins. Ceci dit, petit à petit, il y a des endroits où l'on peut commencer à en parler. Dans les MB<sup>2</sup> même si tout le monde ne suit pas, on peut parler en termes d'amour, en termes d'affectif. J'aime parler des systèmes, des aspects économiques, mais moi, il me faut aussi mon entrée intime [. . .]. Aux MB<sup>2</sup>, on est très délire créatif, décalés, on se prend pas au sérieux et on explore toutes les voies. Ce qu'on essaie de dire c'est "il faut jouir de la vie sans se prendre au sérieux". On a un côté un peu *carpe-diem* [. . .] tu vas voir dans l'économie solidaire tu verras dans la moyenne d'âge que c'est plus les enfants de 68 que des gens comme moi qui suis de la génération d'après. Le côté anarchiste mis à part je me réapproprie tout à fait l'héritage culturel de ce moment, sans

aucun problème. Pour moi l'esprit soixante-huitard c'est pas des attardés, au contraire, c'est ce qu'il nous faut. C'est le côté *peace and love*, fraternel, ludique [. . .]. Il y a des gens qui parlent mieux que d'autres, qui ont plus de présence, qui ont plus de compétences pour animer une réunion, etc. Moi je fais plutôt partie de ces gens en avant. Après ce qui compte c'est comment on accepte et parvient à faire tourner la parole, comment arriver à faire en sorte que le collectif soit représenté par d'autres personnes et pas être toujours dans le modèle où on dit "finalement les autres sont jamais assez bons ou assez forts pour le faire aussi bien". C'est vrai évidemment que c'est beaucoup plus compliqué. Un leader charismatique qui décide pour tout le monde c'est vachement tranquille et ça arrange tout le monde! Celui qui est moins à l'aise pour parler, il est bien content d'avoir quelqu'un qui parle bien, c'est plus simple.

Les MB<sup>2</sup> incarnent fortement la sympathie-*philia*, telle qu'on la retrouve dans les SEL lorsque les échangeurs abandonnent la comptabilité: peu importe l'aspect quantitatif de l'implication d'une personne, ce qui compte c'est qu'elle apporte le bien-être général dans l'association. On ne calcule pas ce que les gens y amènent, et cela ne pose pas de problème que certains y amènent plus que d'autres ("il y a . . . qui ont plus de présence"). Parce qu'une forme d'humanité est d'emblée partagée, la seule mesure consiste dans le bien-être que les gens retirent de leur participation. Il ne s'agit pas vraiment d'un contre-don mais juste du fait que la présence dans un groupe humain, de par sa simple existence, induit du plaisir (ou du "bien") pour la personne investie comme pour le groupe.

On note une forte réflexivité dans les paroles d'Eric, apte à analyser l'attitude "sympathique" au principe de son engagement. Ce n'est pas toujours le cas et il arrive que des acteurs de l'économie solidaire regrettent que leur(s) association(s) ne soi(en)t pas apte(s) à formaliser de la sorte la nature de leur intentionnalité "non capitaliste". Par exemple François S. préside le CCSC (Comité Chrétien de Solidarité avec les Chômeurs), association oecuménique qui fédère un ensemble de structures (Secours catholique, Vie nouvelle, etc.), de champs très disparates et leur sert en quelque sorte de "centre de recherche" d'obédience chrétienne. Elle vise surtout à interpellier l'opinion sur les mutations sociales actuelles et les réponses que lui apportent les activités du type "économie solidaire", comme par exemple l'appui au développement d'activités commerciales *par et pour* les personnes sans emploi. Cette sensibilisation s'effectue par le biais d'une lettre mensuelle (adressée aux

paroisses et associations sympathisantes) et de conférences organisées partout en France (voir Encadré 3).

### ENCADRE 3

Le plus souvent les bénévoles qui se présentent ils commencent par ne pas être bien dans leur tête. Il faut prendre le temps de savoir en quoi ils vont s'enrichir *par* ce qu'ils font. Mais on a un mal de chien à faire comprendre ça car le bénévole du secours catho, c'est le mec "qui donne" et il pense que plus il donnera, plus ce sera difficile, plus il gagnera son paradis . . . non mais c'est vrai, c'est le salut par la grâce, le salut par les œuvres [ . . . ]. Je préfère, moi, parler d'une économie du "partage gratuit". C'est-à-dire me mettre toujours dans l'idée "je donne et donc je reçois", je trouve que c'est plus efficace parce que je me méfie de la gratuité, j'ai trop de militants qui (disent) "je donne mais je n'attends rien en retour", c'est pas vrai: ils attendent quelque chose en retour, à un tel point que de temps en temps ils gueulent parce qu'on ne leur dit pas merci. Ils ont envie quand même de voir le résultat. On est quand même pas très loin de l'utilitarisme. Et le résultat, c'est chez les autres et pas chez eux. Et moi je me bats pour leur dire: mais attendez, quand on donne, il faut vraiment passer du temps à savoir en quoi on reçoit, c'est-à-dire, en quoi ça nous change, ça nous fait être heureux, bref, voir en quoi c'est chez nous que cela se passe aussi. Et là, ils ont beaucoup de mal [ . . . ]. Dieu nous a confié cette terre, nous ne sommes que de passage, il y a eu des gens avant, il y en aura après, mais on a le devoir d'y faire ce qu'on doit y faire sur ce temps de passage. Mais Dieu nous a confié la terre pour que l'on en fasse le meilleur usage. Donc j'ai pas de vision immédiate en termes de résultats, je suis un maillon dans une chaîne.

Ici François ne dit pas que le contre-don doit être "attendu" mais qu'il doit être "lu" lui-même par le donneur sur son propre acte. Le simple fait de s'investir est censé déclencher un bien-être, un sentiment que les bénévoles sont encouragés à aller chercher au plus profond d'eux-mêmes. Tout est dit dans le "il faut savoir [ . . . ] en quoi [ . . . ] ça nous fait être heureux". Les MB<sup>2</sup> savent percevoir le plaisir qu'ils tirent du fait d'être ensemble dans une forme d'humanité commune, sans pour autant exiger un contre-don retour. Si l'on en croit le directeur du CCSC, ce n'est pas le cas des associations du Secours catholique. D'une certaine façon, ce dernier concède que celles-ci ne sont pas de l'économie solidaire, parce qu'elles extrapolent la *philia* dans l'attente d'un contre-don. En attendant un retour "concret" et immédiat comme un "merci" ou un signe de reconnaissance, leurs bénévoles se trompent.

Nous l'avons vu, l'attitude de conscience *philia* telle que la définit Scheler ne convoque nulle attente de retour mais plutôt la satisfaction d'agir avec ou pour un autre moi "humain". Il faut simplement repérer en quoi le fait d'être dans une association aux côtés de chômeurs fait du "bien" à l'humanité et donc, par extension, peut faire du "bien" au sujet qui s'investit ("quand on donne, il faut vraiment passer du temps à savoir en quoi on reçoit . . . [ils s'enrichissent] par ce qu'ils font"). Le sujet en état de *philia* est celui qui sait que les résultats concrets de son action ne sont pas spécialement accessibles dans un "merci" mais bien dans la reconnaissance d'un simple plaisir participatif presque hédoniste. Ainsi les MB<sup>2</sup> semblent connaître un mode intentionnel à dominante *philia* plus équilibré, car ils reconnaissent leur "bien-être personnel" dans le bien-être général auquel ils contribuent. La sympathie au sens schelérien du terme est reconnue par l'association MB<sup>2</sup>. Le déficit d'une vraie reconnaissance de cette attitude de conscience intentionnelle conduit le président du CCSC à l'auto-critique.

### 3. *Philia* et sympathie: un régime d'action sans retour. Le cas de l'épargne solidaire et du commerce équitable

De même, c'est encore un autre clivage au sein de l'économie solidaire que ce déficit est susceptible d'éclairer: celui qui divise les acteurs des "Cigales" ou des cagnottes Solidarité-Emploi, qui collectent une épargne solidaire afin de suggérer un premier appui aux personnes précarisées désireuses de lancer leur propre activité économique (qualifiées de "porteurs de projets"). Ici l'analyse en termes stricts de don contre-don, très pertinente pour traduire tout ce que ces associations ont de novateur dans le champ économique, s'avère inopérante pour décrire les causes profondes du clivage qui oppose deux catégories d'épargnants.

Un nombre croissant de services de proximité et petites entreprises doivent leur existence à un premier prêt de "Cigaliers" et à leur accompagnement spécialisé (une "Cigales" est bien au fait des nécessités économiques du territoire, des leviers politiques à actionner et des compléments financiers à solliciter auprès des banques classiques). Il est très rare de voir aboutir l'un ou l'autre de ces projets sans qu'il n'y ait eu derrière (et pendant une période rarement inférieure à trois ans) un appui moral et affectif de la part des

micro-financeurs et des espaces de soutien à l'initiative. Les spécialistes, par le truchement d'une analyse en terme de don contre-don, font apparaître la *philia* qui entoure la dynamique de l'épargne de proximité. Leur approche des "Cigales" se veut politique plus que strictement économique (Vallat, 2003: 74).

La pauvreté moderne définie par l'assistance, est caractérisée par la rupture radicale du don et du contre-don. Le pauvre est celui qui reçoit sans jamais pouvoir rendre. Cette asymétrie instaure une relation particulière qui définit négativement le pauvre dans une société orientée instrumentalement: ceux qui ne peuvent rien donner, dont on n'attend pas qu'ils donnent à l'avenir, reçoivent le statut le plus bas [ . . . ]. Un certain nombre d'initiatives, émanant le plus souvent de la société civile, se distinguent justement par leur souci de dépasser ce paradoxe. C'est notamment le cas des expériences de finance solidaire [qui] consistent à réactiver des solidarités financières de proximité afin de favoriser la création de leur propre emploi par des personnes en voie de marginalisation. (Guérin, 2000: 79)

Le crédit est le moyen d'organiser la réciprocité. Contrairement à la subvention ou à la charité, le crédit implique un remboursement. (Vallat, 2003: 75)

Jusqu'ici comme dans le cas des SEL, nous avons affaire à une parfaite expression du don contre-don qui laisse entendre que les spécialistes de la finance de proximité (ici, ceux du centre Walras) s'accordent bien avec l'imaginaire solidaire. Les "Cigaliers" ne sont pas en reste puisque, quel que soit le type de financement octroyé, le porteur de projet s'engage à rembourser le prêt. Il y a bien un retour qui intensifie la *philia* en économie. De là, les spécialistes en concluent la dimension anti-capitaliste:

Le projet politique derrière les initiatives de finance solidaire est souvent bien plus précis qu'un vague désir altruiste de lutter contre le chômage [ . . . ]. Si pour eux la lutte contre le chômage est un objectif central, il se double fréquemment d'une ambition sous-jacente qui consiste à remettre l'homme au centre de l'économie. Ce projet aux résonances polanyiennes se décline de diverses façons. Ainsi les Cigales visent à donner aux épargnants le moyen de prendre en main leur destin économique. [Ces] organismes de finance solidaire mettent en avant un projet politique alternatif basé en premier lieu sur la prise en compte de la personne. Dans un grand nombre de ces organismes, le libéralisme triomphant est clairement identifié comme l'idéologie à combattre. (Vallat, 2003: 78-9)

Le capitalisme se combattrait donc en quelque sorte par un climat de *philia* dans lequel on s'installe avec le porteur. Le suivi des "Cigales" est de l'ordre de "la réhumanisation de la relation financière". Tout s'y construit sur le soutien moral, voire psychologique. La "confiance est primordiale" (Guérin et Vallat, 1999: 101-3).

Mais certains "Cigaliers" font état de doutes à l'égard de cette analyse et selon eux c'est l'expression d'une *philia* restreinte qu'elle donne à voir. Pendant les quelques années d'accompagnement, il est vrai, les membres de la "Cigales" vont soutenir moralement le porteur de projet. Mais la *philia* ainsi concentrée sur une seule personne s'avère trop faible si ce porteur ne la met pas lui-même au principe même de son entreprise. En effet, dans le régime d'action *philia* tel que nous l'avons approfondi, il ne faut pas omettre que l'on acquiert, grâce à la sympathie, la conviction de l'égalité entre le moi d'autrui et notre propre moi. Cette conviction constitue la base sur laquelle s'édifie l'amour de l'humanité qui doit valoir aussi pour cet "autre moi" à qui la sympathie confère une identique dignité. En d'autres termes, on postule que cet autre moi doit être en mesure de se situer dans un identique régime d'action *philia*.

Pour certains porteurs de projets il ne fait pas doute que la *philia* guide leur action comme elle a guidé celle des épargnants qui les ont accompagnés et financés. La *philia* est présente non pas par simple "remboursement" (contre-don) de leurs dettes mais parce qu'ils se situent d'emblée dans l'envie de développer une activité économique qui soit aussi une forme "d'amour pour l'humanité", souvent déclinée dans l'utilité sociale. L'association Solidarité-Emploi Midi-Pyrénées (SEMP), proche dans son principe des "Cigales" (si ce n'est que ses financements sont assimilables à de véritables dons et non à des prêts), fait par exemple valoir une dimension humaine partagée entre le dernier porteur de projet financé, Matéo, et les épargnants. Certes, un climat de confiance et d'amitié fut tissé lors de l'accompagnement et du financement de sa boulangerie. Mais Matéo lui-même ne fut pas en reste car son but était surtout d'offrir aux membres de son quartier un nouveau lieu de rencontre. Un épargnant témoigne: cette boulangerie "redonne de la vie" au centre d'une cité désertée par les commerces, "où les gens ne se croisent même plus".

Matéo, grâce à un prêt a pu emprunter une plus grosse somme et construire son propre four afin de cuire et vendre son pain bio, il a le sourire [ . . . ]. On s'aperçoit qu'il s'agit plus que d'un frisson qui parcourt le corps social aujourd'hui dans la région. (Gougne, 1996: 26-7)

Or, certains épargnants solidaires regrettent que cette exigence conduisant un porteur de projet à développer une activité économique qui exprime aussi de la sympathie ou du partage d'humanité avec autrui, ne soit plus la norme dans les financements (voir Encadré 4).

## ENCADRE 4

**Dominique épargne dans une “Cigales” parisienne:** La question des interrogations qu'on a par rapport à ces outils d'accompagnement et de finances c'est lié effectivement à la nature des projets. Est-ce qu'on finance des acteurs porteurs de projets sur la seule base qu'ils ne présentent pas de garanties solvables pour les banques? Ou c'est aussi une interrogation approfondie sur la nature des projets et de quoi ces projets participent? Parce que, en gros, pour la plupart des “Cigales” aujourd'hui ce sont des projets qui s'inscrivent dans l'économie classique, des projets à caractère marchand classique, on dirait, où il n'y a pas de réflexion approfondie sur la valeur ajoutée sociale, sociétale, écologique, ou est-ce que ce sont des structures qui posent la question de la nature des projets qu'ils vont aider? [ . . . ] Nous, on va soutenir ça, en gros, les porteurs qui partagent notre envie de faire quelque chose pour les autres.

Dans *A Faire*, la revue de l'économie solidaire (aujourd'hui disparue), on pouvait voir d'autres “Cigaliers” s'interroger:

Quand bien même on contribue à éviter des drames humains, contrairement aux banques qui refusent tout risque face aux porteurs non solvables, n'est-on pas devenu de simples guichets à la création d'entreprise? [ . . . ] Peut-on, dans cette logique, un jour espérer contaminer le capitalisme? (Gasne, 1998: 3)

A titre d'exemple, on pourrait citer pour l'Ile-de-France des projets financés, comme Impulsion PME à Evry dont l'objectif est de faire une agence de publicité pour les entreprises, ou encore Positron qui vend des pièces informatiques par correspondance (sur Internet). A l'association territoriale des Cigales du Nord on recense une entreprise personnelle qui fabrique et vend aux commerces de la région une boisson gazeuse, une autre (Trans-Culture-Express) qui offre de la formation payante, de l'expertise, et du conseil en matière linguistique (traductions, mais pour l'essentiel aide et formation au français des étrangers, étudiants, ingénieurs, cadres d'entreprises ou d'administration).

Les “Cigales” se penchent de moins en moins sur la nature des projets accompagnés, ce qui les empêche d'être une véritable alternative au libéralisme comme les y exhortent les spécialistes. Certes, l'encadrement est quasi-familial et le climat convivial. Néanmoins, ne pas se demander si un porteur de projet est ou non susceptible de se situer dans le régime d'action qui pourrait le conduire à développer lui-même dans son activité économique une attention accrue pour “l'humanité en entier” revient à accepter qu'il puisse

se situer dans un régime d'action ou une attitude de conscience exclusivement “capitaliste”, au sens large de Scheler.

Voici donc qu'une brèche s'ouvre dans l'Eden alternatif des “Cigales” et que les spécialistes, reliant le don contre-don à la seule *philia* des “Cigaliers” épargnants, ne peuvent pas voir. Beaucoup de “Cigaliers” s'avèreraient, désormais, selon certains de leurs pairs, incapables de basculer dans un état d'esprit autre que “capitaliste” (tout ce qui importe dans un projet est que son porteur puisse en “tirer du profit”). Du moins, ceux qui acceptent de financer des projets ne se rapprochant pas, peu ou prou du retissage de lien social (tels la boulangerie “bio” de Matéo).

Enfin, c'est au sein du commerce équitable qu'un dernier clivage entre acteurs peut être mis en lumière, si l'on tient pour effectif qu'un certain nombre d'entre eux, contrairement à d'autres, s'installent fermement dans un régime de *philia*. Actuellement, la plupart des analyses du commerce équitable se réjouissent de la croissance des parts de marché de ses produits. Compte tenu de l'envergure prise par le mouvement,

une réflexion s'est enclenchée sur la nécessité d'élargir autant que possible la distribution des produits du commerce équitable et de les mettre à la disposition de tous les consommateurs – du militant au simple citoyen – par le biais de la grande distribution. (explique par exemple Bucolo [2003: 111])

Cette valorisation des circuits de grande distribution comme nouveaux dispositifs de distribution des produits équitables autres que les magasins spécialisés intègre tout à fait la ligne commerciale de l'association de labélisation Max Havelaar.

Dans le livre qu'ils consacrent à l'histoire de leur initiative, les fondateurs de cette association (créée en Hollande en 1988) notent qu'ils insistent depuis toujours sur “l'importance de la collaboration avec les supermarchés” (Roozen et Van der Hoff, 2001: 113). En termes de parts de marché, le premier enjeu fut que les enseignes de la grande distribution disposent dans leurs rayons de café “équitable”. Ce sera le cas à partir de 1997 pour Auchan et Monoprix, d'abord, pour Carrefour ensuite (après de premiers refus de la part de chacune de ces grandes surfaces). La conclusion commerciale des fondateurs du label se laisse deviner: en janvier 2002, la notoriété du label atteint 9 pour cent et celle du commerce équitable s'approcherait des 24 pour cent, en trois ans les ventes de café ont été multipliées par huit pour atteindre 0,6 pour cent de parts de marché. Cette escalade s'explique aussi par le rôle déterminant de Carrefour qui produira un café équitable à sa marque avec, dit-on, des conditions justes et

les critères du commerce équitable. Voici qui en fait le précurseur d'une pratique nouvelle des entreprises. Et son attitude, postulent les fondateurs de Max Havelaar, va probablement faire école.

Mais tous les acteurs n'intègrent pas cette attitude de conscience souvent jugée typiquement "capitaliste". Une partie des acteurs de la distribution spécialisée comme la fédération "Artisans du Monde" (AdM) et de détaillants tout à fait autonomes (nous retiendrons l'exemple d'"Epices" à Toulouse) se montrent très critiques (voir Encadré 5).

#### ENCADRE 5

**Arturo, animateur du secrétariat général de la fédération "Artisans du Monde"**: Sur la politique de M. Havelaar, Artisans du Monde est plutôt récalcitrant. Max Havelaar (Fair Trade et les autres organismes qui gèrent les labels au niveau européen)<sup>15</sup> disent "il faut aller là où est le consommateur pour pouvoir élargir les marchés pour les produits du Sud". Nous, [à AdM], nous disons: "il faut construire des mouvements sociaux forts pour changer la donne et il faut rapprocher les producteurs des consommateurs, au Sud comme au Nord et dans la relation Nord-Sud". Quand on passe par la grande distribution, on ne fait pas ça. On passe par un intermédiaire qui occulte toute la richesse de la relation entre production et consommation et qui transforme ça en une simple question de pouvoir d'achat et de rapport qualité-prix. Ce qui est déshumaniser un acte d'échange qui, dans un magasin, peut être socialement porteur. [ . . . ] En grande surface, on réduit le message parce qu'il faut le dire en deux mots et on tend à tranquilliser la conscience du consommateur par un acte d'achat ponctuel. Donc, y compris sur le point d'une sensibilisation du consommateur, c'est très limité.

**Laurent C. a ouvert à Marseille avec deux amis le magasin "Epices" sous forme associative**: La grande distribution, on n'a rien à faire là-dedans. Il n'y a vraiment aucun respect là-dedans. Le commerce équitable qu'est-ce qu'il vient faire ici? Il vient vraiment racheter une image à la grande distribution. [ . . . ] Le commerce équitable c'est quelque chose qui ré-humanise les échanges. On est en relation le plus directement avec le producteur et ici, avec les gens (on discute, on va dans les écoles, on sensibilise). Là-bas (il parle du Maroc, *nda*), on connaît nos produits, on a tissé des liens forts avec les gens. On fait les choses à taille humaine. Mac Do c'est pas ça (il fait référence à l'expérience de Max Havelaar Suisse dont les produits se vendent dans les restaurants fast-food de la chaîne, *nda*). Ils vont distribuer 9 produits du commerce équitable dans 140 boutiques (restaurants, *nda*) et ils vont déboiser je sais pas quelle surface de terre pour faire paître les animaux. "Pour faire paître", je suis bien gentil! Pour élever des animaux, les engraisser, exploiter leur personnel également, au royaume de la malbouffe et cie.

Par rapport aux producteurs, Arturo, d'AdM, se situe dans un régime d'action *philia*. Il lui importe qu'un lien entre vendeur et acheteur puisse s'instaurer lors de l'acte d'achat afin que le premier puisse parler longuement de l'objet vendu et faire ainsi transiter l'humanité du producteur. En grande surface, l'acheteur procède à un acte d'achat ponctuel et personne n'est là pour susciter la création d'une atmosphère conviviale de discussion où les objets vendus deviennent le prétexte de lien social entre deux personnes. Non seulement le cortège de grandes surfaces auquel a recours Max Havelaar extrait les produits de l'atmosphère *philia* du petit magasin mais en plus, il les installe dans des rayons froids et impersonnels où les liens entre vendeurs et acheteurs sont impossibles. On se retrouve avec un simple objet marchand dans des espaces déshumanisés.

Pour les petits magasins de distribution, il convient d'évacuer un maximum d'intermédiaires afin de pouvoir sensibiliser le consommateur. Les vendeurs doivent être au fait des produits vendus, des "intimes" de leurs conditions de production, des vecteurs d'humanité depuis le producteur. Idéalement, ils effectuent des voyages sur le terrain. Les objets se défonctionnalisent entre leurs mains et dans leurs explications. Ils marquent leur expertise acquise dans un processus de familiarisation de ces choses qui leur sont proches. Le magasin devient l'espace clos d'où émerge le sens: "que l'objet puisse être sans valeur mais animé tient à son ancrage dans un espace familial d'origine où personnes et choses s'associent dans une famille comme dans une maison" (Thévenot, 1994: 98).<sup>16</sup> En vendant un objet, le fondateur d'"Epices" ou le bénévole d'un magasin "Artisans du Monde" donne un objet animé de l'âme de cette grande famille qui rassemble quelques artisans et quelques vendeurs "travaillant ensemble depuis longtemps sous le toit d'une même boutique" (Darras, 1993: 65). Dans ces magasins, les vendeurs sont aussi ceux qui se déplacent au Sud et assurent le contact avec les producteurs. Les magasins "Artisans du Monde" ne sont pas en permanence dans une attitude *philia* car leurs bénévoles ont moins de contacts directs avec les producteurs du Sud que les membres d'"Epices". Mais tout est fait pour que celle-ci soit dominante: ils disposent d'un grand nombre d'informations sur les objets et la fédération organise souvent des rencontres avec les producteurs. Ici encore, peu importe que ces derniers soient ou non en mesure de "retourner" l'équivalent en production du temps passé par les bénévoles en magasin. Ne rien attendre d'autre que la convivialité humaine vécue dans l'association est une attitude qui se suffit à elle-même.

En revanche, “attendre” que la grande distribution adapte son comportement commercial est insupportable et inutile puisque sa taille l’empêche purement et simplement de pouvoir un jour installer un climat de confiance “d’homme à homme” avec ses producteurs. Leur relation sera toujours polluée par un grand nombre d’intermédiaires (fournisseurs, démarcheurs, grossistes), et par une main-d’œuvre massive au Sud. En définitive, ses justifications sont vaines car sa grosseur commerciale a rendu la grande distribution inaccessible à toute forme d’économie sous sympathie. Une logique d’action axée sur la rencontre d’autrui et la connaissance “en personne” du producteur, ne peut être adoptée par les enseignes de la grande distribution.

#### **Conclusion: une infinité de modalités intentionnelles pour une infinité de régimes d’action?**

Arrive ainsi le temps de dresser un synopsis des acquis et des difficultés nouvelles que révèle la démarche qui fut la nôtre tout au long de ces quelques pages.

A cette occasion, nous espérons tout d’abord être parvenus à installer un tableau convainquant de ce qu’autorise, avec Scheler, l’analyse phénoménologique en sociologie. D’une part, il semble acquis que la théorie de “l’intentionnalité” ouvre un champ de recherche original pour les sciences sociales. Saisie au cœur de l’attitude naturelle des acteurs, elle rend possible une diversification des représentations sociales du monde. Ceci renvoie le sociologue non pas à un être X qui introduirait de manière arbitraire dans les situations quotidiennement vécues par les acteurs des ressources analytiques illégitimes qui leur sont extérieures (comme on le dénonce en ethnométhodologie), mais à sa juste place d’acteur dont l’attitude de conscience (relativement) naturelle sera celle de l’observation objective.

D’autre part, il semble également acquis que la phénoménologie s’avère constituer un outil puissant pour mettre en exergue toute la pertinence de l’alternative au capitalisme que constituent les différents types d’économie solidaire, lesquels n’ont jusqu’à présent pas encore trouvé d’expression commune. Plutôt que de voir les personnes comme sources potentielles de profit, les solidaires “en général” se situent dans une attitude de conscience qui les visent intentionnellement sous la modalité de l’affect. Ce faisant, ils leurs

reconnaissent une identique humanité et les conçoivent comme sources potentielles de *philia*. Comme elle le fut déjà à l’époque de Sartre, de Merleau-Ponty, de Castoriadis ou de Lefort, la phénoménologie peut devenir un outil de lutte efficace contre la morale du pur libéralisme économique (contre “l’économicisation” des esprits, dirait Latouche [2001: 132]). Mais devenue “sociologique”, elle se nourrit en plus de toute la robustesse que concède le travail de terrain et qui faisait défaut dans les analyses de tous ces philosophes (quelle erreur Sartre n’a-t-il pas commis dans son soutien inconditionnel à l’URSS?). Inversement, elle voudrait elle-même rétrocéder cette robustesse au terrain qui la lui a insufflée: si les “Solidaires” eux-mêmes pouvaient ainsi trouver dans ce régime de *philia* un indice de leurs points communs – et cesser par là même un certain nombre de querelles qui les divisent inopinément (Frère, 2006a: 397–604) – ce serait alors plus qu’encourageant.

Néanmoins, deux questions se posent avec insistance à l’issue de ce trajet à travers la phénoménologie de Max Scheler et les associations d’économie solidaire.

La mise en évidence de la sympathie-*philia* comme modélisation d’un nouveau rapport au monde participe de manière assez naturelle au récent débat sur “la nature de la richesse, et de sa circulation” (Viveret, 2003: 194). Dans un rapport commandité par le (feu) secrétariat d’Etat à l’économie solidaire, Viveret tente de faire la lumière sur la possibilité de mesurer toutes les formes de “richesses” qui ne sont pas quantifiables par une simple unité monétaire. Comment mesurer le bien-être d’un individu? L’ampleur de ses liens sociaux? Poursuivre le travail ici ébauché implique prioritairement de résoudre ce paradoxe que pose cet ancien référendaire à la Cour des comptes de façon tout à fait adéquate: comment mesurer ce qui, selon toute vraisemblance, se soustrait à la mesure (cf. l’abandon de monnaie dans les SEL)?

D’autre part nous l’avons vu, Scheler, en bon phénoménologue, insiste à l’origine sur la relativité socio-historique du capitalisme. Il s’agit d’une simple modalité de la conscience qui trouve “sa source dans l’être humain occidental tout entier”, disait-il. La morale de la sympathie qu’il suggère à titre de perception du monde “alternative” permet de mettre en forme de manière assez nuancée les représentations que les acteurs se font de leur action dans le champ solidaire. En revanche, et en toute logique, cette suggestion devrait elle-même tomber sous le joug du relativisme phénoménologique des “visées intentionnelles”. La sympathie trouve d’abord à

s'exprimer dans le socialisme chrétien et "le socialisme chrétien souligne souvent Scheler, est simplement une possibilité, toute *attitude de conscience* étant seulement possibilité et rien d'autre" (Frings, 1988: 359). Laïcisée dans la phase sociologique de sa pensée, la sympathie devient un mode de socialisation pertinent et reste une attitude de conscience alternative. Mais il en existe probablement une infinité d'autres susceptibles d'advenir.

Scheler fait mine de laisser la possibilité de poser tous les regards possibles sur le monde qui ne soient pas celui de l'utilitarisme marchand. Mais en réalité, cette attitude de conscience "sympathique" restera la seule dont il traitera et, si l'on en croit la métaphysique des valeurs du *Formalisme en éthique* (1955), Scheler absolutise même cette visée intentionnelle jusqu'à faire de "l'amour" l'aboutissement ultime de la sympathie et la seule attitude de conscience réellement authentique.<sup>17</sup> Alors qu'une partie de son œuvre parvient à déconstruire l'idée kantienne et husserlienne d'un ego transcendantal tout à fait homogène, une autre partie avance l'hypothèse d'une personne absolue capable de s'adonner exclusivement à la sympathie (1955: 476-582). Cette dernière, c'est avéré, pousse les acteurs à vouloir engager leur temps libre dans la promotion d'une "autre économie". En posant la question de l'affectivité dans le lien social associatif, elle nourrit la réflexion à propos des instruments de mesure autres que ceux du marché. Mais ce regard alternatif sur le monde et sur l'échange économique ne doit évidemment pas rester exclusif. En se concentrant sur la sympathie, Scheler referme lui-même les portes ouvertes par sa critique de l'homo capitalisticus.

A première vue donc, tout porte à croire qu'il faut poursuivre à partir du système des régimes d'action la typologie annoncée grâce à sa phénoménologie. Parmi eux, nous l'évoquons, de premières intuitions semblent indiquer à partir des données que l'engagement militant, la professionnalisation du milieu associatif et surtout la volonté presque forcenée de développer une micro-économie locale, constituent de premières pistes pour d'autres "attitudes de conscience". Mais se pose alors l'inextricable problème de savoir s'il faut vraiment les développer. Car le faire revient à renouer avec l'éternelle question que se pose la sociologie pragmatique: celle de la relativité des régimes ou de leur prolifération. Jusqu'à quel point peut-on développer librement des régimes? A force de construire des grilles de lecture chaque fois directement inspirées de son propre terrain, ne risque-t-on pas d'inventer autant de régimes qu'il existe de situations et donc de noyer la sociologie pragmatique

(et phénoménologique) dans ce qui fait sa richesse, à savoir sa conception pluraliste du monde social et des modèles d'analyse susceptibles d'en rendre compte? En définitive, à chaque nouveau régime développé, le système pragmatique ne perd-t-il pas un peu de sa force heuristique?

Tels sont les paradoxes épistémologiques qu'il faudra résoudre avant de retourner sur le terrain de l'économie solidaire, si l'on veut éviter d'y dénicher encore une infinité de régimes "possibles", comme aurait dit Leibniz.

*Bruno Frère*, après des études de philosophie (Université de Liège, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne) et de sciences sociales (Université de Liège, Université Libre de Bruxelles), vient de soutenir une thèse de doctorat sur l'économie solidaire française en co-tutelle (Université de Liège-Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris). Actuellement Chargé de recherche du Fonds National de la Recherche Scientifique (Belgique), il réalise ses travaux entre le service de sociologie des identités contemporaines de l'Université de Liège, le Groupe de Sociologie Politique et Morale de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris et le service de philosophie des sciences sociales de l'Université de Cambridge. Ses travaux portent principalement sur l'organisation européenne de l'économie solidaire dans sa tradition libertaire ainsi que sur l'histoire et l'épistémologie des "nouvelles sociologies", principalement phénoménologique, pragmatique, politique et morale. *Adresse de l'auteur*: Institut des Sciences Humaines et Sociales, Université de Liège, Bd du Rectorat 7, Bât B 31, 4000 Liège, Belgique. [email: bfrere@ulg.ac.be]

## Notes

1. Club d'investisseurs pour une gestion alternative et locale de l'épargne solidaire.
2. On se référera par exemple aux nombreux ouvrages publiés depuis 10 ans dans la collection *Sociologie Economique* des éditions Desclée de Brouwer, à la revue du Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS), à la *Revue des Etudes, Coopératives, Mutuellistes et Associatives* (RECMA), ou encore, pour le grand public, aux numéros spéciaux de revues comme *Territoires, Economie et Humanisme, Culture en Mouvement*, etc.
3. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1955). Nous citons dans cette traduction.
4. Kant, 1980: 140-1. Assumer la critique de Kant n'est pas chose aisée à l'époque car, comme le note de Gandillac peu de temps après avoir traduit *Le Formalisme en éthique*, la pensée de Kant était encore "prédominante dans bon nombre d'universités allemandes" (1957: 217). Il n'y a, selon Scheler, aucune constance des principes de la raison, lesquels varient en réalité dans l'espace et le temps. Le rôle de la sociologie est alors de saisir le pluralisme des groupes, des formes de sociétés et de leurs configurations cognitives respectives. C'est eux qui vont, en effet, engendrer entièrement l'esprit individuel et non pas simplement le "déterminer" (comme si celui-ci

existait à l'état de table rase, vierge, sur laquelle les expériences viendraient s'imprimer, comme le pense Hume). L'esprit individuel est soumis à une transformation continuelle et ne correspond à aucun moment à une intelligence déjà formée. Comme le fera Piaget en psychologie génétique (1970: 80), Scheler avance que les catégories de la connaissance ne sont pas transcendantales, mais relatives et évolutives. A sa différence, il accordera davantage d'attention aux conditions sociales de leurs avènements. Il rejoint en cela Durkheim qui, c'est bien connu, s'était déjà employé à démontrer que ces formes "que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement [...] sont nées dans la religion et de la religion [...] et sont dès lors des choses sociales, des produits de la pensée collective (1925: 12, 13). Cependant, Scheler ne citait guère Durkheim, "le positiviste", et lui préférait largement Lévy-Bruhl (1993: 95, n). Et pour cause. C'est probablement cet ethnologue qui est allé le plus loin dans la déconstruction du sujet kantien en démontrant que la catégorie de l'identité subjective se trouve infirmée par l'étude de sociétés au sein desquelles les individus ne distinguent pas l'espèce humaine d'autres espèces (voir Lévy-Bruhl, 1928: 76–83, 1933: 85–93, 142–8, 510–17). Les Trumais du nord du Brésil se qualifient d'animaux aquatiques là où leurs voisins Bororós se vantent d'être des Araras (perroquets). Le référent social identitaire "homme" n'existe pas et la catégorie de la non-contradiction est infirmée par l'absence du clivage homme/animal (1928: 36 sq.).

5.

A mindset [or frame of mind] is an attitude of consciousness "how" things appear in the human milieu. Depending on the nature of a specific attitude of consciousness, things around us appear in a specific light. But most of the time we are not aware of this or that attitude of consciousness and we presuppose that the way things are appearing amounts to their objective reality. Let us first look at mindsets of the past. A theophanic mindset dominated the age of mythology according to which earthly things and events bespoke the divine. The celestial bodies, the seasons, animals, mountains and oceans appeared according to a mindset that attributed their existence to the divine. By contrast in our time it is difficult for a capitalist to imagine for example, the fury of Zeus manifest in a thunderbolt. In the capitalist mindset, things and entities of the world are experienced under aspects of profitability, capitalization and usefulness that pervade our technological civilization.

6. Nous reprendrons sous ce terme les notions allemandes de *kapitalistische Geist*, *kapitalistische Einstellung* et *kapitalistische Bewusstseinsstellung* que Scheler emploie indistinctement.

7.

In such a mindset where everything, even human beings themselves, is automatically assessed according to its quantity of accumulated successes achieved on the social battle field of competition, we are confronted with a rampant, rapacious disposition that underlies such an area, and not merely with political capitalism alone. (Here, we can see that) the mindset of capitalism is distinguished from political and economic socialism and capitalism. This distinction is rendered henceforth by capitalizing the mindset under discussion.

8. Violence, justice, pouvoir et amour sont bel et bien des manières de viser un objet du monde intentionnellement comme l'était le fait de souhaiter, de se réjouir (etc.) de ce même objet dans les exemples que nous avons pris avec Husserl.

9. Une autre définition du régime d'action est donnée par Thévenot dans son article sur le régime d'engagement:

chaque régime est spécifié par une façon de traiter les êtres humains, mais aussi de saisir la réalité avec laquelle l'action doit compter. Cette réalité ne se limite donc pas à la chose sociale de croyances partagées, mais intègre l'équipement marchand, technique, sémiotique ou autre, des agissements en société. (1999: 75–6)

10. Nous reprenons l'expression à Blanc (2000: 256).

11. Plassart témoigne en ces termes de son expérience au sein du SEL de Garrigue (Toulouse):

Il y a dans certains échanges plus que du troc à plusieurs, plus qu'un échange monétaire rénové, quelque chose de l'ordre d'un mouvement vers l'autre – d'un mouvement de l'âme? – qui échappe à la raison. On le fait parce qu'on le "ressent" et non uniquement par calcul crédit-débit. Preuve en est qu'une fois que des personnes ont fait largement connaissance grâce aux SEL, elles n'éprouvent plus le besoin de signer des bons d'échanges, tout devient cadeau. (1997: 340)

12. Il ne faut pas oublier que le don décrit par Mauss est de surcroît vecteur de toute une symbolique du pouvoir ("donner pour manifester sa richesse et sa supériorité"):

Le motif de ces dons et de ces consommations forcées n'est à aucun degré, surtout dans les sociétés à Potlach, désintéressé. Entre chefs et vassaux, entre vassaux et tenants, par ces dons, c'est la hiérarchie qui s'établit. Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, magister; accepter sans rendre, ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas (minister). Le rituel magique du Kula appelé mwasila est plein de formules et de symboles qui démontrent que le futur contractant recherche avant tout ce profit: la supériorité sociale, et on pourrait même dire brutale. (1950: 270)

Par ces mots, Mauss se réfère au rituel lui-même: "après avoir amené son présent, le donateur s'excuse de ne donner que ses restes et jette au pied du rival et partenaire la chose donnée" (voir 1950: 177 sq.).

Etre le plus beau, le plus chanceux, le plus fort et le plus riche, voilà ce qu'on cherche et comment on l'obtient. Plus tard, le chef confirme son mana en redistribuant à ses vassaux ce qu'il vient de recevoir; il maintient son rang parmi les chefs en rendant bracelet contre collier, hospitalité contre visite, et ainsi de suite. . . . Dans ce cas la richesse est, de tout point de vue, autant un moyen qu'une chose d'utilité. Dans le Potlatch, on prouve sa fortune en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant à l'ombre de son nom. (1950: 206), etc.

13. A cette enseigne, il faut bien voir que la morale de la sympathie schelérienne n'est pas spécifiquement chrétienne car elle se maintient dans son œuvre même après

que le philosophe et sociologue ait définitivement fait une croix sur la dimension religieuse qui caractérisait ses premiers textes. Dans la seconde phase de sa pensée (fraîchement laïcisée) durant laquelle Scheler parachève *Nature et forme de la sympathie* (1928) tout se passe comme s'il faisait même directement signe à la définition de la sympathie de Proudhon (dont on connaît l'animosité à l'égard de la religion en général et au catholicisme en particulier). Selon le penseur libertaire, la justice accomplie se confond avec cette espèce de sociabilité propre à l'homme que les Latins nomment *humanitas* et que l'on retrouve sous forme de sympathie sociale (ou équité).

L'*humanitas*, c'est le respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelques personnes [ . . . ]. Elle relève donc à la fois d'une idée, d'une équation, le rapport d'égalité, qui exige de donner et de rendre la justice, c'est-à-dire de se reconnaître mutuellement le respect, et d'un sentiment impérieux, d'une capacité d'enthousiasme, d'une puissance de l'âme. Ce sentiment, le sentiment de la dignité personnelle, nous le ressentons d'abord en nous. Puis, devant nos semblables (au sein d'une même communauté), ce sentiment se généralise pour devenir le sentiment de la dignité humaine [ . . . ]. S'il y a aussi souvent opposition entre les intérêts des hommes, il y a toujours entre eux communauté de dignité. Cette faculté du moi individuel à sentir sa dignité en autrui constitue une forme a priori de la raison pratique. (Chanial, 2001: 180-1)

14. Lefort parle du don sans réduire le social à un univers calculable par des règles. Pour lui, le don est l'acte par lequel un sujet conquiert sa subjectivité en manifestant qu'il n'est pas ce qu'il donne. Le don est l'acte par lequel l'homme se révèle pour l'homme et par l'homme. Le don est à la fois l'établissement de la différence et la découverte de la similitude. L'idée que le don doit être retourné signifie qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi. Et ce geste en retour me confirme la vérité de mon propre geste, c'est-à-dire, ma subjectivité. On ne donne pas pour recevoir mais pour que l'autre donne. Ce que ne voyaient pas les autres commentateurs, capables d'expliquer le retour mais pas le premier don (cité par Boltanski, 1990: 216).

15. Les trois principaux labels (Max Havelaar, Fair Trade et Transfair) se regroupent dans FLO (*Fairtrade Labelling Organization*) pour définir des critères communs et unifier leurs contrôles (voir, pour une approche synthétique, Humberst, 1998).

16.

La *res* n'a pas dû être, à l'origine, "l'objet simple et passif de transaction" qu'elle est devenue parce que toujours marquée du sceau, à la marque de propriété, de la famille. [ . . . ] La "propriation" se déploie dans la proximité, la maison, l'habitation, le voisinage, le pays. (1994: 101)

17. Avant de se faire sociologue, Scheler procédait encore à une hiérarchisation des valeurs et des attitudes de conscience qui y donnent accès. Au plus bas degré de cette hiérarchie se situent des valeurs telles que l'utile. Pour chaque culture "il existe une perception-affective originelle qui est une visée intentionnelle" de ces valeurs les plus basses (Scheler, 1955: 298). Ainsi, on l'aura compris, la société moderne (contrairement à d'autres sociétés) s'est concentrée sur l'attitude de conscience qui vise ces valeurs inférieures. Capitalisme et socialisme ne sont que les formes idéologiques d'une société qui privilégie l'attitude de conscience de l'*homo capitalisticus*. "Ils [le capitalisme et le socialisme] ont en commun de privilégier la

valeur de l'utile qu'ils associent, chacun, à des visées politiques très différentes" (Frings, 1988: 364).

## Références

- Bégout, B. (2005) *La découverte du quotidien*. Paris: Allia.
- Blanc, J. (2000) *Les monnaies parallèles, unité et diversité du fait monétaire*. Paris: L'Harmattan.
- Boltanski, L. (1990) *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Métailié.
- Boltanski, L. (2004) *La condition fatale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, L. et Thévenot, L. (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Bucolo, E. (2003) "Le commerce équitable", *Economie Solidaire et Démocratie, Hermès* 36: 109-18.
- Caillé, A. (2000) *Anthropologie du don, le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Chanial, P. (2001) *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*. Paris: MAUSS – La Découverte.
- Collectif MB<sup>2</sup> (2001) *Pour une économie alternative et solidaire*. Paris: L'Harmattan.
- Corcuff, P. (2001) "Une sociologie de ressources phénoménologiques: un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie", in J. Benoist et B. Karsenti (eds) *Phénoménologie et sociologie*, pp. 105-26. Paris: Presses Universitaires de France.
- Darras, I. (1993) "Andines: de Montmartre à l'Amérique du Sud", in C. Borel, P. Perceq, B. Verfaillie et R. Verley (eds) *Le capital risque au défi de la solidarité*, pp. 64-8. Paris: Fondation pour le progrès de l'homme.
- de Gandillac, M. (1957) "L'usage schelerien du langage phénoménologique dans *Le Formalisme*", *Archivio di filosofia*: 217-28.
- Durkheim, E. (1925) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan. (Orig. pub. 1912.)
- Frère, B. (2004) "Phénoménologie et personnalisme", *Archives de Philosophie* 67 (cahier III): 445-64.
- Frère, B. (2006a) "L'économie solidaire à l'épreuve de la pratique. Contribution à une grammaire sociologique des dispositifs argumentaires". Thèse de doctorat de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris) et de l'Université de Liège.
- Frère, B. (2006b) "Scheler critique de Husserl", *Philosophie* 91: 80-105.
- Frings, M. S. (1988) "La fondation historico-philosophique du capitalisme selon Max Scheler", tr. H. Leroux, *Cahiers Internationaux de Sociologie* LXXXV (juillet-décembre): 353-64.
- Frings, M. S. (1997) *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Gasne, J. (1998) "La vie de la Cigales l'Eglantine par son gérant", *A Faire* 49: 3.
- Gougne, G. (1996) "Chômeurs sachant créer, ça existe", *Territoires* 368: 26-7.
- Guérin, I. (2000) "La finance solidaire en France: coupler intermédiation financière et intermédiation sociale", *Revue des Etudes, Coopératives, Mutuellistes et Associatives* 277: 79-93.

- Guérin, I. et Vallat, D. (1999) "Exclusion et finance solidaire: l'expérience française", *Economie et Solidarité* 30(1): 95–110.
- Humbertset, S. (1998) "Les principaux acteurs au Nord du commerce équitable, importateurs, magasins, labels", in R. Solagral (ed.) *Pour un commerce équitable*, pp. 27–30. Paris: Charles Léopold Mayer.
- Husserl, E. (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen I)*, tr. P. Ricoeur. Paris: Gallimard. (Orig. pub. 1913.)
- Husserl, E. (1994) *Méditations cartésiennes*, tr. M. de Launay. Paris: Presses Universitaires de France. (Orig. pub. 1949.)
- Kant, E. (1980) *Critique de la raison pure*, tr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty. Paris: Gallimard.
- Laacher, S. (2003) *Les SEL, une utopie anticapitaliste en pratique*. Paris: La Dispute.
- Laoureux, S. (2004) "Vers un régime de l'auto-affection? Remarques sur la possibilité de formaliser un régime de passivité", *Recherches Sociologiques* 35(2): 155–66.
- Latouche, S. (1997) "La monnaie au secours du social ou le social au secours de la monnaie: les SEL et l'informel", *Comment peut-on être anticapitaliste? Revue du MAUSS* 9: 260–71.
- Latouche, S. (2001) *La déraison de la raison économique*. Paris: Albin Michel.
- Laville, J.-L., ed. (1994) *L'économie solidaire, une perspective internationale*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Laville, J.-L. (1999) *Une troisième voie pour le travail*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Leonardy, H. (1981) "La dernière philosophie de Max Scheler", *Revue Philosophique de Louvain* 79(43): 367–90.
- Leonardy, H. (1984) "La philosophie de Max Scheler, un essai de présentification", *Bibliothèque Philosophique de Louvain, Etudes d'Anthropologie Philosophique* 30: 184–206.
- Lévy-Bruhl, L. (1928) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan. (Orig. pub. 1910.)
- Lévy-Bruhl, L. (1933) *La mentalité primitive*. Paris: Alcan. (Orig. pub. 1922.)
- Mauss, M. (1950) "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in M. Mauss *Sociologie et anthropologie*, pp. 143–279. Paris: Presses Universitaires de France. (Orig. pub. 1923–4.)
- Méda, D. (1999) *Qu'est-ce que la richesse?* Paris: Flammarion.
- Piaget, J. (1970) *Psychologie et épistémologie: pour une théorie de la connaissance*. Paris: Denoël. (Orig. pub. 1947.)
- Plassart, F. (1997) *Le temps choisi, un nouvel art de vivre pour partager le travail autrement*. Paris: Charles Léopold Mayer.
- Polanyi, K. (1983) *La grande transformation*. Paris: Gallimard. (Orig. pub. 1944.)
- Roozen, N. et Van der Hoff, F. (2001) *L'aventure du commerce équitable, une alternative à la mondialisation par les fondateurs de Max Havelaar*, tr. M. Cohendy. Paris: J.-C. Lattès.
- Roustang, G. (2002) *Démocratie: le risque du marché*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Scheler, M. (1928) *Nature et forme de la sympathie*, tr. M. Lefebvre. Paris: Payot. (Orig. pub. 1913.)
- Scheler, M. (1955) *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, tr. de Gandillac. Paris: Gallimard. (Orig. pub. 1916.)
- Scheler, M. (1982) "Christian Socialism as Anti-Capitalism", in M. Scheler *Politisch Pädagogische Schriften, Gesammelte Werke*, Band IV, pp. 615–75, éd. M. S. Frings. Bern: Francke Verlag. (Orig. pub. 1916.)

- Scheler, M. (1993) *Problèmes de sociologie de la connaissance*, tr. S. Mesure. Paris: Presses Universitaires de France. (Orig. pub. 1926.)
- Servet, J.-M., ed. (1999) *Une économie sans argent, les Systèmes d'Echange local*. Paris: Seuil.
- Thévenot, L. (1994) "Le régime de familiarité. Des choses en personnes", *Genèses, Sciences Sociales et Histoire* 17: 72–101.
- Thévenot, L. (1999) "Faire entendre une voix. Régimes d'engagement dans les mouvements sociaux", *Mouvements* 3: 73–82.
- Vallat, D. (2003) "Finances solidaires: quelle dimension politique?", *Economie Solidaire et Démocratie, Hermes* 36: 73–82.
- Viveret, P. (2003) *Reconsidérons la richesse*. Paris: Editions de l'Aube.