

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI

Le don : de la critique de l'utilitarisme à une éthique normative

Mémoire présenté

dans le cadre du programme de maîtrise en éthique

en vue de l'obtention du grade de maître ès arts

PAR

© JEAN-SÉBASTIEN BOURNIVAL

Janvier 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

Composition du jury :

Dany Rondeau, présidente du jury, Université du Québec à Rimouski

Bernard Gagnon, directeur de recherche, Université du Québec à Rimouski

Alison Marchildon, examinatrice externe, Université de Sherbrooke

Dépôt initial le 9 septembre 2013

Dépôt final le 6 janvier 2014

RÉSUMÉ

En tant que doctrine éthique normative, l'utilitarisme classique vise le bonheur du plus grand nombre. Dans sa version simplifiée, l'utilitarisme se fait l'outil d'une instrumentalisation généralisée qui touche le cœur du lien social et soulève par le fait même un enjeu éthique important. Considérant les défis éthiques, culturels, politiques et économiques que représente l'ouverture du monde, il est possible de penser que l'intérêt personnel ne saurait à lui seul favoriser la création et le maintien de ponts durables entre nations, entre communautés et, à une échelle plus fine, entre individus. En effet, devant l'impersonnalité des relations marchandes desquelles sont évacués les affects, une dimension humaine fondamentale, il est pertinent d'opposer un autre système de pensée qui replace l'importance du lien social au sommet des valeurs sociétales.

Ce mémoire défend l'idée qu'une théorie alternative, le don entendu comme vecteur de lien social, peut délester notre expérience de l'instrumentalisation du rapport à l'autre et prétendre au remplacement du cadre conceptuel qu'offre l'utilitarisme ambiant. Pour ce faire, un développement théorique sur le don est nécessaire. La première partie est consacrée aux travaux de Marcel Mauss, pionnier de la recherche sur le don. L'ancrage anthropologique du don qu'il mit en lumière ouvrit la porte à la recherche sur le don moderne. Également dans cette partie, la définition de l'utilitarisme dans sa version simplifiée sur laquelle s'appuient les auteurs à l'étude pour justifier leur argumentaire. La seconde partie, composée de deux chapitres, est consacrée à autant d'auteurs qui ont su promouvoir les vertus du don dans le monde moderne. Le premier, Jacques T. Godbout, tente de systématiser le don et de montrer qu'il fonctionne dans les replis des sociétés, là où l'État et le marché sont absents. Le second, Alain Caillé, propose un paradigme du don qui s'opposerait à l'utilitarisme dans sa définition d'une vie bonne. Finalement, la troisième partie présente un volet critique en insistant sur les limites du don.

En quelques mots, le don comme donné anthropologique constitue un excellent départ à une théorie éthique en ce qu'il place la possibilité du lien social en germe en chacun de nous. Partant de là, sa constitution en paradigme permet de proposer une représentation du monde légèrement différente de ce que l'utilitarisme suggère. En le recadrant dans une typologie de l'action il redonne vie aux échanges et entend mettre le bien au service du lien, et non l'inverse. Par contre, la critique se fait acerbe, notamment sur la puissance normative du don. Par sa complexité théorique et son manque d'ancrage empirique, le don semble difficilement concurrencer l'utilitarisme et, malgré la richesse de ses enseignements, sa germination en chacun de nous demeure incertaine et vague.

Mots clés : Utilitarisme, don, marchandisation, Godbout, Mauss, M.A.U.S.S., convivialisme, Caillé

ABSTRACT

As a normative ethical doctrine, classical utilitarianism aims to maximize happiness and reduce pain. In its simplified version, utilitarianism tends to be associated with the commodification of everything, even human relationships, by maximizing only self-interest. That directly touches, if not corrupts, the heart of the social bond and, therefore, raises an important ethical issue. Considering the ethical, cultural, political and economic challenges of the world's globalization, it is possible to think that self-interest does not in itself create or sustain bonds among nations, communities, and to a finer scale, among individuals. Indeed, given the impersonality of market-type relations, meaning that they lack a fundamental human dimension, affectivity, it is relevant to oppose another system of thought that places the importance of social ties on top of societal values.

This thesis argues that an alternative theory, the gift viewed as a creator and a sustainer of social link, can relieve our experience of the generalized commodification and pretend to replace the conceptual framework we live in that is mainly based on self-interest. To do this, we give the gift a theoretical development. The first part is devoted to the work of Marcel Mauss whose work on the gift is one of the most influential. In fact, the gift's cultural roots he brought into light opened the door to research on its modern demonstration. Also in this part, we examine the definition of utilitarianism in its simplified version. It serves to identify the concepts used by the authors at study to justify their arguments. The second part, split in two chapters, is dedicated to two authors who have been able to promote the virtues of gift in the modern world. The first, Jacques T. Godbout, attempts to systematize the gift and show that it still runs in the folds of social life where the state and the market are absent. The second, Alain Caillé, try to elaborate a gift paradigm to be opposed to utilitarianism on its definition of the good life. Finally, the third part presents critics towards the gift to highlight some of its limits.

In short, the anthropological gift is an excellent start to an ethical theory as it places the possibility of social ties in each of us. To reframe the act of giving in a typology of action makes trade seems more human and prioritize the link between individuals over the object itself. From there, its representation as a paradigm allows us to offer a slightly different view of the world from the one utilitarianism suggests. Nonetheless, the criticism is harsh, especially on the normative power of the gift. With its theoretical complexity and its lack of empirical grounding, the gift hardly compete with utilitarianism and, despite the richness of its teachings, its germination in each of us remains vague and doubtful.

Keywords : Utilitarianism, gift, commodification, Godbout, Mauss, M.A.U.S.S., convivialisme, Caillé

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	VII
ABSTRACT	IX
TABLE DES MATIÈRES	XI
LISTE DES FIGURES.....	XIII
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
CHAPITRE 1 LE DON MAUSSIEN COMME AMORCE DE LA CRITIQUE DE L'UTILITARISME	13
1.1 LES BASES ANTHROPOLOGIQUES ET JURIDIQUES DU DON CHEZ MARCEL MAUSS.....	13
1.1.1 Droits romain, germanique et chinois	18
1.1.2 Kula et potlatch	21
1.2 DES RATIONALITÉS DIFFÉRENTES.....	24
1.3 LA TRIPLE OBLIGATION ET LE HAU MAORI	26
1.4 L'UTILITARISME ET SA CRITIQUE	28
CHAPITRE 2 LE DON COMME SYSTÈME.....	35
2.1 LA MODERNITÉ DU DON.....	35
2.2 ÉLÉMENTS SYSTÉMIQUES DU DON	38
2.2.1 Socialité primaire, socialité secondaire	40
2.2.2 La dette et l'obligation	44
2.2.3 Le don aux étrangers.....	49
2.3 UNE THÉORIE SYSTÉMIQUE DU DON	54

CHAPITRE 3 LE TIERS PARADIGME : ÉTHIQUE ET POLITIQUE DU DON CHEZ ALAIN CAILLÉ.....	61
3.1 LE DON COMME PARADIGME.....	62
3.2 SORTIE DE SOI ET AIMANCE.....	68
3.3 TYPOLOGIE DE L'ACTION	73
3.4 AUTOUR DE LA RECONNAISSANCE.....	77
3.5 LE DON : ÉTHIQUE ET POLITIQUE.....	83
CHAPITRE 4 L'ENVERS DU DON : CRITIQUES DU DON MAUSSIEN.....	93
4.1 QU'EST-CE QUE LE DON ?	93
4.2 SUR LA NORMATIVITÉ DU DON	102
4.3 DEUX HUMANISMES	112
4.4 QU'EN PENSENT LES NEUROSCIENCES ?	119
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	123
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	135

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Schéma de l'empathie	72
Figure 2 : Topologie de l'action	75

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les discours sur les effets dévastateurs de l'économie ainsi que les critiques adressées au marché forment une littérature abondante. Si les idées avancées par ces critiques sont pourtant claires – avec en tête l'accroissement des inégalités sociales –, les moyens envisageables pour améliorer le sort de chacun demeurent flous, obscurcis qu'ils sont par une finalité tout aussi incertaine. En effet, dans quel monde souhaitons-nous vivre ? Et dans quelles conditions ? La représentation d'un monde fortement égalitaire dans lequel un seuil minimum de conditions sanitaires, humaines et matérielles, se trouve valorisé et respecté est fortement souhaitable. Il semble pourtant difficile de conjuguer le respect des libertés individuelles favorisant l'entreprise et la créativité et la tentative de contrôler l'écart grandissant entre riches et pauvres sans enfreindre ces mêmes libertés. Mais entre « l'égalitarisme, indésirable, et l'inégalitarisme obscène de l'oligarchie financière actuelle, la marge de variation et de jeu est énorme¹ » dira simplement Alain Caillé, comme quoi tout n'est pas perdu.

Erich Fromm identifie « deux modes fondamentaux d'existence [...] deux types différents d'orientation vers soi-même et le monde [...] deux sortes de structures de caractère distinctes dont les prédominances respectives déterminent la totalité de la pensée, des sentiments et des actions de l'individu² ». Selon lui, ces « deux modes fondamentaux d'expérience dont les forces respectives déterminent les différences de caractères chez les

¹ Alain Caillé, *Pour un manifeste du convivialisme*. Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 84.

² Erich Fromm, *Avoir ou être ?* Paris, Robert Laffont, 1978, p. 42-43.

individus et les différents types de caractères sociaux¹ », soit « être » ou « avoir » et que ce dernier « est devenu le thème dominant de la vie² ». En effet, le mode avoir se caractérise par une relation au monde fondée sur la possession et la propriété. Selon Fromm, il s'agit d'une relation « morte » parce qu'elle considère tant l'objet que le sujet de l'action comme des choses³. À l'inverse, le mode être « exprime une relation vivante et authentique au monde⁴ ». Sous l'un ou l'autre mode le rapport aux choses est fondamentalement différent. Ce qui les caractérise vraiment c'est que « [d]ans le mode avoir, chacun tire son bonheur de sa supériorité sur les autres, de sa propre puissance et, en dernière analyse, de la capacité de conquérir, de voler, de tuer. Dans le mode être, le bonheur se fonde sur l'amour, le partage, le don⁵ ».

Le mode « avoir » induirait une éthique dans laquelle l'autre est perçu comme un ennemi, du moins un obstacle, au mieux un moyen. La rationalité ainsi entendue suppose un individu replié sur soi, égoïste et désolidarisé, dont la recherche de sens est entièrement recherchée et déterminée de l'extérieur, « sous la forme d'un objet tout fait qui confère identité sociale et projet de vie⁶ ». En découle une lecture économiste du comportement humain, éclairé par une rationalité calculatrice et mû par un ensemble de valeurs réduites bien souvent à une simple fonction utilitaire. Par économisme, André Lacroix entend « une interprétation et une explication des phénomènes sociaux s'appuyant sur la méthodologie économique, explication qu'on fait ensuite fonctionner comme une légitimation morale des

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 98.

⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁶ Nicole Aubert, dir., *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne, Érès, 2004, p. 82.

choix⁷ ». En d'autres termes, la figure de l'*homo œconomicus* projette une image filtrée des actions humaines qui prennent alors nécessairement une coloration économique, préférentielle et utilitaire. L'utile rend service, ce qui sous-tend des besoins ou des désirs jugés eux aussi bons et légitimes⁸. Désormais, dans son acception économique, l'utile renvoie uniquement à des préférences dont on ne remet pas en cause les fondements, à la seule propriété de satisfaire un besoin individuel quelconque, si bien que tout devient utile pour autant qu'il soit désirable. Ce qui est nuisible ou superflu loge à la même enseigne que le nécessaire, ce qui n'est pas sans soulever des questions au point de vue moral, mais aucune du point de vue économique⁹. En effet, objets et personnes s'équivalent en valeur lorsque le calcul n'est qu'une fonction utilitaire.

Cela nous obligera à définir l'utilitarisme tel qu'il sera utilisé dans ce mémoire, notamment parce que cette définition fonde en quelque sorte la critique « anti »-utilitariste dont Alain Caillé se fait le porte-étendard en tant que chercheur, mais aussi en tant que directeur de la Revue du M.A.U.S.S (pour Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales). En effet, si l'on reprend les propositions mêmes de Caillé, celui-ci ne s'en tient pas seulement à la définition de la doctrine benthamienne qu'il juge ambiguë considérant les multiples interprétations qui en a été faites, incluant la version consacrée proposée par John Stuart Mill¹⁰. Il propose plutôt une définition globalisante articulée autour de deux propositions : « une proposition positive qui affirme que l'action des individus est (ou devrait être, ou doit être considérée comme étant) régie par une mécanique du calcul

⁷ André Lacroix, *Critique de la raison économiste : L'économie n'est pas une science morale*. Montréal, Liber, 2009, p. 21.

⁸ Jean-Joseph Goux, *Frivolité de la valeur : essai sur l'imaginaire du capitalisme*. Paris, Blusson, 2000, p. 169.

⁹ *Ibid.*, p. 169-170.

¹⁰ Alain Caillé, Christian Lazzeri, et Jean-Pierre Cléro, « Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste ? ». *Cités* 10, no. 2, 2002, p. 78.

intéressé ; et une proposition normative qui énonce qu'est juste ce qui contribue objectivement à l'accroissement du "plus grand bonheur du plus grand nombre"¹¹ ». Ce faisant, il distingue et synthétise à la fois un utilitarisme théorique inspiré de Bentham et un utilitarisme « pratique¹² » qui rassemble « l'ensemble des doctrines qui reposent sur une axiomatique de l'intérêt¹³ ». Ceci lui permet de rassembler utilitarisme et contractualisme sous un même concept parce qu'ils se fonderaient tous deux sur l'axiomatique de l'intérêt en supposant l'action découlant toujours d'agents atomisés, individuels, dont la rationalité s'apparente au calcul utilitaire, et ainsi leur adresser une critique commune, notamment celle de toujours postuler « l'omniprésence de l'intérêt calculé » en amont de tout raisonnement théorique. En ces termes, l'éthique utilitariste dans son sens large recouvre et développe les propos de Fromm et nous permet de faire ressortir l'accent mis sur l'importance de « l'avoir » pour y opposer une autre clé de compréhension, plus complexe, mais plus significative.

Pour poursuivre avec la terminologie de Fromm, avec l'« être » – par opposition à l'« avoir » –, le rapport aux choses est subordonné à la relation. L'amour, le partage et le don énoncés plus haut sont des valeurs au service de la relation, des valeurs de lien. Les objets, eux, sont secondaires. C'est la voie que nous empruntons pour tenter de soulever cette subordination de l'avoir à l'être. Plusieurs chemins auraient pu nous y conduire, mais à la question de savoir quelle alternative à l'utilitarisme est possible nous avons choisi d'y opposer le don. Par sa gratuité et sa spontanéité implicite, le don ébranle la figure de l'*homo œconomicus* et relègue l'utile et l'intérêt à un rang autre, moins dominant dans l'interprétation des comportements individuels et sociaux. En effet, tout n'est pas marchand, tout n'est pas monnayable et tout n'est pas quantifiable. Pourtant, une lecture utilitariste du don voit une perte là où c'est gratuit, et la manifestation d'un instinct

¹¹ *Ibid.*, p. 78-79.

¹² Selon le terme employé par Jean-Pierre Cléro dans *Ibid.*, p. 82.

¹³ *Ibid.*, p. 80.

primaire là où le geste est spontané¹⁴. Qui plus est, il est difficile d'articuler un projet de société, de penser le vivre-ensemble à partir seulement de la satisfaction des intérêts personnels, problématique identifiée bien avant les travaux de Mauss par son oncle, Émile Durkheim¹⁵. Le don interpelle d'autres valeurs qui constituent selon nous, et selon les auteurs que nous évoquerons, des bases plus fondamentales pour une éthique répondant aux exigences actuelles, notamment la réduction des inégalités sociales mentionnée plus haut. Ces valeurs, comme la compassion, l'altruisme, le don de soi, quand elles se manifestent et s'actualisent, témoignent d'un besoin de relation fondé sur autre chose que l'échange articulé simplement par la recherche d'équivalence. Comme le dit François Flahault, « le besoin qu'on a d'un bien passe par la nécessité et le désir d'exister avec les autres et par rapport à eux¹⁶ ». Si donner c'est exister parmi d'autres et donner de soi-même, nous voyons bien là les linéaments d'une éthique du don. C'est en cherchant à montrer la primauté de l'être sur l'avoir, c'est-à-dire de la relation sur l'échange, que nous pourrions placer le don au cœur de cette réflexion.

Mais le don est un concept complexe et tous ne s'accordent pas sur une définition claire. Que signifie donner ? Que contient l'acte de donner ? Comment un acte peut-il articuler ensemble dette et réciprocité, liberté et obligation, intérêt et désintéressement ? Existe-t-il des mauvaises façons de donner ? On sait notamment que la philanthropie est exclue, par exemple, de la définition de Marcel Mauss qui souhaitait plutôt souligner l'importance accordée à la réciprocité dans sa formulation du cycle du don, soit « donner-recevoir-rendre¹⁷ ». Par l'identification de cycle, il consacrait le don comme « roc d'une

¹⁴ Jacques T. Godbout et Alain Caillé, *L'Esprit du don*. 2e éd., Montréal, Boréal, 1995, p. 256.

¹⁵ Émile Durkheim, *De la division du travail social*. 7e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2007.

¹⁶ François Flahault et Marc Guillaume, *Le paradoxe de Robinson : capitalisme et société*. Petits livres, Paris, Mille et une nuits, 2005, p. 134.

¹⁷ Marcel Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. 1re éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

morale éternelle » par son aspect créateur et vecteur de la relation et comme source symbolique d'un agir éthique et politique. À l'inverse, pour Jacques Derrida, le don n'en est un que s'il est non seulement anonyme et si le donataire ne sait pas qu'il s'agit d'un don. L'aspect politique et éthique est volontairement car, tout comme la parole brise le silence, dire le don c'est l'empêcher d'être. Enfin, pour d'autres aux penchants utilitaristes, l'altruisme ne serait qu'une modalité de l'intérêt personnel : l'individu qui agit pour l'autre satisfait en fait l'intérêt qu'il a à agir ainsi. De cette façon, toute action se rapporte à l'individu, aucun altruisme véritable (don de soi, abandon de soi) ne saurait être. Selon qu'il est observé d'un point de vue économique, anthropologique, philosophique ou politique, le don n'aura pas la même signification. Diversité des points de vue devant laquelle il nous aura fallu faire des choix méthodologiques.

Le don anthropologique constitue une base essentielle à partir de laquelle il nous est notamment possible d'obtenir une lecture du don moderne. C'est par l'identification d'une pratique millénaire fondamentale dans la structuration de la société humaine actualisée dans le contexte d'aujourd'hui que l'on peut penser amorcer l'analyse du don. De cette lecture émane le côté symbolique du don et sa valeur archétypale. Sa qualité structurante, notée par Mauss et reprise par Godbout et Caillé dans ce mémoire, permet d'en donner une lecture sociologique et éthique contemporaine, théorique et pratique, qui s'insère dans une relation particulière avec les principaux systèmes d'échange que sont le marché et l'État. Donner de soi existe encore aujourd'hui et répond au besoin fondamental de partager sans calculer. Le constat de l'omniprésence du don à travers les sociétés sert ainsi de base à une ouverture éthico-politique du don dans l'articulation d'un projet global destiné à répondre aux exigences récentes en matière de démocratie et de partage de valeurs dues à l'ouverture du monde sur le monde. Ayant tenté d'ancrer de nouveau le don au cœur des motivations humaines, Alain Caillé insiste pour que l'on se reconnaisse une commune humanité et une commune socialité comme ferments du « convivialisme », projet éthico-politique destiné à (re)poser la démocratie sur des bases non utilitaristes. Les considérations utilitaires, même si elles ont leur importance, ne doivent pas primer sur ce qui donne un sens à la vie humaine. L'auteur nous dit « qu'avant même de pouvoir commencer à produire et à

échanger des biens matériels utiles, il faut commencer par faire la paix en s'accordant mutuellement une reconnaissance première inconditionnelle¹⁸ ».

Ainsi, une éthique du don se fonderait sur la valeur de lien que le don rend implicite. En effet, donner c'est créer un lien en interpellant à divers degrés et différents moments de la dette, de l'obligation, de la liberté. Mais comment le don peut-il se concevoir comme une opposition éthiquement et politiquement crédible et légitime à l'utilitarisme ? Il faut certainement interpréter différemment notre rapport au monde, en changeant de paradigme en le basant non plus sur l'avoir, mais sur l'être, en passant du quantitatif au qualitatif. Plus clairement, il nous faut revoir les motifs de l'action, ceux qui poussent réellement à agir, à se tourner vers l'autre sans entrer dans une forme de naturalisme réducteur. Si, pour certains, l'axiome de l'intérêt finit par expliquer, en dernière instance, toute action ou toute motivation, il demeure qu'il n'épuise en rien la complexité du geste et de l'intention. Sans se borner à qualifier de réductrice toute théorie fondée sur l'intérêt, il convient de recadrer celui-ci dans une typologie de l'action un peu plus riche et plus inclusive qui tienne compte d'autres facteurs aussi puissants, sinon plus, que l'intérêt. C'est ce qu'Alain Caillé a d'ailleurs tenté de montrer¹⁹. En effet, il ne s'agit pas simplement de nier l'importance de l'intérêt, au contraire, seulement il ne doit pas occulter les autres motifs de l'action qui, à défaut d'offrir une analyse claire et universelle de l'action comme dans le cas de l'intérêt, se distinguent d'une explication essentiellement rationnelle. L'intérêt se montre exclusif face aux affects, au prix de perdre une certaine humanité. C'est un constat partagé que l'on retrouve clairement exprimé par Jean-Joseph Goux pour qui

le caractère abstrait, uniforme et universel de l'intérêt (qui semble s'opposer à la variété prodigieuse des passions et sentiments dont l'âme humaine est capable) ne fait qu'exprimer l'opération d'homogénéisation de la forme

¹⁸ Alain Caillé *et al.*, *De la convivialité : Dialogues sur la société conviviale à venir*. Paris, La Découverte, 2011, p. 20.

¹⁹ Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*. Paris, La Découverte, 2009.

monnaie, qui réduit au même d'une valeur quantitative partout échangeable, "sans odeur" et sans mémoire, la multiplicité inépuisable des travaux, des valeurs, des activités, des soucis et des aspirations, qui font l'existence concrète de l'être humain²⁰.

De cette façon, le don devient chez Godbout un système « concurrent », colmatant tant bien que mal les systèmes humainement carencés que sont l'État et le marché. De son côté, Caillé l'élève au rang de paradigme unifiant, lequel englobe les deux grands systèmes de pensée qui orientent les sciences humaines et sociales que forme le couple individualisme/holisme pour en démontrer l'antinomie stérile et paralysante. Ensemble, ils proposent de recadrer l'action humaine autour de la relation en prétendant que la vie sociale (symbolique, politique et éthique) est beaucoup plus complexe et plus riche que ne le laisse croire toute réduction visant à définir les individus comme des agents rationnels et calculateurs affranchis du poids des affects.

Même si le don se laisse théoriser sous la plume de quelques auteurs, les critiques sont nombreuses. Ici, l'intérêt a l'avantage d'être clair alors que le don, par sa complexité, conserve une large part d'incompréhension et d'ambiguïté. En théorie le don se présente effectivement comme une alternative à l'utilitarisme, seulement on nous le présente dans son volet pratique comme un appel à la redécouverte de soi-même, appel qui, même s'il nous est claironné, semble d'une efficacité limitée face à l'intérêt personnel qui ne nécessite aucun retour critique sur soi, mais qui participe plutôt de la magnification du soi.

Dans ce mémoire, nous nous intéressons aux penseurs du don non seulement dans leur critique de l'utilitarisme, mais dans la possibilité d'une éthique normative indépendante – l'éthique du don – qui offrirait une solution originale et opposée à l'utilitarisme.

²⁰ Goux, *Frivolité de la valeur : essai sur l'imaginaire du capitalisme*, p. 185.

La proposition que nous tenterons de défendre, c'est que si le don offre une critique substantielle de l'utilitarisme, elle ne réussit pas à s'imposer comme une théorie normative alternative. Nous pensons que les raisons sont à chercher principalement dans les conditions de réalisation d'une telle éthique. En effet, comme nous le mentionnerons plus d'une fois dans ce travail sous différentes formes, le don ou la possibilité du don, c'est-à-dire l'acte de donner, dépend de notre capacité à retrouver à l'intérieur de soi le germe du don qui, une fois en friche, ouvre sur autrui dans la reconnaissance et le respect. Par contre, ce qui paraît moins clair, c'est l'élément déclencheur qui incitera à effectuer ce retour sur soi. C'est probablement la raison pour laquelle certains auteurs qui gravitent autour de ce thème ont également comme sujet connexe, ou comme entrée en matière, l'effacement des frontières nationales, les contrecoups de la mondialisation, la financiarisation de tout, la nécessité de penser autrement notre rapport à l'environnement, la décroissance économique et le revenu universel. Si le don est présent en nous et s'il faut le redécouvrir en temps de crise ou de bouleversements majeurs, nous voyons mal comment une théorie aussi complexe pourrait supplanter les principes simples de l'utilitarisme qui favorisent, somme toute, une fluidité dans les échanges. Tout le projet repose donc sur une forme d'éducation sociale et morale censée valoriser le lien plutôt que la chose, la dernière étant au service du premier. Il est par conséquent possible de douter de la concrétisation d'un tel projet.

Pour exposer notre propos, nous procéderons dans un premier temps par une analyse des travaux de Mauss. Le premier chapitre reprendra les grands thèmes de son ouvrage majeur, l'Essai sur le don. Cette partie nous permettra de faire ressortir l'origine du don anthropologique suite à l'observation rapportée de sociétés dites primitives ou premières en raison de leur écart temporel avec la société moderne. Par l'analyse notamment du droit romain, Mauss identifiera des concepts similaires dans des sociétés moins primitives, ce qui lui permettra de supposer l'omniprésence du don et d'inscrire sa fonction sociale et morale. Comme ses travaux ouvrent sur une critique de la rationalité instrumentale, la dernière partie présentera les définitions de l'utilitarisme classique et de l'utilitarisme contemporain tel qu'entendu par les auteurs invoqués dans ce travail.

Au deuxième chapitre, nous poursuivrons avec la définition du don dans un contexte moderne. Les travaux de Godbout reprennent là où Mauss s'est arrêté et montrent comment le don demeure bien présent dans la société actuelle. Il suggère ainsi sa capacité d'adaptation, et ce, malgré l'hypertrophie des sphères politiques et économiques. Loin d'être disparu, il survit dans l'espace laissé par l'incapacité du marché et de l'État à subvenir à certains besoins. Les groupes d'entraide et les organismes communautaires en sont des exemples patents, des lieux où le calcul rationnel ne règne pas en maître et où la création de liens a une valeur thérapeutique. L'auteur cherche ainsi à éclairer la dynamique créatrice de lien propre au cycle du don et ouvre la voie à l'élaboration d'une théorie systémique du don.

Le troisième chapitre nous amènera à mieux définir les linéaments d'une éthique du don notamment par la proposition d'une typologie de l'action qui repositionne l'intérêt et réhabilite l'importance du don. Ainsi, dans le but d'inscrire le don dans un projet éthico-politique, Caillé propose une théorie alternative de l'action qui le place non plus en opposition avec l'intérêt, mais comme une synthèse des intérêts pour soi et tournés vers autrui. Cela nous mène vers une représentation du monde fondamentalement différente axée sur les liens plutôt que sur les individus ou la société. Fatigué du débat stérile qui divise les sciences sociales entre ses deux paradigmes dominants que sont l'individualisme et le holisme méthodologiques, Alain Caillé présente les traits d'un paradigme du don unifiant en positionnant la valeur de lien au cœur d'une recherche de sens cohérente non seulement avec les aspirations humaines, mais avec les impératifs de la vie démocratique moderne. Cette partie se termine d'ailleurs par les plus récents travaux de Caillé sur ce projet qu'il nomme « convivialisme » tout en éclairant sa portée éthique et son rapport avec l'utilitarisme.

Finalement, le quatrième chapitre nous permettra d'exposer certaines critiques, favorables ou non, afin de clarifier ou de qualifier les propos de Mauss, Caillé et Godbout. En tant qu'anthropologue, Alain Testart critique le manque de rigueur de Mauss et s'oppose à son interprétation du don. Dans un échange épistolaire avec Alain Caillé,

Christian Arnsperger s'interroge sur la normativité du don et en propose une relecture à la lumière des travaux d'Emmanuel Lévinas. Cette discussion entre les deux auteurs soulève la question de la figure de l'homme sous-jacente aux propos des auteurs. Si la position d'Arnsperger est moins évidente, celle de Caillé a le mérite d'être assez claire. Déjà, il s'inscrit en faux contre la figure mythique du « bon sauvage » et rejette tout autant le concept réducteur de l'*homo œconomicus*. Mais l'image de l'homme libre et conscient qu'il promeut à partir de concepts philosophiques s'ébranle lorsque confrontée à leur lecture par les neurosciences. Cette partie a de quoi surprendre le lecteur. En effet, toute la structure de ce mémoire repose sur des concepts qui font l'objet de débats théoriques, et nous pensons qu'un apport empirique pourrait amener la discussion à se renouveler. Ainsi, nous terminerons par une légère digression dans le domaine de la neuroéthique afin de montrer que, à la lumière des avancées dans les neurosciences, l'idéal de l'homme ouvert sur l'autre et fondamentalement altruiste promu par les théoriciens du don, pouvant servir de tremplin à une société conviviale fondée sur une reconnaissance mutuelle, est peut-être plus difficile à atteindre qu'il n'y paraît.

Cela n'invalide pas l'importance et la portée du don, ses bases anthropologiques sont indéniables et, à ce sujet, les travaux de Marcel Mauss font école.

CHAPITRE 1

LE DON MAUSSIEN COMME AMORCE DE LA CRITIQUE DE L'UTILITARISME

Ce premier chapitre est dédié en majeure partie aux travaux de Marcel Mauss, plus spécialement à son ouvrage majeur, *l'Essai sur le don*. Par ses analyses anthropologiques, ethnologiques et sociologiques, il a largement contribué à définir le don en le plaçant au cœur de la morale et de la société. En effectuant un retour sur sa pensée fondatrice, nous pourrions y juxtaposer la pensée utilitariste pour en dégager quelques éléments de comparaison.

1.1 LES BASES ANTHROPOLOGIQUES ET JURIDIQUES DU DON CHEZ MARCEL MAUSS

Il aurait été impossible d'effectuer un travail ayant comme sujet le don sans passer par Marcel Mauss, d'autant plus que nous analyserons plus loin les propos d'auteurs qui se réclament de son héritage. *L'Essai sur le don* constitue certainement l'un des ouvrages les plus importants sur le thème du don étant donné l'impact qu'il eut sur les sciences sociales en général¹. Nous lui réservons une place dans ce premier chapitre puisqu'il aura su tirer de

¹ *Les Argonautes du Pacifique occidental* de Bronislaw Malinowski (Paris, Gallimard, 1989) constitue l'autre référence majeure sur ce thème. Les deux ouvrages sont par ailleurs liés, notamment parce que Malinowski, à la différence de Mauss, travaille sur le terrain et les résultats de ses recherches serviront d'appuis aux interprétations de Mauss. Critiqué par certains en raison de cet éloignement des faits empiriques, Mauss travaille davantage comme sociologue qu'en tant qu'ethnologue, préférant une vue d'ensemble des

ses analyses sur le don une théorie générale de la société qui ne s'appuyait pas exclusivement sur la seule considération économique de l'échange. En effet, son apport ne se situe pas seulement au niveau d'une anthropologie économique. Au contraire, la lecture de l'*Essai sur le don* suggère un point de vue plus global, se rapprochant d'un point de vue substantiviste² à l'instar de Karl Polanyi³ par exemple, en ce qu'il considère que les relations économiques, dont l'échange ne représente qu'une partie, se trouvent en fait enchevêtrées dans un ensemble plus complexe de relations et d'institutions. Reprenant les propos de George Dalton, Francis Dupuy contribue à définir le point de vue substantiviste en disant que « la différence existant entre l'économie primitive et le système industriel n'est pas une différence de degré, mais de nature⁴ » rejetant par le fait même l'*a priori* naturaliste du marché. Mauss instituera ainsi le concept de « fait social total » pour appréhender les réseaux de relations sociales et filiales, les relations de pouvoir ou de subordination et les types d'échange de biens, de services ou de statuts sans procéder par une réduction méthodologique qui occulterait la signification symbolique et le sens créés par les liens sociaux. C'est ce qui nous servira de point de départ à une analyse du don en tant que mode d'échange différent du marché – et de l'État – ainsi qu'à une réflexion sur le caractère exclusif ou non du don aux seules sociétés premières, ce qui nous amènera à nous interroger sur la place du don dans nos sociétés modernes.

phénomènes, d'où ses travaux sur des sujets comme la magie et la religion qui se rajoutent au portrait anthropologique qu'il souhaitait esquisser.

² Par opposition aux approches formaliste et marxiste qui développent une idée de l'économie axée soit sur les moyens soit sur les modes de production, l'approche formaliste étant celle qui domine la science économique actuelle. Pour un survol éclairant des trois approches, voir Francis Dupuy, *Anthropologie économique*. 2e éd., Paris, Armand Colin, 2008. Pour un approfondissement de l'approche substantiviste voir Karl Polanyi, « Le sophisme économiciste ». *Revue du MAUSS* 29, no. 1, 2007.

³ Karl Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Tel, Paris, Gallimard, 2009.

⁴ Dupuy, *Anthropologie économique*, p. 24.

L'essentiel est de comprendre que l'*Essai sur le don*, paru en 1925, se fonde en partie sur une critique de l'économie politique et sur une « critique politique de la conception charitable de l'assistance sociale¹ ». La seconde critique, qui ne sera pas abordée dans le cadre de ce travail, inverse sur une base juridique la conception dominante pour montrer que l'assistance sociale ne constitue pas un acte de charité, mais bien un droit des travailleurs. Quant à la première, beaucoup plus près de notre interrogation, elle constitue une attaque directe contre la conception naturaliste du marché et sa « fable du troc² » et contre l'approche formaliste qui donna naissance au modèle réductionniste de l'*homo œconomicus*. Cette fable nous raconte comment l'invention et l'usage de la monnaie permirent en quelque sorte de sortir les sociétés de leur primitivité, attribuant au troc une connotation volontairement « sauvage » pour accentuer l'aspect positif de l'échange civilisé. La science économique, alors en plein essor au XVIII^e siècle, tente de recréer fallacieusement une anthropologie économique fondée sur le seul intérêt matériel concrétisé par le troc vu comme le précurseur du marché. En effet, c'est sur l'idée véhiculée de sa réalisation comme un échange anonyme, anhistorique et de gré à gré que le marché s'appuiera pour fonder sa « matrice des relations économiques³ ». Ce que le mythe ne dit

¹ Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, p. 44.

² Les travaux de Jean-Michel Servet sont éclairants à ce sujet. Le troc tirerait sa force explicative du fait qu'il constitue un mythe fondateur, celui de la constitution de la société autour de l'échange régulé. Servet fait remarquer que dans les textes du XVI^e et XVII^e qui traitent des échanges, le troc n'est jamais mentionné. On y parle plutôt de « permutation » anté-monétaire (en considérant que les inventeurs de la monnaie sont les descendants d'Adam et Ève...) En ce sens, le troc est soit un concept moderne, soit un simple prolongement de l'idée de permutation (la différence entre troc et permutation n'est pas nette, le concept de permutation n'étant pas vraiment défini dans la littérature selon Servet). Voir Jean-Michel Servet, « Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie ». *Revue numismatique*, 2001. Néanmoins, dans les deux cas, la difficulté est la même : imaginer la nature des échanges et de la société dans son ensemble avant l'utilisation de la monnaie de manière à l'insérer dans une relation causale directe avec la société actuelle. Il s'agit de définir un « avant » (au risque élevé d'inférer des concepts étrangers aux sociétés premières) pour mieux cerner et comprendre un « après ».

³ Servet, « Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie », p. 24.

pas c'est que la monnaie existe bien avant et partout dans le monde, mais selon des usages différents des ambitions modernes⁴.

Le don et le contre-don sont ainsi perçus comme des types d'échange, certes, mais appartenant à des sociétés antérieures et fortement hiérarchisées, dont l'obligation inhérente aux relations interpersonnelles joue un rôle prépondérant sur celui des objets échangés. Aux limites du don et du troc s'est imposée l'efficacité de la monnaie dont la fonction concrétise et consacre l'égalité marchande. En opposition aux relations hiérarchisées, l'économie naissante s'inscrit bel et bien dans la ligne de pensée moderne ; elle favorisera le passage des liens obligés aux liens plus libres en opérant une réduction des dimensions de l'action humaine. Le consommateur et le producteur aux intérêts purement utilitaristes sont nés. La fable cherche ainsi à mettre en évidence un « monde dit "économique" dont la caractéristique essentielle est que les relations d'intérêt règlent l'ordre social et soumettent l'ensemble des autres mobiles d'action⁵ ». Ce monde n'est en fait qu'une inférence de la pensée moderne sur la réalité passablement fabulée des sociétés antérieures. Pour Mauss, comme pour quelques-uns de ses collègues dont Malinowski fait partie, les économistes font preuve d'ethnocentrisme en inférant des raisonnements historiquement situés pour déduire des comportements souvent réducteurs⁶. Le biais le plus manifeste consiste probablement en la tendance toute moderne à déduire chaque action, en dernière instance, d'une rationalité exclusivement instrumentale. Partant de ces critiques, Mauss voulait montrer que le don comme principe organisateur ne se réduit pas aux simples faits économiques, mais concerne l'ensemble des interactions. C'est un fait universel et Mauss

⁴ Sur ce sujet, voir, entre autres, John Locke, *Le second traité du gouvernement : essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*. Trad. Jean-Fabien Spitz and Christian Lazzeri, Épiméthée, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, en particulier le chapitre V.

⁵ Servet, « Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie », p. 24.

⁶ Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, p. 46.

voulait le comparer aux sociétés modernes ; il y existe encore comme « un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés⁷ ».

Mais avant de s'intéresser directement au don, les travaux initiaux de Mauss portaient sur les contrats et les autres types d'échange dans une perspective juridique. Sa pensée s'est forgée sur le contenu juridique des contrats en raison de l'obligation qu'il contient et les divers paramètres de la prestation économique comme le statut social et le sens de la distribution. Difficilement saisissables dans leur unité, ces faits sociaux sont en fait entremêlés avec d'autres qui viennent les influencer à leur tour. En cherchant à isoler les forces à l'œuvre contenues dans les prestations on se rend compte que le seul fait d'échanger contient une information qui va au-delà du simple rapport contractuel et anonyme, juridique et économique. Des faits moraux, symboliques, religieux et politiques interviennent également et y jouent un rôle non négligeable pour régulariser, mais aussi pour donner sens à l'échange. C'est donc dire que toutes les sphères de la vie sociale sont interdépendantes et que leur observation ne saurait en faire abstraction. C'est que ce Mauss a appelé les faits sociaux totaux, car ils mettent « en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions⁸ ». Ce faisant, Mauss se positionnait notamment par rapport aux théories réductionnistes qui ramenaient l'action soit à l'intérêt, soit à l'émotion ou à la routine⁹ en y dégageant sa fameuse triple obligation de donner-recevoir-rendre que nous définirons plus loin.

Même si d'après les études empiriques ces prestations prennent souvent la forme de cadeaux, le don n'est que rarement unilatéral, et sous la couverture altruiste se cache « fiction, formalisme et mensonge social¹⁰ ». Derrière ces cadeaux agit l'obligation de

⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

rendre, obligation qui deviendra un thème central de son œuvre et qu'il explorera avant tout par le droit. En effet, deux questions orientent principalement son ouvrage : « 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 reçu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend¹¹ ? ».

Nous reprenons ici les interrogations principales de Mauss dans leur intégralité afin de souligner l'importance qu'il accorde au droit et au contrat. Il prend exemple des droits romain, germanique, hindou et chinois pour constituer une grille d'analyse théorique des échanges primitifs. Il s'en sert notamment pour juxtaposer les règles de droit relatives à l'échange dans les sociétés modernes et antiques avec ce qui semble être à l'œuvre dans les échanges des sociétés archaïques. Nous les présentons brièvement.

1.1.1 Droits romain, germanique et chinois

Le droit romain parle de *nexum*, de *res* et de *reus* : le lien, la chose et celui qui reçoit la chose¹². Selon Mauss, la chose n'a pas toujours eu son caractère brut et passif tel que nous la concevons dans l'échange moderne. La racine étymologique se rapproche de termes sanscrits qui désignent « don, cadeau, chose agréable¹³ ». La chose comme telle procure un sentiment de la part du receveur. Ainsi, elle représente davantage qu'un amas de matière destiné à être transigé selon une simple recherche d'équivalence. En faisant la distinction entre *familia* (les choses de la maison) et *pecunia* (les autres biens transigibles), on faisait également la distinction entre des formes d'échange différentes. Les choses reliées à la

¹¹ *Ibid.*, p. 66-67. (Souligné par l'auteur)

¹² En fait, le droit romain est beaucoup plus complexe. Nous ne retenons que les éléments qui s'insèrent dans le cadre de ce travail avec le souci de ne pas trahir ni les propos de Mauss, ni les fondements des types de droit mentionnés plus haut.

¹³ Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, p. 186.

pecunia s'échangeaient sans attachement dans un registre proche de la recherche d'équivalence, tandis qu'avec celles reliées à la *familia* se transférait davantage, une personnalité, un esprit qui marquait l'origine de la chose. Elle créait ainsi une relation en droit jusqu'à ce que le receveur exécute sa partie et devienne à son tour créancier. La chose, surtout dans la *familia*, contient plus qu'elle-même. En revanche, le *reus*, celui qui reçoit, est lié non seulement au donneur, mais à la chose elle-même ; « [c]'est l'homme qui est possédé par la chose », « par son esprit¹⁴ ». De cette façon s'établit un lien, le *nexum* « le lien de droit [qui] vient des choses autant que des hommes¹⁵ ».

On retrouve des similitudes dans le contrat germanique qui obligeait le gage entre les contractants. Le gage accepté, les deux parties conservaient un certain pouvoir sur l'autre : le premier parce qu'il détenait le gage comme en otage, le second parce qu'il aurait pu l'enchanter et ainsi se jouer de son partenaire. D'ailleurs, il est fait mention de l'ambiguïté du terme *Gift* en allemand qui peut aussi bien signifier don, cadeau, que poison. Si le gage oblige c'est non seulement qu'il lie les contractants, il contient pour celui qui le reçoit un risque, un danger, qui rend encore plus forte la pression de rendre. Outre l'aspect magique, l'objet oblige parce qu'il fait force de lien. Souvent des choses sans grande valeur, des gages rayonnaient néanmoins l'esprit ou la personnalité du donateur. En le prenant, le receveur s'engage envers le donataire de rendre ou de racheter ce don.

Enfin, le droit chinois pousse un peu plus loin l'essence du donateur dans l'objet. Il reconnaît « le lien indissoluble de toute chose avec l'originel propriétaire¹⁶ ». Puisque des choses s'échangent sans cesse, l'on peut s'imaginer le nombre de liens qu'elles tissent à chaque don, conservant dans l'esprit du donateur la source et donc l'histoire du premier don, et dans l'esprit du donataire celui du donateur qui effectue ce premier don. Peu

¹⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁵ *Ibid.*, p. 182.

¹⁶ *Ibid.*, p. 217.

importe la nature de la chose, « l'alliance qui a été contractée n'est pas momentanée, et les contractants sont censés en perpétuelle dépendance¹⁷ ».

On retrouve dans les catégories du droit présentées plus haut le germe de son explication des faits totaux en éclairant les formes élémentaires du don. Mauss aura dégagé, préalablement à ses analyses anthropologiques, une complexité inattendue dans la régulation des échanges de nature juridique. Le caractère obligatoire du retour ne l'est pas seulement en fonction d'une loi qui permettrait son recours en cas d'absence de retour. On semble plutôt se retrouver devant une règle qui consacre la force de lien entre deux contractants, force attribuée aux personnes et aux choses plutôt qu'à une loi surplombante. L'obligation, ou la force normative du contrat, émane du « gage » ou de la part du donateur dans le bien, d'une volonté à perpétuer un lien de confiance, laquelle loi n'intervient qu'en cas de rupture de contrat afin de régulariser l'échange « brut » sans toutefois réparer le lien. Deux registres sont ainsi mis en lumière: un interne qui procède d'une norme morale, soit l'obligation de respecter l'autre et le lien créé par la relation, et un autre externe issu du domaine légal qui confirme le premier registre en cas de défaillance. La valeur de lien inhérente au premier registre, dynamisée par l'obligation morale de remplir sa partie, se voit ainsi confirmée par la voie légale. Les analyses anthropologiques de Mauss subséquentes à ce parcours juridique l'amènèrent sur des terrains différents, mais qui, finalement, lui permirent de se rapprocher encore plus de la force contenue dans le don. Ce que nous devons retenir des exemples de nature juridique précédents c'est qu'« il faut qu'il y ait chose ou service pour qu'il y ait don et il faut que la chose ou le service obligent¹⁸ ».

¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

¹⁸ *Ibid.*, p. 188.

1.1.2 Kula et potlatch

En étudiant le *kula* polynésien et le *potlatch* amérindien, que nous expliciterons plus loin, Mauss redéfinissait un type de prestation autre que celui inféré par la science économique et les sciences sociales. En nommant ces échanges « système de prestations totales », il montrait comment les transferts incorporaient beaucoup plus que des biens tangibles. Nous l'avons souligné, du moins implicitement, le marché tel que nous le connaissons aujourd'hui n'existait pas. On ne retrouve pas dans les sociétés archaïques ce concept régulateur d'individu à individu exempt de toute redevance une fois la dette honorée. Comme le note Mauss : « [d]'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent¹⁹ ». Deux choses nous paraissent essentielles dans ce passage. Premièrement, les verbes utilisés ne signifient pas une seule et même réalité, ils réfèrent à différents types de transactions et d'engagements, signe que la réalité archaïque n'est pas aussi étroite qu'on pouvait le suggérer. Mais ils ne renvoient pas non plus à leur stricte définition moderne en ce sens que nous ne pourrions contracter dans nos termes avec un individu de cette époque sans basculer dans l'incompréhension. Ce qui nous mène au second point, celui de l'individualité ou de son pendant la collectivité. Mauss le souligne, ce sont des personnes morales qui contractent, des entités, des groupes et des clans entiers, et non les individus qui les composent. On ne contracte pas pour soi, mais au nom de et pour l'ensemble de la collectivité. À preuve, ne sont pas transigés que des biens « économiques » ; les rituels, les fêtes, les mariages entre communautés, pour ne nommer que ces occasions, ont pour fonction de maintenir un certain ordre, un temps de paix²⁰. C'est l'occasion de transiger du symbolique, qu'il soit

¹⁹ *Ibid.*, p. 70.

²⁰ Mauss se positionne différemment de Claude Lévi-Strauss pour qui l'échange de femmes entre clans répond surtout à une volonté de partager le patrimoine génétique plutôt qu'à unir ou désunir des phratries. Voir Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 2002.

statutaire, politique ou éthique, c'est-à-dire que ces rites ont pour fonction soit d'affirmer des statuts, de sceller des alliances par la reconnaissance de la valeur de l'autre.

Pour certaines communautés, sceller les alliances « oblige » à donner festins et cadeaux au risque de basculer dans la rupture et la guerre. Déjà, on peut le pressentir, l'obligation n'émane pas seulement d'une générosité ou d'un altruisme naïfs orientés vers la bonne entente et le bon voisinage. Il existe une pression plus forte (pour certaines communautés seulement, devons-nous rappeler) qui provient de valeurs ou de codes différents comme l'honneur ou la hiérarchie. C'est le cas notamment du *pottlatch* amérindien, pratique agonistique destinée à pourvoir de prestige et d'honneur celui qui l'emporte. Le *pottlatch* est un rituel somptuaire qui consiste à rivaliser dans le don et la destruction des richesses amassées afin d'assurer aux chefs et donc à tout leur clan une position hiérarchique favorable. Celui qui non seulement consent à se départir, mais à détruire les richesses de son clan dans une proportion supérieure à son rival gagne ou conserve notoriété au sein des siens et de ses rivaux. En somme, il s'agit d'un duel du type « qui perd gagne ». Il y a prestation totale agonistique, c'est-à-dire qui implique davantage que l'objet échangé ou le prestige des participants « en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef²¹ ».

Comme le note Florence Weber dans la préface de *l'Essai sur le don*, le transfert des biens se déroule à deux niveaux. Le *pottlatch* exige davantage que la destruction des biens. L'hôte doit afficher sa « munificence » en donnant à ses invités, même à ceux avec qui il rivalise, et ceux-ci offrent également des présents au chef organisateur. Au premier niveau, on retrouve donc l'échange officiel et symbolique qui marque l'égard et le respect entre les protagonistes. Au second niveau, on retrouve la succession temporelle des *pottlatch* dynamisée par une certaine obligation de réciprocité. Par leur présence, les invités « de marque » s'engagent eux aussi à tenir un événement similaire « entrant ainsi dans une

²¹ Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, p. 73.

séquence de transferts différés dans le temps, sans que pour autant aucun de ces *potlatch* ne puisse être considéré comme une contrepartie exigible d'un précédent²² ».

Cette séquence temporelle entraîne les clans dans une chaîne de dons/contre-dons sans qu'aucune dette ne puisse être clairement honorée. La succession des rituels crée et maintient un ordre cyclique qui sert de régulateur de la vie sociale. Il faut souligner que ce genre de pratique agonistique survient dans des cultures politiques relativement instables puisque le rôle du *potlatch* est de redéfinir les statuts et les hiérarchies sur des cycles plutôt courts. Se défilier de l'ordre ainsi créé c'est perdre honneur et fierté et c'est risquer de basculer dans un chaos guerrier. S'exclure d'un tel rituel c'est renoncer au prestige lié au statut et à la fonction hiérarchiques et, surtout, à la reconnaissance de ses pairs. Comme le souligne Dupuy, « donner c'est affirmer sa supériorité, recevoir sans rendre c'est se placer en situation d'infériorité²³ ». En effet, si tous contractent pour tous, renoncer au cycle c'est désavouer la collectivité que l'on représente.

Par contre, on ne retrouve pas l'*agôn* dans tous les échanges, ni dans toutes les communautés. En se référant au *kula* observé par Malinowski aux îles Trobriand, Mauss relève une tout autre dynamique que celle du *potlatch*, mais dont les deux partagent pourtant certains points communs. La fonction du *kula* est de maintenir des liens entre partenaires principalement commerciaux. Voyageant d'île en île, les Trobriandais échangeaient symboliquement colliers et bracelets selon deux circularités inversées. Les bracelets s'échangeaient d'Ouest en Est et les colliers d'Est en Ouest, d'où le nom anglais donné par Malinowski de « *kula ring* ». L'échange est avant tout cérémoniel et sert à conserver des alliances sur des périodes assez longues dues au temps de déplacement des voyageurs. Selon l'analyse qui en a été faite, le temps du « retour » étant considérable, une contrepartie aurait été exigible immédiatement pour compenser ou prévenir d'un éventuel non-retour. Nous voyons là un lien direct avec l'exemple soulevé précédemment du droit

²² *Ibid.*, p. 19.

²³ Dupuy, *Anthropologie économique*, p. 75.

germanique et de l'usage du gage. En effet, chez les Trobriandais, les objets échangés servaient de gages et signifiaient que l'on voulait maintenir le lien. La circularité des échanges permettait ainsi d'inclure l'ensemble des communautés (les objets changent de main constamment sans perdre la trace des donateurs); elle rythmait les rencontres et ordonnait une vie politique pacifique. Les objets sont ainsi chargés de la personne de qui elle provient, à l'image du droit chinois, laissant un souvenir durable chez le donataire et exerçant une forme d'obligation axée sur la nature des liens qui les unissent.

Il faut aussi noter que les Trobriandais possédaient un autre « système » d'échange, le *gimwali*, n'excluant pas l'intérêt personnel et portant sur des biens ordinaires, qui n'entrent pas dans l'ordre cérémoniel. On retrouve donc une forme de marché qui n'impliquait aucune alliance ni aucune spécificité particulière sauf celle de pouvoir échanger sans contracter de dette, donc dans une réciprocité limitée aux biens échangés. Cette forme est plus individuelle et impersonnelle que le *kula* qui met en scène des relations significatives.

1.2 DES RATIONALITÉS DIFFÉRENTES

Une partie de l'analyse de Mauss consiste à comparer les faits sociaux de la société moderne et des sociétés plus anciennes ou premières. Ce qu'il nous révèle est étonnant du point de vue théorique. Au biais inféré par les économistes sur l'intérêt personnel des primitifs se substitue un ensemble complexe de relations, de hiérarchies, de statuts, de transactions, de transferts et d'échanges qui supposent une société beaucoup moins « en retard » qu'il n'y paraît. En donnant l'exemple des droits germanique et romain, pour ne nommer que ceux-ci, Mauss montrait que les catégories d'échange que sont le contrat et le marché constituaient en fait des formes plus récentes de ce qui a toujours existé. Nous l'avons souligné à propos du *kula*, il prenait les traits d'un contrat, d'un contrat seulement beaucoup plus large que de gré à gré. Ce sont des clans et des nations qui contractaient, et c'est seulement plus tard dans l'histoire, du fait d'une certaine autonomisation, que les individus comme tels ont été impliqués.

La notion d'intérêt, que l'on associe à l'individu, occupe une place plutôt récente dans l'histoire pour qu'on puisse en distinguer un sens différent dans les sociétés premières. Du fait de cet essor individualiste, la notion de calcul qui lui a été associée s'est modifiée au risque de voir sa portée réduite. L'intérêt dans les sociétés premières tend à obliger l'autre de différentes manières : dépenses ostentatoires qui obligent et humilient les rivaux, souvent des objets non durables comme des festins ou des rites particuliers qui ne se possèdent pas ; l'usure sur une dette n'a pas pour fonction celle qu'on lui connaît aujourd'hui, c'est-à-dire de compenser une consommation différée, mais bien d'humilier le donateur par un surcroît de richesse devant sceller les alliances et dynamiser les échanges²⁴. Prudent, donc, dans l'inférence de concepts modernes, Mauss se défend d'attribuer aux sociétés premières une rationalité économique de type moderne. « *L'homo œconomicus*, affirme-t-il, n'est pas derrière nous, il est devant nous²⁵ ».

Implicitement, Mauss critique les fondements de l'action qui ne s'appuient que sur la rationalité. En juxtaposant d'un côté la société dans laquelle il s'insère et la société première telle qu'il la conçoit, il met en relation, voire en opposition, deux systèmes totalement différents. Reste à savoir si de cette comparaison ressort un aspect normatif qui tendrait vers la démonstration qu'un système est supérieur à l'autre. Nous ne pouvons déduire cet objectif de la seule lecture de *l'Essai*, mais une piste s'offre à nous. En s'intéressant au *hau* maori, Mauss quittait l'anthropologie et la sociologie pour faire une brève incursion dans le domaine de l'action. Cela nous servira à critiquer l'utilitarisme un peu plus loin.

²⁴ Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, p. 236.

²⁵ *Ibid.*, p. 238.

1.3 LA TRIPLE OBLIGATION ET LE HAU MAORI

Le cycle du don se manifeste dans cette triple obligation de donner, recevoir et rendre. Il faut non seulement rendre ce que l'on reçoit, ce qui s'apparente à l'échange marchand et sa recherche d'équivalence, il faut également savoir recevoir ce qui nous est donné, savoir reconnaître l'autre dans et par le don, mais, surtout, il faut tendre la perche, il faut donner de soi-même dans une succession indéfinie d'échanges destinés à enraceriner le lien social dans une pratique à haute teneur symbolique. En ce sens, rendre c'est aussi donner à son tour, c'est même donner un peu plus à chaque fois, c'est répondre à une injonction morale qui intime les individus à s'unir les uns aux autres. Cette injonction est appelée le *hau*, l'esprit du don tel que défini par les Maori néo-zélandais. Mauss s'en inspire pour répondre à sa question initiale sur la force contenue dans le don qui permet de changer le donataire en donateur, en se référant à un esprit qui concilie les contradictions internes au don. L'injonction morale n'est pas implicitement intériorisée par l'individu, elle agit comme une « troisième personne²⁶ », comme un concept situé à un méta-niveau. Nous l'avons souligné amplement, le don est constitué de contradictions du type liberté/obligation et intérêt/désintéressement, contradictions apparemment insolubles dans un contexte marchand. Le *hau* dissout ces antinomies, mais aussi le don entendu comme paradoxe oscillant sans cesse entre générosité et réciprocité qui prend la forme de « si c'est un don, il faut le rendre, mais s'il faut le rendre ce n'est pas un don²⁷ ». Mauss espère ainsi montrer que « réifiée sous forme d'esprit, l'obligation passe à un niveau supérieur, et

²⁶ C'est un informateur Maori qui expliqua le *hau* à Marcel Mauss et, dans l'illustration de son fonctionnement, il inclut une troisième personne (A donne à B qui donne ensuite à C et qui retourne à A). Ce nouveau joueur demeura longtemps une énigme ; certains virent là une faiblesse dans le développement de Mauss, d'autres un principe unifiant. Pour une explication complète voir Dominique Casajus, « L'énigme de la troisième personne », in *Différences, valeurs, hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont* (Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1984).

²⁷ Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche : figures élémentaires de la réciprocité*. Couleur des idées, Paris, Seuil, 2002, p. 34.

l'oscillation entre le message de générosité et l'exigence de réciprocité est interrompue²⁸ ». Au-delà de la relation incarnée existe un niveau de relation transcendant qui contient l'impulsion morale à perpétuer le cycle du don.

L'erreur fréquente consiste à ne penser les relations de don entre un donateur et un donataire comme si l'acte de donner n'impliquait pas la collectivité et l'environnement dans lequel les individus s'inscrivent. Ce pont est justement franchi par l'intervention de la « troisième personne », interprétation du *hau* maussien qui trace le passage entre l'échange isolé ne requérant que deux protagonistes et le social, c'est-à-dire l'ensemble des échanges, mais surtout des liens qui soudent les communautés. Dans cette perspective élargie à la société, le *hau* n'est plus seulement l'injonction individuelle de satisfaire les conditions du don, mais bel et bien un projet de société qui s'appuie sur la valeur des liens qui le constituent. De fait, l'injonction morale individuelle ne nous dit rien sur sa valeur normative à l'échelle de la société. S'en tenir à cette seule injonction c'est confiner le don dans la praxis alors qu'il doit se situer aussi en arrière-plan, en récit, en visée éthique qui guide la vie sociale et en pose la norme. Si les Trobriandais participent au *kula* ce n'est pas seulement à la volonté de conformité ni au poids des traditions que l'on doit leur adhésion. Valorisé ainsi, le lien social constitue à lui seul une fin que les membres de la communauté s'engagent à poursuivre par les moyens établis par le cycle du don.

Il faut tout de même être prudent avec l'interprétation des concepts. Parler du *hau* n'est pas parler d'éthique d'une façon contemporaine. Il ne s'agit pas d'affirmer que les sociétés premières ont été « éthiques » ou non en se basant sur certaines pratiques comme le *kula*, ce qui nous intéresse ce sont les enseignements que l'on peut tirer de ces concepts en supposant qu'ils font encore écho aujourd'hui. Ce que le *hau* nous apprend sur le lien social agit comme révélateur : le rôle du social et de l'éthique dans les sociétés contemporaines, disons occidentales, paraît occulté au « profit » d'une dimension beaucoup plus pragmatique, c'est-à-dire l'échange économique. Que représente le social (et l'éthique)

²⁸ *Ibid.*, p. 35.

dans une société où l'utile semble primer sur la valeur du lien ? Une lecture, et une critique, contemporaine de l'utilitarisme s'avère ici nécessaire.

1.4 L'UTILITARISME ET SA CRITIQUE

Cette valorisation du lien social prend un tout autre aspect du point de vue utilitariste. En fait, il n'occupe qu'une place marginale, comme un effet non recherché d'une cause étrangère au don, à savoir la recherche du bonheur pour le plus grand nombre. D'où la critique permanente du M.A.U.S.S. (pour Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales²⁹) qui en a fait son axe principal de recherche. Avant d'aborder le volet critique, il convient de rappeler les grands axes de la théorie utilitariste pour tenter de mieux éclairer les concepts contre lesquels le don s'arc-boute. Comme il en existe plusieurs variantes et que notre but n'est pas de produire une analyse détaillée de l'utilitarisme, nous tenterons seulement d'éclairer quelques principes directeurs afin de mieux mettre en perspective la critique que lui adressent notamment Godbout et Caillé.

L'utilitarisme est une doctrine morale conséquentialiste, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse aux conséquences qu'une action engendre (ou prévient). La morale utilitariste se détache d'un sujet moral, tout bien ou mal intentionné qu'il soit, pour se tourner vers l'impact de son action sur le niveau de bonheur (bien-être). Elle cherche ainsi à maximiser le bonheur du plus grand nombre dans sa version positive benthamienne ou de minimiser la souffrance dans sa version négative issue de John Stuart Mill, en utilisant comme critère le principe d'utilité. Est utile (et moral) ce qui contribue à accroître le bonheur du plus grand nombre. Les individus et les sociétés sont guidés dans leurs actions par la recherche du plaisir et par la répulsion à la douleur (principe d'utilité), et c'est l'harmonisation de ces

²⁹ Fondé par Alain Caillé en 1981. Les auteurs affiliés publient régulièrement dans *La Revue du M.A.U.S.S.* dont l'orientation anti-utilitariste est principalement une critique de l'économisme et de la rationalité instrumentale dans les sciences sociales. Le don sous toutes ses formes occupe une place centrale.

intérêts particuliers (principe d'agrégation) qui permet d'évaluer la quantité de bonheur produite. C'est une morale égalitariste, certains diront impartiale, car tous les individus jouissent du plaisir et souffrent dans la douleur, sans distinction. En ce sens, chacun compte pour un et pour un seulement. Elle est aussi rationnelle et calculatrice, ce qui lui doit maintes critiques : pour évaluer la teneur morale d'une action, il faut pouvoir calculer l'impact sur le bien-être, ce qui suppose une unité de mesure constante et universelle.

Comme le souligne Jacques Blanchet, l'utilitarisme est ainsi une « représentation du monde », une « hypothèse fondatrice », mais aussi une « norme » qui recadre l'action humaine dans ses limites terrestres et qui débouche sur un « choix de société » : « l'état social considéré comme optimal est celui qui maximise les utilités³⁰ ». L'originalité du projet utilitariste est de replacer toute volonté transcendante qui dicterait les principes de l'action humaine dans un ordre immanent, c'est-à-dire propre à l'homme. Les individus ne sont mus que par la recherche du plaisir et l'évitement de la peine, seuls motifs comptabilisables de l'action humaine. Christian Laval reprend les termes de Bentham en disant que les sensations, entendues comme la perception et l'évaluation intérieures des plaisirs et des peines, sont les « principaux matériaux de l'esprit humain » en ce qu'ils constituent les principales raisons d'agir ou de ne pas agir³¹. Tout principe divin est donc fondamentalement exclu et « c'est l'utilité générale seule, définie comme la somme des intérêts individuels, qui doit commander au gouvernement d'agir ou de ne pas agir³² » en dernière instance. C'est de cette façon que l'on retrouve l'utilité comme principe chez Bentham s'inscrivant dans une réelle volonté de régulation politique et morale, le but d'un gouvernement consistant à maximiser le bonheur de la population.

³⁰ Jacques Blanchet, *Utilitarisme et positivisme : une analyse critique*. Paris, L'Harmattan, 2012, p. 13.

³¹ Cité dans Christian Laval, « Jeremy Bentham et le gouvernement des intérêts ». *Revue du MAUSS* 27, no. 1, 2006, p. 292.

³² *Ibid.*, p. 289.

Dans un tel contexte, l'individu perd de l'importance et devient interchangeable, car n'est considéré que le résultat de son action et non l'intention et les valeurs qui l'habitent. Ainsi, on peut se questionner sur le rôle joué par la morale dans la pensée utilitariste et comment elle influence l'action et, surtout, comment concilier les volitions individuelles et l'organisation harmonieuse de la société ? La principale difficulté provient certainement de l'évacuation du lien social (donc de l'autre) dans la norme utilitariste. Sa finalité, son but, ne renvoie pas à la création du lien social : le lien se crée par le jeu des intérêts personnels. S'il y a bien interaction sociale, c'est par le biais de l'échange, c'est-à-dire la rencontre de deux individus dans le but avoué de satisfaire avant tout un intérêt personnel. La relation n'est pas souhaitée pour elle-même ni même pour l'autre partie (puisque l'individu est interchangeable), elle est constitutive d'une dynamique contractuelle qui porte sur l'objet de l'échange, entendu non seulement comme objet physique, mais comme sa finalité, son objectif, la satisfaction de l'intérêt. « Ainsi, comme l'affirme Blanchet, l'équilibre social ne naît pas de la sociabilité, mais d'une combinatoire autorégulée des échanges³³. » Par extension, « [l]e gouvernement utilitariste, c'est le gouvernement par les intérêts et exclusivement par les intérêts³⁴ ».

Christian Laval, quant à lui, distingue deux niveaux pour lesquels le principe d'utilité constitue un critère moral. Au niveau collectif, l'action bonne est celle qui favorise le bonheur du plus grand nombre. Le gouvernement, ou le législateur décide d'intervenir ou non en fonction de l'impact de sa décision sur le bonheur collectif, c'est-à-dire de l'harmonisation des intérêts généralisés. Au niveau individuel ou privé, c'est celle qui a un effet positif sur le bonheur de la personne elle-même indépendamment de son impact collectif. L'individu cherche d'abord à maximiser son bonheur dans les limites permises par la gouverne. Et on reproche souvent à l'utilitarisme, du moins à son avatar libéral, cette carence morale au niveau de l'action individuelle. Si les préférences de l'individu sont

³³ Blanchet, *Utilitarisme et positivisme : une analyse critique*, p. 14.

³⁴ Laval, « Jeremy Bentham et le gouvernement des intérêts », p. 294.

personnelles et privées et que les moyens entrepris pour les réaliser n'ont d'impact que s'ils affectent le plus grand nombre, cela semble signifier que les préférences ou utilités des individus n'ont pas de valeur morale comme telle, puisque le critère ne s'applique qu'aux conséquences des moyens entrepris pour les satisfaire. Blanchet soulignera justement que dans l'utilitarisme « la morale est larguée », car « personne ne peut, ni ne doit, juger les utilités éprouvées par les individus³⁵ ». Mû par intérêt, l'individu est par définition libre de ses choix ; par ailleurs, il doit en assumer les conséquences.

Pour se rapprocher encore plus près de l'objet de ce travail, il nous faut cerner plus précisément la définition de l'utilitarisme que les membres du M.A.U.S.S. adoptent comme fondation commune. C'est à leur directeur, Alain Caillé, que l'on doit probablement la définition la plus étayée. En présentation d'un ouvrage consacré au bilan des recherches du M.A.U.S.S. il avance que

d'un point de vue plus spécifiquement MAUSSien et anthropologique, on qualifiera d'utilitariste toute conception purement instrumentale de l'existence, qui organise la vie en fonction d'un calcul ou d'une logique systématique des moyens et des fins, pour laquelle l'action est toujours accomplie en vue d'autre chose qu'elle-même et rapportée *in fine* au seul sujet individuel supposé clos sur lui-même et seul maître, destinataire et bénéficiaire de ses actes. Ou encore, toute doctrine pour laquelle les *intérêts pour*, les passions, les émotions sont ou devraient être des *intérêts à* : des passions utiles³⁶.

Notons qu'il ne s'évertue pas à remettre en cause le principe du bonheur du plus grand nombre. En fait, il réagit plutôt à l'avatar libéral mentionné précédemment que constitue l'association du libéralisme politique et de l'utilitarisme dans sa version économique. Sans être incompatible avec la recherche éclairée du bonheur et l'harmonisation des intérêts, cette variante moderne s'oriente selon deux grands axes que

³⁵ Blanchet, *Utilitarisme et positivisme : une analyse critique*, p. 20.

³⁶ Alain Caillé, « Présentation ». *Revue du MAUSS* 27, no. 1, 2006, p. 28.

sont la liberté et l'égalité. Ainsi, l'association du libéralisme et de l'utilitarisme ouvre sur un discours de liberté et de « chances » égales, et, à ce titre, représente bien l'esprit des sociétés modernes actuelles. Par contre, sa « représentation du monde » implique certaines réductions qui cohabitent difficilement avec l'esprit du don. Caillé parle alors d'un utilitarisme « vulgaire » pour mieux distinguer la théorie benthamienne (incluant Mill) de sa récupération par le libéralisme économique.

Caillé cherche à montrer que les postulats de cette variante de l'utilitarisme sont soit erronés, soit incompatibles avec le maintien d'une vie sociale fondée sur la relation à l'autre. En premier lieu, l'intérêt n'est pas le seul ressort de l'action. Renvoyer, en dernière instance, toute action à un intérêt particulier parvient à remplir la tâche contradictoire de tout expliquer et de ne rien expliquer. À vouloir tout rapporter à l'intérêt, l'explication devient tautologique et ne donne guère de précision sur l'origine ou l'origine ontologique de cet intérêt. Plus clairement, « [a]ussi longtemps qu'on persistera à rechercher *le mobile* ultime de l'action, on sera nécessairement reconduit à une forme ou une autre de théorie de l'intérêt souverain³⁷. » Dans le troisième chapitre, nous exposerons comment Caillé tente d'établir une typologie de l'action dans laquelle l'intérêt se trouve recadré parmi d'autres ressorts de l'action. Non seulement on y retrouve les motifs « réels » du don, mais il distingue différentes formes d'intérêt qui permettent de situer l'intérêt pour soi et l'intérêt pour autrui sans les réduire l'un à l'autre³⁸ comme dans le cas de l'utilitarisme. L'intérêt pour soi se rapporte à l'égoïsme : l'égoïsme est alors directement associé à la rationalité instrumentale et calculatrice de l'utilitarisme. Être rationnel signifie agir de façon égoïste, du moins dans la théorie économique actuelle où l'*homo œconomicus* sert de référent théorique pour juger de la rationalité des agents face à des situations d'ordre principalement

³⁷ Alain Caillé, « Les ressorts de l'action (Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II) ». *Revue du MAUSS* 31, no. 1, 2008, p. 365. (Souligné par l'auteur)

³⁸ Le terme intérêt n'est pas sans soulever quelques ambiguïtés de sens. Par sa typologie de l'action, Caillé se positionne clairement contre l'hégémonie de l'intérêt pour soi dans la fondation du lien social, variante qu'il considère être au cœur de l'utilitarisme dit vulgaire.

économique. Ce postulat a été maintes fois critiqué pour son contenu moral inexistant³⁹ et pour les réductions qu'il implique. Caillé se range notamment du côté d'Amartya Sen qui qualifiait d'« idiots rationnels⁴⁰ » les individus mus uniquement par une rationalité instrumentale dépourvue de toute considération éthique. La rationalité instrumentale n'est pas la seule perspective possible sur le monde qui nous entoure, elle se dialectise, selon Caillé, avec une rationalité axiologique définie comme « immersion dans un univers de valeurs qui a sa cohérence propre [...] irréductible à l'addition des rationalités instrumentales individuelles⁴¹ ». C'est donc dire que la rationalité instrumentale ne suffit pas à appréhender et à orienter la vie sociale et éthique, qu'elle n'est qu'un outil parmi d'autres, utile dans certaines situations, moins dans d'autres. En ce sens, l'effritement du lien social confirme l'insuffisance de la rationalité instrumentale comme unique guide du vivre-ensemble. Le calcul ne peut être la seule mesure ni même l'étalon des relations humaines comme le contrat ne peut être le seul garant des échanges. Et c'est justement parce que l'attention est portée sur les biens et non sur les êtres – interchangeable, faut-il le rappeler – qu'une garantie est demandée par le biais d'un contrat qui unit et protège les contractants selon des clauses précises et pour une durée déterminée. Le contrat garantit la partie quantitative de l'échange, mais n'assure de rien sur sa qualité ni sur son intensité, mesures pourtant communes et, surtout, significatives sur le plan relationnel.

Avant de terminer cette partie, il nous faut rapprocher les travaux de Mauss et l'utilitarisme, car à première vue le lien peut paraître ténu. L'organisation de cette partie

³⁹ Du moment que le modèle s'applique uniquement dans des situations d'ordre économique on peut penser qu'il effectue la tâche qui lui est demandée, c'est-à-dire choisir dans un contexte de rationalité limitée. Mais lorsque le même modèle sert de base aux choix moraux des individus la question devient nécessairement plus épineuse.

⁴⁰ Amartya Kumar Sen, *Éthique et économie : et autres essais*. 3e éd., Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 87-116.

⁴¹ Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*. Paris, La Découverte, 2009, p. 175.

devait montrer comment les travaux de celui-ci servaient de terreau à une critique plus élaborée du paradigme dominant en économie. En effet, cette critique chez Mauss se fait discrète et est surtout dirigée contre l'économie politique, mais c'est l'ensemble de son œuvre, notamment par l'observation du don et l'articulation des faits sociaux totaux, qu'elle devient explicite. Comme nous l'avons vu, en adoptant un point de vue substantiviste sur l'économie, il affirmait celle-ci enchevêtrée dans des réseaux complexes de relations, relations occultées dès que l'économie s'extirpe de cet enchevêtrement pour se constituer en sphère de la vie sociale indépendante, voire exclusive. Il s'agit d'une réduction de notre compréhension du monde, reléguant les dimensions politiques, morales et symboliques au second rang et convertissant la force des liens en calcul utilitaire. Les recherches de Mauss l'ont plutôt conduit à repérer un invariant anthropologique qui, s'il prend l'apparence d'un échange pur et simple, crée et entretient la relation. Le cycle du don dynamise ainsi l'aspect relationnel et éthique du vivre-ensemble en invoquant dans son activité toutes les sphères de la vie humaine.

Avant d'aller plus loin dans la définition de ce qui nous semble être une éthique du don, il convient certainement de situer ce don dans un système, ou plutôt comme système, pour offrir une lecture différente des interactions entre individus dynamisées par le don, et ce, dans un contexte moderne. Moderne parce que le don doit être présent ici et maintenant pour pouvoir le réhabiliter. C'est en éclairant la face cachée du don moderne que Jacques T. Godbout parvient à actualiser la place du don et à l'extirper de l'unique regard anthropologique qui le confine trop souvent chez les sociétés premières. Nous verrons que la dette et l'obligation, toutes deux présentes dans le don d'une façon différente que dans le contrat, s'opposent à la vacuité apparente des relations utilitaires, offrant un « système » alternatif axé sur les personnes beaucoup plus que sur les objets.

CHAPITRE 2

LE DON COMME SYSTÈME

Le texte de Mauss se termine sur une ouverture, sur une esquisse de comparaison : si le don constitue un invariant, comment se manifeste-t-il dans un contexte moderne ? Jacques T. Godbout s'intéresse aux formes que prend le don moderne, souvent imperceptible, mais d'une importance vitale. Si les organismes communautaires ou les groupes d'entraide représentent quelques-unes de ces formes, il reste beaucoup à dire sur le fonctionnement concret du don dans un monde largement dominé par les échanges économiques. Nous présentons donc dans les pages qui suivent l'apport original de Godbout pour systématiser le don dans un modèle non mécanique et non déterministe, qui laisse naturellement place à la liberté de l'acte de donner. Afin d'étayer le propos sur les concepts de liberté et d'obligation, nous reprenons aussi les propos d'Alain Caillé, proche collaborateur de Godbout et auteur avec lui de *L'Esprit du don*.

2.1 LA MODERNITÉ DU DON

L'originalité de la pensée de Godbout réside dans l'approfondissement de la pensée de Mauss et un regard neuf de la modernité du don. Si Mauss s'était montré frileux quant à son application dans sa contemporanéité, Godbout l'instaure sans complexe. Utilisant le vocabulaire de la modernité comme liberté, égalité, autonomie, universalité, l'auteur se garde d'inférer des concepts économiques dans les échanges primitifs. C'est à partir de l'analyse que Mauss a laissée en germe sur le thème de l'universalité du don dans les sociétés premières que Godbout entend montrer son actualité. Déjà, Mauss exprimait

l'universalité du don par sa présence dans toutes les sociétés quelles qu'elles soient, mais aussi comme fait social total, c'est à dire qui concerne « la totalité de chacune d'entre elles¹ ».

Selon Godbout, Mauss s'était montré prudent notamment à analyser le don à son époque alors que son universalité le rendait pertinent à toutes les époques incluant celles de demain. C'est comme si Mauss, dans son analyse de la société moderne, s'était arrêté au passage de l'acte charitable à sa forme institutionnalisée dans l'assistance sociale dispensée par l'État. Son travail ne lui aura pas permis non plus d'ébaucher une théorie de l'action qui fasse contrepoids à la réduction proprement utilitariste de l'intérêt personnel. Les oppositions intérêt-désintéressement et liberté-obligation soulevées par Mauss et qui balisaient les échanges, sur lesquelles nous reviendrons, proposent pourtant cette idée que l'action humaine semble plus complexe que ne le veut la logique de l'intérêt. Ainsi, ne tirant pas toutes les implications de ses découvertes, l'œuvre de Mauss n'aura pu « amorcer une alternative scientifique et philosophique à l'utilitarisme² ». En effet, l'*Essai sur le don* jette surtout un regard rétrospectif sur le phénomène du don, laissant peu de place (quelques pages seulement) à une explication et une compréhension moderne du don (les années 1920) par le biais d'observations concrètes appuyées sur une relecture du don qui prend en considération les métamorphoses de la société depuis sa forme première. À son époque, Mauss vit bien dans l'assistance sociale une survivance du don, mais il ne put déceler d'autres formes de celui-ci ni le théoriser suffisamment pour en faire ressortir sa valeur heuristique.

Le don a une portée éthique différente pour Godbout, probablement plus englobante, qui va au-delà des règles du droit. Il s'éloigne ainsi du droit maussien tout en maintenant l'opposition qui lie le don à sa conception économique. L'objet n'est pas tant les règles qui régissent l'échange que la dynamique affective et humaine qui en permet la réalisation. Ce

¹ Jacques T. Godbout et Alain Caillé, *L'Esprit du don*. 2e éd., Montréal, Boréal, 1995, p. 20.

² *Ibid.*, p. 30.

faisant, il s'intéresse à « ce qui circule entre nous », comme l'indique le titre d'un de ses ouvrages qui laisse croire au premier regard que le sujet en est l'objet d'échange. C'est plutôt l'inverse qui est promu : ne circule pas que des biens entre les individus, on retrouve surtout une dynamique du lien formulée par le donner-recevoir-rendre. Certes, des biens matériels sont continuellement échangés, ou plutôt donnés, mais ils n'expliquent en rien pourquoi les gens donnent. La portée éthique du don est perceptible parce qu'il interpelle les motifs du geste qui permettent non seulement sa réalisation, mais sa permanence, son cycle. En cela, il est opposable au motif spontané et évanescent du système marchand. Cette dynamique du lien est en fait le socle de la société, sans quoi elle ne saurait « tenir ». C'est un guide, un appel, un axe qui oriente la vie humaine vers sa propre réalisation. Sans don, la vie humaine semble grandement altérée.

Pour faire le pont avec Mauss, nous pourrions avancer que le don comme « roc » de la société ne saurait s'appuyer uniquement sur des principes économiques, ni juridiques d'ailleurs. Comment, en effet, faire l'expérience de la société si tout un chacun poursuit uniquement son intérêt ? Il s'agit d'idées maintes fois formulées qui ont pourtant la propriété de poser un ancrage anthropologique solide contre l'idée réductrice élaborée à rebours qui formule un seul et unique moteur de l'action. Considérer que « l'état de nature » chez Hobbes, Locke ou Rousseau de même que le concept d'*homo œconomicus* ne sont que des réductions d'un système de compréhension plus grand c'est s'ouvrir sur une complexité du monde étendue qui risque de fournir des explications plus riches aux problèmes soulevés par l'action humaine. En d'autres termes, l'état de nature et la figure de l'*homo œconomicus* ont une portée explicative limitée qu'il ne faut pas perdre de vue. L'un est un mythe fondateur et l'autre un modèle explicatif à rationalité limitée : les représentations de la réalité qu'ils offrent sont nécessairement partielles et non absolues. Et c'est d'autant plus vrai sur le plan moral puisque du premier on ne peut rien déduire de l'articulation des valeurs au sein de la société et du second la dimension axiologique est évacuée au profit d'une rationalité calculatrice. Ainsi, fonder une alternative à l'utilitarisme induit une théorie éthique dont il implique de revaloriser les principes. Comme l'auteur l'affirme, et c'est l'orientation donnée à *L'Esprit du don*, « donner » est aussi important que

« recevoir » dans le cycle du don (et probablement plus important que le « prendre ») et les règles constitutives du don sont aussi importantes à connaître que les lois du marché³. Si les liens sociaux s'effritent sous la régence des systèmes économique et étatique où les individus ne jouent qu'un seul rôle, celui de consommateur ou de bénéficiaire, le système du don propose un ensemble plus inclusif où les liens priment et où le bien est au service du lien.

2.2 ÉLÉMENTS SYSTÉMIQUES DU DON

Il existe des domaines où le caractère de l'échange ne peut à lui seul se définir par l'intérêt. Le premier don, le don originel, est bien celui de la vie, don qui ne peut être rendu tel quel au donateur, seulement pleinement assumé comme dette et reconduit dans une génération suivante. Peut-on acheter la vie ? Répondre oui nous mènerait vers un débat moral dont on ne peut traiter ici. Par contre, la vie est ce don ultime qui ne peut être transigé sur un marché – du moins dans son essence – la vie est donnée sans équivalent. C'est probablement l'exemple le plus probant de l'universalité du don. C'est aussi le cas de la parole qui, elle, appelle toujours un retour dès que deux personnes entrent en communication. Pour Godbout, c'est l'image clé du système du don. Lorsque l'on aborde les échanges, le premier réflexe consiste à imaginer une circulation de biens alors qu'avant toute chose il y a les mots. La parole véhicule des informations diverses allant de la trivialité aux pensées les plus profondes en passant par les renseignements de nature utilitaire. Pour que l'échange ait lieu, dans ce cas-ci une conversation ou une discussion, il faut qu'il y ait relation ou lien entre les personnes, ne serait-ce qu'un espace symbolique créé pour l'occasion. Pour converser, il faut s'adapter à certaines règles qui se rapprochent étrangement de celles du don analysées par Mauss. En « donnant » la parole ou en donnant « sa » parole, on entre ainsi dans une dynamique similaire au *kula* où l'échange est d'abord

³ *Ibid.*, p. 31.

cérémoniel en cela qu'il crée et maintient le lien tant qu'il n'est pas rompu par un des participants. L'avarice et l'égoïsme ne se conçoivent plus comme l'accumulation de biens et l'absence de redistribution ; c'est l'absence ou le monopole de la parole qui en constitue les extrêmes. Le rôle de la parole, en amont de l'échange informationnel, est « de circuler, d'être donnée et rendue, d'aller et venir⁴ ». Nous devons éviter de penser la communication comme ayant une simple fonction utilitaire calquée, encore là, sur le modèle marchand.

Il y a système parce que le don n'est ni économique ni politique. Il occupe, selon Godbout, une sphère bien à lui, la sphère sociale. Il constitue l'ensemble des relations sociales entre personnes, au sens strict, par opposition aux rôles endossés par l'individu lorsqu'il change de sphère. Le don embrasse toutes les relations, celles de nature égoïste comme celles de nature altruiste, tout en assurant le passage de l'individuel au collectif, et vice-versa. Par réduction, les systèmes économique et politique ont déduit l'action individuelle qu'ils ont ensuite extrapolée au collectif en passant par des concepts abstraits et métaphysiques aux contours flous tels que la main invisible d'Adam Smith. Sur le plan de la recherche, ces concepts fournissent une explication très limitée de l'action humaine, souvent promue via la théorie des jeux et du choix rationnel⁵, et rendent l'invalidation périlleuse, sinon tautologique. S'en remettre à ces idées c'est un peu espérer du divin dans la poursuite des affaires humaines alors que concrètement, ce sont bien les réseaux de relations sociales et non l'agrégation de préférences individuelles que l'on observe. Selon

⁴ Ibid., p. 22.

⁵ Comme ces théories ne font pas l'objet de ce travail nous ne pouvons que les évoquer au passage. Le but recherché est partial : les opposer, comme l'utilitarisme, au don. Ces théories postulent, pour l'essentiel, que les individus sont mus rationnellement, qu'ils agissent selon des préférences connues et définies en vue de maximiser un profit (une situation) ou d'en diminuer la perte. Bien que présentant des différences théoriques importantes, nous regroupons les deux sous une bannière « calculatrice » qui s'oppose en tout point à la pensée du don. Non que la rationalité, le calcul et les préférences individuelles soient absents du registre du don, seulement, ils ne constituent pas ses fondements théoriques ni ses conditions de réalisation.

Godbout, l'individu égoïste dérive du rejet d'une « solidarité qu'il n'a pas voulue⁶ » et qui le pousse à se retrancher là où les contraintes (entendre aussi les obligations, nous en parlerons plus loin) sont les moindres, le marché. Quant à choisir entre une communauté forcée composée de prescriptions hétéronomes et un certain laisser-faire, le choix est manifeste. Pourtant, toutes les actions ne se déroulent pas dans un contexte économique. Que l'on pense principalement à la sphère familiale où les relations nous semblent tout sauf teintées par la rationalité économique. Elles parviennent tout de même à s'organiser sans le secours d'un tiers équivalent comme la monnaie.

2.2.1 Socialité primaire, socialité secondaire

En distinguant différents types de socialité, Godbout parvient à montrer la structure du système du don et sa portée globalisante. Nous l'avons brièvement souligné, les relations marchandes ou celles de bénéficiaires nous enferment dans des rôles exclusifs. Endosser un rôle, c'est « jouer » d'une façon qui s'accorde avec le système en n'offrant qu'une partie de soi, limitant l'ampleur des affects et la qualité des relations dans la création ou le maintien des liens sociaux. Le marché et l'État sont des lieux où les rapports sont impersonnels : « les fonctions accomplies par les personnes importent plus que leur personnalité⁷ ». Concrètement, personne ne vit « dans » le marché ou l'État. Ceux-ci forment des cadres statutaires et sont les lieux d'une socialité dite secondaire. Mais ce n'est pas tant la nature des rôles et des statuts qui trace la démarcation que la nature des relations sociales. Dans la socialité primaire l'individu est parent, ami, voisin, et l'on pourrait objecter à juste titre qu'il s'agit également de rôles ou de statuts et que, dès lors, le partage entre les socialités paraît ambigu et peu objectif. Sauf que la subjectivité dans ce cas-ci demeure importante dans la mesure où les relations concernées par la socialité primaire

⁶ Godbout et Caillé, *L'Esprit du don*, p. 24. (Souligné par l'auteur)

⁷ Alain Caillé, « Don et association », *Revue du MAUSS permanente*, 2007, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article202>, consulté le 24 mars 2011.

découlent de choix non objectifs et non rationnels. On peut difficilement objectiver nos relations intimes comme les amis ou la famille puisqu'elles impliquent avant toute chose les affects. Ainsi, dans la socialité primaire, l'accent est porté sur les personnes et non sur les fonctions qu'elles remplissent même si celles-ci ne sont pas exclues. La nature et la qualité des relations sociales priment sur les objets qui y circulent, ce qui revient à dire qu'on ne peut observer des échanges, entendus dans un sens large, sans considérer les relations qui les sous-tendent.

Si nous approfondissons l'analyse de la socialité primaire, terreau du don, nous retrouverons des éléments du don tels que présentés par M. Mauss. L'amitié découle d'un choix affectif et la nature du lien est telle qu'elle permet la rupture pour de multiples raisons. Pourtant, les exemples foisonnent où, entre amis, l'équivalence n'entre pas en jeu. Même si l'amitié semble plus volatile que le lien filial, encore que dans certains cas l'inverse soit également vrai, la relation s'ouvre sur une plus grande intimité, fondée en majorité sur la confiance et la reconnaissance. Ces aspects sont importants pour les comparer aux relations propres à la socialité secondaire. Ici, comparaison ne signifie pas opposition, si bien que la confiance et la reconnaissance sont également des facteurs importants dans les relations commerciales, juridiques et citoyennes, mais nous dirons ici qu'elles ne sont pas primordiales et que les systèmes économique et étatique peuvent continuer à fonctionner sans de tels *a priori*⁸. Il nous semble toutefois possible d'affirmer que dans les relations amicales les enjeux sont plus importants que dans les simples relations marchandes, du moins d'un point de vue qualitatif, ce qui les distingue des contacts purement formels et impersonnels que l'on peut retrouver sur le marché. C'est que

⁸ C'est du moins la thèse défendue par les théories économiques fondées sur l'intérêt où la confiance doit être placée dans le système lui-même (que l'État ou le marché seront encore là demain) ou dans la monnaie, ce qui n'implique pas que l'on ait confiance en son voisin. Les travaux de Niklas Luhmann sur la confiance vont en ce sens, mais il ajouterait probablement que la confiance n'est pas affaire de socialité « primaire » ou « secondaire », qu'elle est plutôt nécessaire au fonctionnement de la société en général pour en réduire la complexité sans quoi l'homme « n'arriverait même pas à quitter son lit le matin. » Voir Niklas Luhmann, *La confiance : un mécanisme de réduction de la complexité sociale*. Paris, Economica, 2006.

l'argent y occupe une place moins importante que la réciprocité et la générosité (que l'on pense aux services amicalement rendus lors de déménagements, construction, rénovation, ou l'aide et l'écoute dispensées à un ami traversant un moment difficile).

La famille, elle, est tissée encore plus serrée, si bien que certains hésitent à parler de don pour qualifier le « partage » immanent au centre de celle-ci. Si l'amitié noue davantage que le marché, la famille constitue soit le nœud comme tel ou le filin continu en ce sens que ce sont des relations non choisies qui s'imposent d'elles-mêmes. C'est pourquoi nous avons tendance à penser un don qui s'annule par l'équivalence monétaire et par la proximité affective et la filiation, c'est-à-dire qu'à l'intérieur d'une famille le don n'existe pas. Mais il en est autrement. D'un côté, cette filiation se crée à la rencontre de deux étrangers⁹. Godbout en fait le chef-lieu de la création du lien social, genèse sans laquelle aucune autre forme de lien ne serait possible. Nous l'avons souligné précédemment en d'autres termes, la parole crée cet espace commun qui permet à deux étrangers d'échanger. « La transmutation d'un étranger en familier est le phénomène de base du don, qui permet ensuite la réciprocité et le marché, mais permet d'abord à la société de se perpétuer comme société [...], de se renouveler en renouvelant l'alliance à chaque "génération"¹⁰. » Ce type de don – poussé également par certains impératifs biologiques, ne l'oublions pas – n'aurait pu être réalisé qu'une seule fois puisque nous ne serions pas ici pour en témoigner. Au-delà de l'appel biologique, on devrait le retrouver constitutif de l'apprentissage. C'est ainsi que, de l'autre côté, la famille devient un lieu d'apprentissage du don, le lieu où l'on apprend le partage bien avant le marchandage dans une communalité naturelle. Le don fait partie intégrante de la vie familiale tant dans sa formation que dans sa perpétuation. Partage, don ou réciprocité, dans le cas de la famille il semblerait que ces termes nuancent un seul et même concept.

⁹ Godbout cite C. Lévi-Strauss qui disait que la loi de l'exogamie « est l'archétype de toutes les autres manifestations à base de réciprocité », ce qui invite à penser le noyau familial uniquement dans ces termes alors que l'anthropologie regorge d'exemples différents.

¹⁰ Godbout et Caillé, *L'Esprit du don*, p. 46.

Une lecture alternative de la famille tente de nous convaincre que les motifs sous-jacents à ce type d'association seraient de nature économique ou utilitariste. Ces propos se fondent en fait sur la rationalité de l'individu calculateur qui cherche à maximiser son profit et qui voit dans la famille une façon d'en tirer parti. L'association économique offre certainement des avantages de type monétaire, l'étymologie du mot économique renvoyant justement à une gestion de la famille que l'on revampe aujourd'hui sous l'appellation de « petite PME », mais on ne peut prétendre qu'il s'agit là de l'unique raison. Bien entendu, ces modèles de décision basés sur une rationalité limitée ne sont pas conçus pour expliquer l'ensemble des motivations humaines. En prenant l'exemple du divorce, Godbout montre que l'explication à rebours d'une situation éclaire des motivations qui au départ ne devaient pas figurer au registre des intentions individuelles. Quand deux personnes divorcent, on assiste régulièrement au déchirement des personnes dans sa manifestation la plus matérielle, le partage des biens. Le raisonnement utilitariste qui intervient dans une situation comme celle-ci consiste à affirmer que si les gens calculent au terme de leur relation c'est qu'ils ont dû calculer tout au long de celle-ci. Si le calcul se dissimule sous les traits du partage, il se dévoile à tous lors de la dissolution du couple. Par contre, pour Godbout, deux pistes peuvent nous orienter pour comprendre cette dualité. Premièrement, si les personnes mettent leurs biens en commun sans difficulté et sans l'aide d'un tiers, il est fréquent qu'à la séparation les choses se compliquent. La législation en matière de vie commune, que ce soit pour les états matrimoniaux ou de conjoints de fait, balise la redistribution du patrimoine. L'intervention d'avocats dans le dénouement modifie une situation affective et consensuelle pour la rendre facilement traitable et monnayable. C'est cette intermédialité qui, pour Luc Boltanski, doit « procéder d'abord à la transformation du rapport, à la transmutation préalable du système en un rapport marchand, ou en un état de justice¹¹ ». Malgré l'interprétation que Godbout sutire des propos de Boltanski, on ne peut généraliser la façon dont se terminent les relations personnelles, mais le recours à un intermédiaire (que ce soit un médiateur, un avocat ou la loi elle-même) reproduit

¹¹ Cité dans *Ibid.*, p. 48. (C'est nous qui soulignons)

certainement la transformation du rapport en un équivalent rendu facilement sécable. La référence au « système » nous mène à la deuxième piste proposée par Godbout, car régler ses comptes de cette manière ne lève pas le voile sur une motivation cachée, celle qui se cache derrière tout, l'intérêt ou le calcul, mais suggère plutôt fortement que l'on sort d'un système pour entrer dans un autre. L'on en viendrait à calculer parce que l'on passerait d'un registre de pensée et d'action à un autre ; lorsque le système familial cesse de fonctionner, on applique le système qui permet de traiter ce qui était communément partagé sur une base émotive pour le rendre équivalent monétairement. « Avoir besoin de compter, ajoutera Godbout c'est déjà l'indice qu'on sort du système du don¹² ». Ainsi, le calcul n'est pas le don et n'est probablement pas au centre du couple, du moins il n'en constitue pas la raison d'être. Ce détour par le couple constitue à la fois une introduction au cœur du don, la famille, ainsi qu'une formulation simplifiée ou analogique du système du don. Godbout s'en sert pour montrer que le don est hiérarchiquement supérieur au calcul et que si c'est ainsi dans le couple, il en est de même pour la société : celle-ci ne repose pas moins sur un système supérieur à l'État et au marché, celui du don. Nous y reviendrons.

2.2.2 La dette et l'obligation

Le terme de « dette » renvoie aujourd'hui surtout à une conception économique qui fait référence à devoir rendre ou rembourser quelque chose en fonction du fait qu'on l'a reçu précédemment. Cette définition de la dette est perçue négativement d'un point de vue économique parce qu'elle implique une contrainte, c'est-à-dire l'injonction tacite qui nous oblige à rembourser ou à payer la somme due, et que l'on cherche à acquitter le plus rapidement possible pour se libérer de son « fardeau ». Pourtant, il existe un état de dette qui s'exprime positivement : c'est lorsque l'on reçoit sans subir la lourdeur de l'obligation et que l'on manifeste une reconnaissance motivationnelle, c'est-à-dire qui incite à donner à son tour ; c'est également lorsque les gens ressentent qu'ils ont reçu plus qu'ils n'ont

¹² *Ibid.*

donné. « La dette positive existe lorsque le receveur ne perçoit pas chez le donneur l'intention de l'endetter par son geste¹³ ». On touche ici les paradoxes du don mentionnés dans la première partie. La reconnaissance incite à donner parce que le don reçu n'exige pas de retour implicite. L'opposition liberté/obligation y prend tout son sens puisqu'en allant puiser dans la reconnaissance, donc les affects, c'est autour du lien que se construit la relation et non autour de ce qui est donné.

La dette mutuelle positive poursuit la même idée en intégrant l'autre dans une dynamique propre au système du don. Si chacun donne et si chacun reconnaît ce qu'il reçoit et donne à son tour, alors disparaît la différence entre don et retour du don. Comme l'explique Godbout, dans un tel état où débiteurs et créditeurs se confondent, le sens de la circulation des choses (des dons) se dissout, si bien que l'on n'observe que des dons ou que des retours. Le cycle du don escamote une étape et place les individus devant l'idée qu'ils sont toujours en train de donner ou toujours en train de rendre ce qu'ils ont reçu. C'est ainsi que la reconnaissance s'exprime, en passant « de l'obligation de rendre au désir de donner¹⁴ ». La nuance est importante parce que cette situation exprime clairement le fonctionnement du cycle dans sa perpétuité. Certes, un fort degré de confiance est nécessaire pour le rendre opérant. Par contre, il n'est pas infallible, le cycle peut effectivement se modifier et le calcul peut toujours réintégrer les rapports. On le retrouve la plupart du temps dans des relations de proximité rapprochée comme le couple et la famille, mais il n'est pas impossible de le retrouver dans des relations moins engageantes ou plus éloignées. Ce qu'il faut retenir c'est que la mutualité du rapport réduit le besoin de calculer ou de mesurer l'apport de tous en créant un état de dette perpétuelle satisfaisant et non anxiogène. La mutualité permet l'alternance des dons et réduit le stress lié à la défection

¹³ Jacques T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité: homo donator versus homo oeconomicus*. Chicoutimi, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2007, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030010506>. p. 44. Consulté le 2 juillet 2012. Disponible également en version papier.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

possible d'autrui. Le don ne recherche pas l'équivalence, « il recherche l'inégalité alternée¹⁵ ». Le don confirme le lien et élimine la pointe acérée de la contrainte pour transformer l'obligation en mutualité et fluidifier les rapports.

Cette alternance entre liberté et obligation qui est souvent perçue comme un paradoxe peut être explicitée par une formule non moins paradoxale. Ici, pour étayer le propos, il nous faut anticiper sur les travaux d'Alain Caillé, que nous aborderons plus en détails dans le prochain chapitre, puisque des concepts communs aux deux auteurs sont plus explicites chez l'un ou chez l'autre et parce que dans ce cas-ci Caillé en est le véritable auteur. Caillé introduit un concept-clé de l'analyse du don qui permet de le distinguer d'une approche contractualiste. En abordant le concept de l'inconditionnalité conditionnelle, Alain Caillé utilise en effet un oxymore pour illustrer une situation ou une condition de réalisation et de maintien du don/relation. Il définit d'abord la conditionnalité comme le type de rapport hérité de doctrines économiques, sociales et politiques qui ont à leur source un contrat social. Il s'agit en somme du contractualisme auquel l'auteur ajoute l'utilitarisme dont il justifie l'insertion par le contrat de gré à gré que l'individu passerait avec lui-même dans la détermination de ses choix. Doctrine individualiste lorsque prise dans sa variante égoïste, l'utilitarisme rend implicite le calcul des avantages et des désavantages, des plaisirs et des peines et parvient à un certain équilibre non sans en avoir pesé les conséquences sur l'utilité personnelle et le bonheur du plus grand nombre. Cette forme de calcul s'apparente au rapport contractuel dans la mesure où la décision est soumise à des conditions de réalisation sans quoi elle ne saurait fléchir d'un côté plus que de l'autre. Elle n'est pas inconditionnelle, ce qui ne rejette pourtant pas l'apport et l'importance de l'intérêt dans les relations humaines et leurs institutions. Sauf que, comme l'indique Caillé, aucune relation ne pourrait s'instituer ni perdurer si elle ne l'était qu'à condition que certaines contreparties soient rendues par chaque partie prenante. Pas plus que l'on ne peut fonder une société sur une inconditionnalité stable. On ne saurait en effet baser nos relations sur un engagement aveugle qui consisterait à tout donner unilatéralement. Ce faisant, il suggère que le maillon

¹⁵ Godbout et Caillé, *L'Esprit du don*, p. 51.

faible des théories contractualistes-utilitaristes, ici ramenées l'une à l'autre, c'est de se fonder sur un contrat originel aussi hypothétique qu'éloigné dans le temps, duquel l'inconditionnalité découlerait. En d'autres termes, le don n'existerait que par la garantie d'un contrat antérieur. À l'inverse, la pensée « inconditionnaliste » suppose une socialité préexistante à tout contractualisme, donc à une hiérarchie quasi anthropologique du lien social sur le mode de garantie des échanges¹⁶. Comme le précise Caillé, cette façon de voir permet d'envisager plusieurs motivations à l'action humaine dans lesquelles figurerait le contrat comme « possible » et non comme « déduction ».

Résumons-nous. Selon Caillé, l'inconditionnalité conditionnelle consiste en un primat hiérarchique de la relation sur le contrat. Derrière tout contrat subsiste une partie qui ne lui est pas soumise et qui constitue le socle de sa réalisation. L'auteur montre que l'esprit contractuel, sous quelque angle qu'on le considère, s'adosse en fait à une inconditionnalité de nature idéologique ou symbolique. Le contrat ne saurait se réaliser sans cette aura symbolique qui lui donne sa légitimité et sa condition d'existence. En ce sens, ce qui manque au contrat c'est « l'autoconsistance », « et que contractualité, logique de l'utilité et conditionnalité ne sont susceptibles de se déployer qu'en puisant dans des réserves de sens antiutilitaristes et inconditionnalistes¹⁷ ».

Entre intérêt et désintéressement, liberté et obligation, se situe un équilibre qui n'est pas sans rappeler le don agonistique de Mauss vu dans le premier chapitre. En effet, rappelons-nous, le don agonistique bascule dans le registre de l'inconditionnalité en ne

¹⁶ On peut rajouter que ce faisant le concept d'état de nature qui préside le contrat social s'invalide. Si l'on accepte l'idée du don comme système et comme paradigme tel que nous le présenterons plus loin, l'inconditionnalité implique un individu toujours et déjà socialisé et le replace non plus dans une historicité hypothétique où l'état de nature finit là où la société commence mais dans une continuité.

¹⁷ Alain Caillé, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*. Paris, La Découverte, 2007, p. 98.

permettant que des pôles exclusifs¹⁸ : se confier entièrement ou se défier entièrement, selon les mots de Mauss. Deux pôles constitutifs d'une « loi sociologique générale de l'être-ensemble¹⁹ » qui conditionne la paix (ou le lien positif) en fonction d'un retour possible vers l'hostilité. Il ne s'agit pas d'une conception manichéenne de la relation ; l'individu (ou la communauté) demeure libre, mais cette liberté s'exprime dans le caractère catégorique de ses choix. Caillé parle aussi d'un « pari de confiance²⁰ », lequel est inévitable pour toute forme de socialité. La paix (tout comme sa contrepartie) est inconditionnelle, on y bascule ou pas, tandis que les conditions de son maintien, elles, sont conditionnelles. « Ce n'est qu'une fois affirmé de façon inconditionnelle le fait qu'on est ensemble [...] que l'on peut discuter les termes de l'alliance²¹ », ajoutera Caillé. Le don est ainsi « obligatoire » pour maintenir la paix et la relation et pourrait paraître « intéressé » au sens utilitariste du terme. L'intérêt ici n'est pas instrumental, il n'est pas dirigé sur les choses qui circulent ou sur les retours anticipés, il focalise sur la forme que prendra le lien social, que prendra le don. Pour le dire plus éloquemment :

Le don [...] se caractérise par le primat de l'obligation sociale sur la liberté et par la domination hiérarchique du désintéressement affiché sur l'intérêt poursuivi. Le contrat à l'inverse affirme le primat de la liberté sur l'obligation – il ne reconnaît d'obligation que librement consentie – et la dominance des motifs utilitaires sur les considérations de solidarité des contractants²².

¹⁸ Du moins chez Mauss. Caillé ajoutera une nuance moderne notamment dans sa typologie de l'action humaine et dans ses quatre pôles du don en disant que des positions mitoyennes ne sont pas impensables.

¹⁹ Caillé, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, p. 103.

²⁰ Alain Caillé, *Dé-penser l'économique : contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005, p. 159.

²¹ Caillé, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, p. 105.

²² Caillé, *Dé-penser l'économique : contre le fatalisme*, p. 161.

2.2.3 Le don aux étrangers

Nous avons défini plus haut les concepts de socialité primaire et secondaire pour illustrer en cercles concentriques les différents groupes auxquels l'individu appartient et le type de lien qui a cours dans chacun d'eux. Après avoir abordé celui de la famille, des amis, du marché et de l'État, une catégorie demeure muette. En effet, nous n'avons pas éclairé les relations entre des individus qui n'ont pas de liens directs ni médiatisés par une institution, c'est-à-dire entre inconnus. Spécificité toute moderne selon Godbout, le don aux étrangers constituerait un type de don à part entière qui se placerait entre le marché et l'État.

Les termes « étrangers » ou « inconnus » pourraient laisser croire à une catégorie du don de moindre importance dans le sens où l'engagement pris par le donateur n'apparaît pas comme fondamental, si bien qu'il est difficile de comprendre l'intention derrière le geste. Pensons aux dons principalement monétaires versés pour causes humanitaires qui ne permettent pas de « suivre » l'argent octroyé ni de rencontrer le ou les donataires. Certes, l'objectif n'est pas de créer des liens dans ce type de don, et c'est ce qui permet l'intervention d'autres motifs dans la décision de donner, possiblement désintéressés, qu'ils soient d'ordres fiscal, philanthropique ou socialement conscientisé. Le donateur demeure alors loin des soucis véritables du ou des donataires, il donne comme un philanthrope, sans attendre de retour, certes, mais sans s'impliquer émotionnellement non plus. Ce type de don, quoique généreux dans sa forme, sous-entend une volonté de détachement à l'égard de sa contribution et des autres, confine les individus dans une « éthique indolore²³ », une éthique toute personnelle qui n'engage que soi et nie la possibilité du retour. Balayé au départ par Mauss, il n'est pas plus à l'étude chez Godbout. Car, nous l'avons souligné, la réciprocité est au cœur de la dynamique du don et, en ce sens, le don unilatéral ne poursuit pas le même but.

Dans un contexte socialement et culturellement homogène, c'est-à-dire entre membres d'une même société, le don aux étrangers peut être perçu de deux façons : la première

²³ L'expression est de Gilles Lipovetsky.

concerne les groupes qui dispensent « directement » des services en marge de ceux dispensés par l'État ou réglée par le biais du secteur économique ; la seconde concerne justement ces services par le biais d'intermédiaires, notamment les services publics reliés à la santé et à l'aide sociale. Il est possible de tracer un pont avec le don en y voyant là l'expression du don de soi envers de parfaits étrangers par la dispense de services ou de biens assurés par l'intervention étatique. Mauss avait interprété la mutation de l'action caritative de cette façon et voyait dans l'action de l'État une redistribution apparentée au don. L'action charitable, qui avait d'abord été à la charge des institutions religieuses, reprise ensuite par l'État en même temps qu'une grande partie de la sphère sociale a mené, dans son rôle providentiel, à dispenser en effet certaines formes d'assistance.

Pour Godbout, qui offre une lecture du même phénomène soixante-dix ans plus tard, l'impact de la Révolution tranquille – entendue ici comme un ensemble de bouleversements en rupture avec une certaine tradition qui auront contribué à remodeler les réalités politiques, économiques et sociales du Québec vers une autonomie accrue – aura été d'évacuer pendant un certain temps le bénévolat et l'entraide de l'imaginaire collectif²⁴. Ce que Mauss voyait comme une incarnation nouvelle du don à grande échelle nous est présenté rétroactivement comme une forme de perversion du don par son institutionnalisation. En chapeautant et en réglementant les formes d'échange, notamment par la tentative d'une dispense publique de services sociaux, c'est tout le secteur du don aux étrangers dans son sens large qui s'est vu redéfinir une place et un rôle amoindris, désormais assujettis aux règles de l'échange marchand. Cette distribution n'est possible que par l'intervention d'un tiers et dissipe le donateur et le donataire dans une masse dépersonnalisée. Godbout cible justement le fait que ce secteur « a eu tendance à être absorbé par l'État ou pas les bureaucraties fondées sur le rapport salarial et sur l'idéologie

²⁴ Jacques T. Godbout, « La sphère du don entre étrangers : le bénévolat et l'entraide », In Fernand Dumont, Simon Langlois, et Yves Martin, dir., *Traité des problèmes sociaux*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.goj.sph>, p. 6-7. Consulté le 16 janvier 2012. (La pagination fait référence à la version électronique)

professionnelle²⁵ ». Militants et bénévoles furent ainsi récupérés par un système contre-productif, instrumentalisé et instrumentalisant, impliquant la salarisation et la hiérarchisation des rapports :

Dans la société moderne, les choses circulent souvent dans un cadre utilitariste, qu'il soit marchand ou salarial : on offre quelque chose en échange d'une chose équivalente. [...] C'est le rapport salarial qui domine aujourd'hui le mode de dispensation des services soit au sein de l'État, soit dans le cadre du marché. Le rapport salarial constitue le principe qui gère la transaction entre celui qui reçoit et celui qui dispense le service ou vend le bien. Le principe de l'équivalence monétaire est une sorte de contrat obligeant les deux parties. Et la relation qui s'établit entre les deux partenaires est un moyen, un *instrument* pour obtenir quelque chose : bien ou service²⁶.

Nécessairement, la référence à la Révolution tranquille situe géographiquement le propos et rend la généralisation délicate, mais cela nous montre tout de même comment, en apparence, l'État et le marché ont pu dissoudre l'entraide dans des structures exogènes au don. On s'en doute, l'entraide et le bénévolat n'ont jamais réellement cessé leurs activités, ils ont cependant dû se distiller au travers les structures formelles d'intervention. Pour Godbout, les groupes d'entraide, les mouvements associatifs et communautaires ainsi que tout le secteur bénévole ont toujours joué un rôle social, et ce, peu importe leurs appellations²⁷. Reste à voir en quoi ils diffèrent de l'État, du marché et du cercle familial.

Godbout cible spécialement les organismes communautaires qui fonctionnent sur une base volontaire (bénévolat) ou sur la réciprocité (groupes d'entraide). Aux frontières du marché et l'État, nous l'avons dit, ces groupes et organismes s'approprient l'espace délaissé par l'État et le marché dans la dispense de services sociaux. Ce n'est certes pas un hasard si

²⁵ *Ibid.*, p. 6.

²⁶ *Ibid.*, p. 8. (C'est nous qui soulignons)

²⁷ *Ibid.*, p. 5.

les services ainsi récupérés par une multitude de petits dispensateurs sont clairement concernés par la dynamique du lien social. Que l'on pense à l'aide aux femmes violentées, aux jeunes en détresse, à la toxicomanie, le lien déficient ou l'absence de lien surgit souvent comme cause de problèmes aggravants. Le travail salarié relié aux interventions sociales permet certainement de combler certains besoins. Par contre, au-delà de la qualité des services, le traitement mécaniste des « patients » demeure une pratique impersonnelle et de relativement courte durée obéissant dans une large mesure à des contraintes économiques qui réduisent l'éventail des soins dispensés. Pour combler ces lacunes, le bénévolat engage les gens dans des réseaux d'entraide. C'est un acte de volonté libre qui suppose une réciprocité limitée à l'acte de donner. On donne parce qu'on y croit, parce que nos valeurs s'y accordent et parce qu'on en ressent le besoin. Comme le rapporte Godbout, « [c]e qui circule dans ces réseaux, ce n'est souvent rien d'autre que la qualité du lien lui-même. Mais dans bien des cas c'est le lien qui est la solution du problème²⁸. » Ainsi, il s'oppose au marché en ce qu'il n'exige aucune contrepartie et cherche encore moins l'équivalence. On donne sans attendre de retour quel qu'il soit même si, en réalité, la reconnaissance et autres gratifications symboliques constituent une forme de « salaire » significative et non négligeable²⁹.

Les groupes d'entraide, eux, fonctionnent grâce à un principe de réciprocité élargie, c'est-à-dire qui va au-delà de la sphère immédiate de la famille et des amis. L'intérêt pour ces pratiques réside dans l'orientation « personnelle » des rapports qui favorise la création de liens en dehors des processus et des normes bureaucratiques et institutionnelles. En d'autres termes, le service n'est pas tant dispensé en fonction de droits citoyens revendiqués qu'en fonction d'une responsabilité à l'égard des personnes, des semblables. Pour Godbout la différence est importante. La normalisation des services institutionnels dépersonnalise la relation en même temps qu'elle stérilise toute forme de responsabilité

²⁸ *Ibid.*, p. 13.

²⁹ *Ibid.*, p. 8.

envers autrui. Dans un sens, l'individualité moderne survient par cette rupture entre le producteur et l'utilisateur, par la rupture des liens qui contraignent la liberté de l'individu et qui lui imposent des obligations auxquelles il n'a pas souscrit, même dans le milieu familial. À l'opposé, dans le système du don les liens contribuent à personnaliser l'individu, à augmenter son individualité³⁰. Pour une personne, c'est toute la différence entre l'« individualiser *de* la société » et « renforcer son individuation *dans* la société³¹ ».

Si l'on s'accorde à dire que les institutions étatiques et le marché sont régis par leurs propres règles qui tendent à affaiblir les liens sociaux, rien ne fonctionnerait sans l'apport humain au sein de ces institutions, sans la force des liens qui est irréductible à un quelconque intérêt. C'est parce que ces liens existent vraiment que les modalités de leur harmonisation nous sont rendues possibles. Il faut cependant garder à l'esprit que l'impact des organismes d'entraide demeure limité en fonction des besoins. Certains services spécialisés doivent nécessairement transiter par un intermédiaire, mais cela n'invalide en rien la valeur de lien dans la dispense de services.

Finalement, Godbout répond à l'objection qui consiste à attribuer des raisons utilitaires aux motivations des individus qui offrent de leur temps à aider leurs prochains. Il s'agit d'une question récurrente à teneur utilitariste qui tente de réduire l'intérêt altruiste à de l'intérêt personnel. Cela revient à affirmer qu'une action n'est valable ou qu'elle ne prend tout son sens que par rapport à l'agent qui l'exécute. Ce qui est perçu par le donataire, celui qui reçoit, ne constitue qu'un effet collatéral, son rôle se limitant à refléter la magnanimité du donateur. Au contraire, « [l']aspect qui définit la spécificité du phénomène [le don gratuit, altruiste] par rapport à l'échange marchand » c'est que « la raison d'être d'une action se trouve non pas dans ce qu'elle apporte à son auteur, mais dans ce qu'elle rapporte à la personne à qui elle s'adresse³² ».

³⁰ Godbout et Caillé, *L'Esprit du don*, p. 108.

³¹ *Ibid.*

³² Godbout, « La sphère du don entre étrangers : le bénévolat et l'entraide », p. 9.

2.3 UNE THÉORIE SYSTÉMIQUE DU DON

Pour terminer cette partie, il nous faut revenir sur le concept de système de façon plus formelle. En effet, nous avons surtout défini les éléments du système en omettant volontairement de définir le concept de système. Il demeure toutefois difficile de cerner en quoi le don représente un système en lui-même comparable ou juxtaposable à ceux de l'État ou du marché. Les analyses réalisées jusqu'à maintenant à partir des travaux de Mauss et Godbout restreignent encore trop la portée du don en rapportant toujours son action soit à des sociétés dépassées, soit à une interaction simpliste constituée seulement de quelques individus, portée difficilement formalisable. De plus, les analyses anthropologiques monopolisent la réflexion sur le don et marginalisent d'autant plus son actualité. Qu'on le déplore ou non, les groupes d'entraide et les organismes à vocation sociale dont parle Godbout perpétuent cette image « clanique » par leur fonctionnement et semblent toujours s'adresser à une frange de la société ignorée de la majorité. En fait, ces groupes sont systématisés et fonctionnent selon un ordre établi. En éclairant ceux-ci, Godbout montre en miniature le fonctionnement du don comme système. Il s'agit là d'exemples concrets qui servent à faire observer la présence du don dans sa forme systémique au sein de nos sociétés. Mais ces exemples ne suffisent peut-être pas dans le sens où l'on aurait du mal à concrétiser l'idée de société à partir de représentations accessoires du don moderne. C'est notamment par une brève incursion dans le domaine de l'intelligence artificielle (IA) que Godbout redéploie le champ d'action du don en y intégrant la notion de réseau. Les travaux de Douglas Hofstadter³³ sur le sujet offrent ainsi une structure théorique sur laquelle Godbout échafaude par analogie le don comme système. Le détour est complexe et nécessairement fragmentaire, mais il permet d'exposer les conditions de possibilité de ce système en soulignant l'autonomie du don comme réaction au monde, à l'environnement. S'y dégage ainsi plus clairement le postulat du don libre et créateur.

³³ Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach : les brins d'une guirlande éternelle*. Paris, Dunod, 2008.

L'intelligence artificielle, comme son nom l'indique, consiste à tenter de recréer l'intelligence humaine par le biais des technologies informatiques. Depuis les années 1950, période pendant laquelle l'IA devient un domaine de recherche, se sont développées deux approches concurrentes différant selon qu'elles incluaient ou non des éléments de contexte puisés à même l'environnement. La première méthode est dite rationnelle, ou synoptique, et se fonde sur une hiérarchie décisionnelle et consistait à développer des arbres d'inclusion des actions possibles. C'est l'arbre de décision qui permet de représenter graphiquement des situations complexes et les différentes options engendrées par les décisions prises. Ainsi, chaque situation doit être préalablement pensée. L'inconvénient de cette méthode est que la reproduction de situations concrètes en IA exige un travail colossal, limité essentiellement par la capacité humaine à raisonner et à anticiper les actions possibles dans un environnement changeant. Comme toutes les actions sont déterminées, cette méthode génère une très faible capacité d'adaptation et le lien avec l'intelligence « réelle » ou humaine est loin d'être concluant. La seconde approche, plus organique, prend comme modèles celui des réseaux neuronaux. À l'inverse de la méthode rationnelle, le raisonnement est fondé sur la capacité du cerveau ou de l'organisme à tenir compte d'un environnement incertain. Les réponses procèdent ainsi d'associations et de classifications permettant de traiter une quantité infinie d'informations et de composer avec un niveau de complexité élevé.

Godbout raccorde à cette typologie des systèmes les travaux de Lévy-Bruhl³⁴ sur la pensée primitive. À une époque antérieure, dans les sociétés premières, les réponses à l'environnement, donc les motifs de l'action, sont avant tout émotionnelles, réactives, ce qui permet à l'auteur de penser le don comme réaction émotive au contexte. Ce point est extrêmement important puisqu'il place le don au cœur de la nature humaine, comme réaction à l'environnement, pour peu qu'il soit stimulé. L'esprit du don résulte de

³⁴ Voir Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. Chicoutimi, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002, http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/mentalite_primitive/mentalite.html.

l'interaction entre les individus sans postuler l'existence d'une règle transcendante ni même l'innéité d'un tel sens commun. Il émanerait de l'intelligence du monde, de l'enchevêtrement de ses réseaux. En effet, si règles il y a, elles découlent du système et non l'inverse. Ce que Godbout suggère c'est que le système n'est pas régi pas un ensemble de règles préétablies, mais infère ses propres règles d'une certaine contingence contextuelle qui sont perçues par un centre, un noyau, un sujet³⁵.

Les interactions des individus dans les sociétés modernes sont normées en majeure partie par le marché et l'État. Même si nous avons vu précédemment que le don y survit toujours, on constate également qu'il est plutôt en marge des valeurs cardinales. Le système du don offrirait une dimension supplémentaire à cet état de fait. Il combinerait les dynamiques de l'État et du marché par le biais d'une « boucle étrange³⁶ ». Inspiré par les travaux d'Hofstadter, Godbout propose le don comme système complémentaire. Si l'on voulait illustrer de façon simple le rapport à l'État, nous pourrions le voir comme une relation verticale, ou, sur un plan, y voir une gradation de bas en haut, une hiérarchie. C'est une relation simple, pratiquement unilatérale, qui implique le transfert de biens et de services de haut en bas avec un « feedback » minimal provenant de l'extérieur des institutions. Le marché se conçoit plutôt de façon horizontale. Le côté hiérarchique de l'État fait place à des relations entre pairs fondées sur l'annulation de la dette, c'est-à-dire par l'équivalence de ce qui circule. Ainsi, les « boucles » sont plus effectives, plus fluides, que celles engendrées par la relation avec l'État : il y équivalence directe entre les biens et l'échange n'est pas biaisé par des relations hiérarchiques et unilatérales, donc asymétriques.

³⁵ Il faut souligner qu'introduire la contingence signifie qu'il aurait pu en être autrement et que de ce fait, le don ne serait survenu que dans un contexte bien particulier et par le hasard des choses. Par contre, tenter de recentrer le don dans un contexte d'où il a été presque évacué c'est justement montrer qu'il en a été autrement et qu'une carence en termes de liens sociaux se profile là où il n'est plus. Reste à savoir s'il était situé culturellement, c'est-à-dire un *ethos* typique des sociétés premières, ou s'il est envisageable dans un monde différent sur bien des points. Nous aurons l'occasion d'aborder cette question dans la troisième partie.

³⁶ Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach : les brins d'une guirlande éternelle*.

Par cette relation d'équivalence, ce qui circule le fait dans tous les sens simultanément proposant ainsi l'image du réseau d'échanges généralisé que l'on dira enchevêtré. Le marché est un système ouvert et libre, virtuellement infini, mais potentiellement vide de tout rapport humain. Il y a bien une infinité de relations plus ou moins durables, vidées qu'elles sont cependant de leur partie émotive et humaine. En ce sens, l'État offre une relation personnelle supérieure au marché, bien que très limitée, alors que celui-ci optimise le transfert des choses en minimisant le rôle des rapports sociaux. Au premier plan, hiérarchie de l'État et peu de boucle rétroactive ; au second, aplatissement du marché et boucle simple de l'équivalence monétaire. Deux relations unidimensionnelles, complémentaires, qui excluent toutefois la complexité du don et ses retours « étranges » et significatifs : « plaisir du don, reconnaissance, contre-don³⁷ ». Opposition manifeste entre valeur marchande et valeur de lien et, prosaïquement, entre quantitatif et qualitatif. La valeur de lien ne se réduit pas à une valeur marchande, elle en est fondamentalement exclue, ce qui, selon Godbout, explique probablement la méfiance que le don entretient vis-à-vis l'argent et les rapports monétaires³⁸ parce que l'argent est symbole de quantité et la valeur de lien n'a pas de prix. C'est justement la valeur symbolique du lien qui est évacuée, valeur qui contient « toute l'épaisseur des liens personnels et leur poids historique³⁹ ». Le don procède d'une « mémoire » dont le réseau est plus étendu que l'État, où l'individu est un « dossier » ou une masse, et le marché où toute relation est, par définition, synallagmatique et anhistorique. Nous voyons donc se profiler le système du don par rapport aux deux autres : il opère de façon multidimensionnelle en incorporant à cette mémoire la hiérarchie des institutions et la boucle infinie du marché. Le don se situe à la croisée de l'État et du marché en y ajoutant une dimension symbolique supplémentaire constituée d'un bagage historique. Logiquement, on retrouve ce que l'on a tenu pour vrai plus tôt au niveau du don comme action ou comme reconnaissance de l'autre, à savoir que

³⁷ Godbout et Caillé, *L'Esprit du don*, p. 283.

³⁸ *Ibid.*, p. 246 et 283.

³⁹ *Ibid.*, p. 284.

les termes de l'échange ou du contrat ne peuvent être discutés que postérieurement, à un niveau plus élevé, celui du système du don. En d'autres termes, l'État et le marché procèdent du système du don. Ils n'existent que comme des formes de rapports singuliers extraits d'une réalité plus complexe et plus intègre que forme le don comme système.

La « boucle étrange » renvoie à l'autoréférence, concept présent dans plusieurs disciplines, dont les mathématiques, la philosophie et la linguistique. Souvent associée au paradoxe, l'autoréférence suppose deux niveaux logiques, dont un métaniveau descriptif. S'y applique le paradoxe derridien qui stipule que le don n'en est plus un s'il est dit comme tel : décrire le don par la voie du langage c'est lui soustraire toute son essence. On le retrouve également dans l'interrogation de Mauss sur le retour du don. Donner c'est ne pas espérer recevoir, mais ne pas donner à son tour c'est briser le cycle du don (la boucle étrange). Le lien ne survit que grâce à ce paradoxe qui le maintient sous tension à l'infini. Les systèmes étatique et marchand sont des systèmes fermés et déterministes qui ont pour fonction de réduire cette complexité à un ensemble de règles établies. Déterministes parce qu'ils ne laissent à peu près aucun espace à la créativité, fermés parce que les relations y sont typées et les individus interchangeables. Il en résulte, certes, une diminution de l'incertitude et de l'indétermination qui se manifeste notamment par une régularité et une prédictibilité des comportements, mais selon Godbout, aux dépens du principe d'autonomie. « Si on suit les règles, on ne sait pas donner, non plus qu'on ne sait parler une langue si on a besoin d'en suivre les règles en parlant⁴⁰. »

La portée éthique du système du don semble alors de plus en plus claire. Comme métaniveau il permet un retour critique sur d'autres niveaux – dans ce cas-ci l'État et le marché – en s'appuyant sur l'idée que la réduction des possibles et l'assujettissement à des règles hétérogènes altèrent pourtant le principe d'autonomie cher à ces systèmes. Ce ne sont pas les rôles et les règles préétablis qu'ils imposent qui permettent ce retour critique. C'est de l'irréductibilité du lien social dans la conduite des affaires humaines que nous devons

⁴⁰ *Ibid.*, p. 287.

concevoir la possibilité du marché et de l'État. C'est en fonction de la valeur de lien qu'il devrait être possible de penser la société et non seulement en fonction des valeurs marchande et d'utilité. En somme, le rapport citoyen et le rapport marchand ne sont que des dimensions isolées ou « désencastrées » d'une complexité humaine nettement supérieure dont l'*ethos* moderne a maximisé l'importance. D'ailleurs, la pensée économique procède du calcul inverse. Le paradigme dominant nous apprend que « tout homme est utilitariste, même s'il l'ignore ou fait semblant de l'ignorer », que « tout don est un échange qui s'ignore » et que la pensée économique remplace la « spontanéité primitive » et permet « d'accéder à la rationalité »⁴¹. Le don est ainsi perçu comme vestige d'une époque naïve que les lumières de la rationalité n'avaient pas encore éclairé et qu'en définitive il n'existe à peu près pas. Le débat demeure actif quant à savoir si les sociétés premières peuvent nous apprendre comment vivre dans un monde moderne. L'analyse du don comme nous l'avons fait précédemment avec Godbout laisse sous-entendre que le don ne disparaît pas avec la dissolution du côté « primitif » des sociétés, mais qu'il agit en continuité, en latence. Qu'il est même toujours présent dans des zones grises, qu'il agit en fait dans les taches aveugles de l'État et du marché comme un tiers paradigme.

⁴¹ *Ibid.*, p. 286.

CHAPITRE 3

LE TIERS PARADIGME : ÉTHIQUE ET POLITIQUE DU DON CHEZ ALAIN CAILLÉ¹

Pour ce mémoire, il s'est avéré nécessaire de procéder à des choix pour mettre en lumière quelques concepts-clés dont on ne saurait se passer pour comprendre la pensée d'Alain Caillé. Concepts qui tracent une ligne directrice entre le don anthropologique d'une part (souvent synonyme de don primitif, en référence aux sociétés premières) et l'exigence de redéfinir les prérequis de la démocratie à l'ère de la mondialisation. On peut déjà supposer que le don est universalisable ou universalisant. Caillé défend d'ailleurs l'idée générale que le don est un aspect fondamental de notre humanité et qu'il nous faut le redécouvrir afin d'offrir une alternative plus humaine à l'utilitarisme ambiant. Il constitue un appel à l'autre et cet appel est en définitive un invariant face aux contraintes culturelles, territoriales, nationales ou économiques. C'est une injonction à reconnaître l'autre en tant qu'humain, en tant qu'être sociabilisant qui participe de l'action de chacun. Elle comporte des dimensions éthique et politique certaines qui constituent une base fondamentale aux développements subséquents, c'est-à-dire comment passer du don en tant que postulat anthropologique du lien social, au don comme agir éthique et politique. Pour ce faire, il propose un paradigme du don qui vient suppléer l'opposition stérile entre individualisme et holisme méthodologiques.

¹ Épigone de Marcel Mauss, Alain Caillé fonde, en 1981, La Revue du M.A.U.S.S. (pour Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) en son honneur et développe un champ de recherche spécifique alors peu présent dans le monde francophone. Économiste et sociologue, il s'intéresse au don maussien dans toutes ses dimensions, anthropologique, symbolique, économique, éthique, politique et sociale.

3.1 LE DON COMME PARADIGME

L'éthique et la sociologie n'étant pas des sciences exactes comme peuvent l'être la physique ou la biologie, la définition de « paradigme » se rapproche davantage d'un « système de représentations », entendu comme ensemble des valeurs et croyances qui modulent l'interaction de l'individu et de son environnement. Mauss cherchait à créer une science sociale unifiée par « la mise en exergue du caractère non seulement historique, mais naturel, inhérent à la nature sociale de l'homme, de certaines institutions et modes de représentations² », c'est-à-dire à éclairer l'invariant commun à toutes les sciences sociales en posant le don non comme théorie scientifique, mais comme « science multidisciplinaire et interdisciplinaire » ayant « une incidence sur le statut épistémologique de toutes les sciences sociales à partir du moment où elle en dévoile la base ethnocentrique »³. Ainsi le don se retrouve effectivement dans une position mitoyenne, voire surplombante, partagé entre les sciences sociales et humaines, entre la sociologie et la philosophie des sciences.

En poursuivant avec la sortie de soi, cette injonction à reconnaître l'autre dont l'existence est « inhérente à la nature sociale de l'homme », elle se formalise dans un paradigme du don qui devient, au-delà du système du don proposé par Godbout, une façon d'appréhender et d'expliquer le monde qui tient compte autant d'une explication individualiste des faits sociaux et moraux que d'une explication holiste. Par faits sociaux, nous entendons la généralisation de comportements ou de modes de pensée qui, constituant un modèle ou une référence approuvée, influence les individus. Les faits moraux comportent en plus une dimension coercitive en ce qu'ils déterminent une ligne de conduite en qualifiant l'action de bonne ou mauvaise, et dont l'écart appelle une forme de sanction.

² Cité dans Francesco Fistetti, « Homo donator. Un paradigme méta-disciplinaire pour les sciences sociales ». *Revue du MAUSS permanente*, 2013, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article967>. Consulté le 14 avril 2013.

³ *Ibid.*

Pour expliquer les faits sociaux et moraux, Caillé propose une typologie de l'action qui enrichit l'explication des motivations humaines sans pour autant nier l'importance de l'intérêt personnel. Il tente plutôt de lui redonner une place plus modeste afin d'éclairer le don comme créateur du lien social. Ainsi, le paradigme du don, tel que présenté par Caillé, dialectise les deux grands modes de pensées des sciences sociales (les sciences humaines sont également touchées) que sont l'individualisme et le holisme méthodologiques. Cette opposition qui se traduit de façon générale dans le difficile passage de l'individuel au collectif, surtout dans les sciences sociales et humaines, trouvera chez Caillé une piste de solution sous forme de complémentarité.

Il y a en effet dans le don en tant que paradigme une question implicite sur les mobiles de l'action qui conduit à une réflexion éthique. Le sens et les valeurs du paradigme utilitariste proposent une vision plus étroite de la relation humaine, ce que nous avons pu mettre en comparaison avec la valeur de lien du don. En interrogeant notamment la validité de l'intérêt ou du calcul rationnel comme seul mobile de l'action, le paradigme du don demeure difficilement neutre axiologiquement et comporte ainsi une proposition normative. En puisant dans la valeur de lien, le don éclaire une conception de la nature humaine différente et oriente implicitement vers une visée éthique et politique idéalisée.

Il nous faut cependant montrer en quoi le don peut être représenté dans une forme paradigmatique au même titre que ses opposants directs que sont l'individualisme et le holisme méthodologiques. Ainsi, nous exposerons ci-dessous le développement de cette proposition jusqu'à l'inscrire dans un projet éthique et politique novateur. Caillé défend l'idée que le don comme paradigme relationnel permet de s'affranchir du débat qui oppose l'individualisme et le holisme⁴. Car, selon lui, les sciences sociales sont polarisées autour du conflit entre ces deux paradigmes, comme s'il n'y avait pas de position mitoyenne entre

⁴ Il n'est d'ailleurs pas le seul. Nous aurions pu rapporter à ce sujet les propos de Norbert Elias et de Pierre Bourdieu, mais l'exercice nous aurait demandé un détour « sociologique » important et trop éloigné de l'orientation de ce travail. Voir, entre autres, Pierre Bourdieu, *Choses dites*. Sens commun, Paris, Éditions de Minuit, 1987 et Norbert Elias, *La société des individus*. Paris, Pocket, 1997.

ces deux pôles ou, mieux, comme s'il était impossible de penser ces deux pôles sous un même paradigme. C'est qu'ils expriment la relation entre individu et société de façon antinomique, l'un se rapportant à l'ensemble et l'autre à l'unité. Du point de vue sociologique, il s'agit d'approches compréhensives et descriptives qui expliquent cette relation par l'effet exercé par les entités sociales sur les comportements individuels ou par l'importance des motivations individuelles dans l'analyse des phénomènes macrosociaux. D'un point de vue éthique, l'action individuelle paraît justifiée soit par des normes collectives préexistantes aux individus, soit par un concept de rationalité stratégique qui orienterait la vie collective par la force des décisions contingentes.

Il existe au moins deux formes de holisme dont l'une a une définition anthropologique. On la retrouve notamment chez un auteur comme Louis Dumont⁵ qui montre comment, dans les sociétés archaïques, les ordres étaient imbriqués les uns dans les autres avant l'éclosion ou l'hypertrophie de l'ordre économique et de son pendant le marché. S'y dégage une vision holistique de la société première comme totalité globalisante conditionnant les actions collectives et individuelles autant dans leurs fonctions rituelles, politiques, qu'interrelationnelles. Cette forme de holisme demeure descriptive et doit être interprétée comme réalité historique plutôt que comme une forme d'idéologie ou de méthode. L'autre holisme, dit méthodologique, cherche à interpréter les faits sociaux selon une conception de « haut en bas ». Cette forme accorde aux concepts totalisants comme « famille », « nation » ou « État » une réalité objectivée et observable irréductible aux actions individuelles. Le « tout » se montre en effet supérieur à la somme de ses parties. Chaque totalité possède des caractéristiques propres qui surpassent les possibilités engendrées par l'agrégation de ses parties constituantes. C'est la vision d'une société objective et déterministe où le social ne s'explique que par le social et non par l'unité qui le compose. Méthodologiquement, c'est comprendre le macrosocial par le macrosocial en s'opposant à toute forme d'empirisme, car chaque phénomène doit s'observer non pas

⁵ Louis Dumont, *Homo æqualis. 1, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard, 2008.

isolément par le biais des individus, mais selon la perspective totalisante du tout qui le conditionne. Ainsi, chaque ensemble ou « tout » tient également le rôle de partie et s'insère dans des relations d'interdépendance horizontale avec les autres parties et « d'assujettissement » envers la totalité qui l'englobe⁶. L'individu y fait figure d'unité irréductible, totalité de rien du tout, censé reproduire dans ses actes les finalités des tous surplombants. Passif, il n'est le produit que d'une société matricielle en dehors de laquelle il n'existe pas. La réalité sociale est supra-individuelle et ne fait appel à l'individu que dans l'exercice de son autoreproduction. La socialité n'est pas tissée sur les liens sociaux entretenus par les individus parce que « les êtres collectifs représentent les seuls véritables acteurs sociaux⁷ » ; ce sont les différents collectifs qui façonnent la réalité sociale agissant sur les individus.

L'on serait tenté d'interpréter les faits moraux de la même façon que les faits sociaux et de les concevoir comme agissant sur les consciences individuelles, lesquelles ne feraient qu'obéir aux diktats moraux qui s'imposent à lui. Pourtant, il est possible de nuancer. Rechercher les causes des faits moraux à la manière des sciences physiques ne permet pas pour autant de dégager complètement l'individu d'un certain rôle aux niveaux collectif et, surtout, moral. La principale difficulté provient du fait que la pensée holiste considère l'homme comme étant un « produit de l'histoire » et que cette histoire, tout comme la morale, varie dans le temps. Ce qui fait défaut c'est l'adaptation sociale de l'individu qui nécessite une capacité à opérer le changement moral sinon de l'instituer. Le fait de réduire l'impact possible de l'individu sur la société rend difficile une conception mouvante de la morale, c'est-à-dire que si l'individu ne peut pas modifier son environnement et s'y adapter à son tour, une morale qui tienne compte de la réalité humaine changeante n'existerait pas.

⁶ Alain Laurent, *L'individualisme méthodologique*. 1re éd., Que sais-je ?, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

L'individu paraît donc conserver, malgré le poids de la société, l'usage de son libre arbitre, du moins suffisamment pour « dévier » des impératifs moraux qui peuplent pourtant sa conscience. Cela nous mène à s'interroger sur le rôle réel de l'individu dans cette antinomie individu/société. Si, en effet, même chez les penseurs holistes l'individu ne figure pas en fin de compte comme simple réceptacle d'un monde totalement étranger à lui, c'est qu'il possède soit la faculté de l'appréhender et de le subdiviser, soit de l'interpréter et de le modifier. C'est du moins la thèse de l'individualisme méthodologique.

Il existe plusieurs interprétations de l'individualisme méthodologique. Pour le présent travail, nous nous contenterons, faute d'espace, de le définir en parfaite symétrie avec le holisme. Rappelons seulement les postulats de base : l'individualisme, la compréhension et la rationalité. Le premier pose que c'est l'agrégation des rationalités individuelles qui forme une totalité sociale cohérente; le second suppose que l'on soit capable de comprendre les motifs d'action et d'en reconstruire le sens chez l'individu; et, finalement, le troisième postule que c'est en fonction de ce sens que l'individu agit, qu'il a en fait des raisons valables d'y adhérer⁸. Bien que se référant à Raymond Boudon pour aborder l'individualisme méthodologique, on retrouve chez Caillé quelques différences de catégorisation notamment dans la réunion sous une même bannière de l'utilitarisme, de la théorie du choix rationnel, de la théorie de la rationalité limitée et d'autres pour illustrer que ces théories se fondent toutes sur la figure de l'*homo œconomicus*⁹.

Le point sensible, selon Caillé, demeure la création du lien social que les deux paradigmes se montrent incapables de bien cerner. D'un côté, concevoir la société comme une totalité préexistante et, conjointement, identifier l'individu qui la constitue comme un simple réceptacle des mœurs et des règles préétablies nous mènent directement vers une

⁸ Raymond Boudon, « Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ? ». *Sociologie et sociétés* 34, no. 1, 2002, p. 9.

⁹ Alain Caillé, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don ». *Revue européenne des sciences sociales* Tome XXXIV, no. 105, 1996, p. 194.

forme de déterminisme social. Dans cette perspective, les hommes n'ont d'autre fonction que la reproduction de la structure sociale, perspective plutôt étroite du point de vue de la liberté qui s'accorde plutôt mal avec l'acte créateur et libre du don. De l'autre côté, nous avons un individu calculateur, égoïste ou littéralement asocial qui, par le seul soutien de sa raison éclairante, parvient à faire les choix judicieux qui s'imposent à lui de façon à satisfaire ses propres besoins, et c'est cette « collection » de choix et d'actions qui se présente sous une forme globale que l'on nomme société. Encore ici, rien ne nous indique comment se crée le lien social et, qui plus est, rien ne nous dit s'il existe et s'il est souhaitable. L'on pourrait toujours interpréter le lien social comme étant un effet secondaire dont la finalité n'est pourtant pas envisagée.

Dans les deux cas le lien social s'explique par une instance ternaire, la socialité primaire dans le cas de le holisme (ou le poids de la culture, des règles et des normes) et le marché dans le cas de l'individualisme. *A contrario*, le don se démarque de ces deux paradigmes, car le « tiers du don est immanent¹⁰ ». Il procède de l'intérieur de l'individu comme un appel (biologique, anthropologique, social et éthique), comme une injonction qui laisse en tout temps l'individu libre d'entamer ou non le cycle du don, d'en faire partie ou de s'en retirer. Cela nous renvoie aux propos de Caillé sur l'inconditionnalité conditionnelle mentionnés dans le chapitre précédent¹¹. « Verser dans l'inconditionnalité », nous dit-il, « mais pas inconditionnellement¹² ». Autrement dit, parier sur le don c'est faire le premier pas (et si tous le faisaient n'y aurait-il plus de premier mais bien une avancée commune ?) vers le lien, c'est subordonner la valeur intéressée à la valeur de lien. Ce n'est qu'après avoir franchi ce pas qu'il nous est possible d'en évaluer la valeur.

C'est à ce point précis que les concepts abordés précédemment se rassemblent pour former non seulement un système (Godbout), ou un paradigme (Caillé), mais une véritable

¹⁰ Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*. Paris, Seuil, 2007, p. 288.

¹¹ Voir l'introduction de ce concept dans le chapitre 2, p. 44-45.

¹² Caillé, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », p. 197.

éthique du lien social. Il ne s'agit plus de trancher entre la société et l'individu, à savoir quelle expérience est la plus significative, et d'esquiver la question de fond à savoir ce qui nous unit et sur quelles bases. Si, comme Durkheim, nous croyons qu'il est impossible de faire naître l'altruisme de l'égoïsme, alors il est bien malaisé de continuer à concevoir la vie en société n'émanant que de relations matériellement intéressées et socialement désintéressées. Ainsi, la sortie de soi, la reconnaissance, le pari du don et l'inconditionnalité conditionnelle renforcent-ils l'idée d'une éthique autonome et constructive, véritable moteur d'une société qui se voit non plus comme une agrégation d'individus interchangeables dont l'unique fonction consiste à pacifier les rapports de façon hétéronome, ni comme un tout dépassant la capacité d'entendement des agents qui le composent déterminant des rôles bien définis pour chacun. Dans cette optique, l'action de l'individu est un composite des mobiles uniques utilisés par d'autres théories. S'y dégage une typologie plus féconde dans le sens d'une ouverture plus large sur des possibles qui s'étaient refermés. Chaque motif enrichi de son contraire explique davantage la relative ambiguïté des relations (et du don) au détriment de postulats réducteurs et fallacieux. La nature des liens est complexe et c'est ce qui explique les efforts de réduction de cette complexité en n'appréhendant ces liens que sous l'angle d'un des pôles, fréquemment celui de l'intérêt.

3.2 SORTIE DE SOI ET AIMANCE

Enrichir le registre des motifs de l'action semble effectivement capital. Souvent dépeint comme un trait égoïste, l'intérêt peut se montrer plus nuancé. On demeure dans le registre de l'intérêt en parlant pourtant d'un intérêt pour l'autre. Caillé renomme « aimance » l'intérêt pour autrui. Cet intérêt est motivé par un appel, par une pulsion, naturelle, humaine, tournée vers l'autre. C'est la sortie de soi, telle qu'exprimée par Mauss. La sortie de soi maussienne consiste probablement au lien le plus manifeste, sinon le plus important, entre Mauss et Caillé, entre le don et la vie sociale. Cette sortie de soi c'est

l'appel à l'autre, l'appel de l'autre, c'est le moment de la déhiscence de soi dans un mouvement vers autrui, comme le fruit s'ouvre pour disséminer ses graines. Il s'agit effectivement d'un moment auquel on peut attribuer, à tout le moins, un après. L'« après » pourrait être défini ou rencontré lorsque la société, le tout social, a imprimé sa marque dans le vécu du sujet. L'individu est ainsi influencé, sinon conditionné par son environnement.

Si, comme Caillé, nous pensons que la société actuelle demeure sous le règne de l'intérêt, nous pourrions affirmer qu'une fois intégré à son univers, l'individu adopte un ensemble de comportements plus ou moins teintés de l'utilitarisme ambiant et donc orientés vers une fin pratique, la primauté de la recherche de son intérêt propre. Bien entendu, cela reste dans l'ordre de la proposition contingente. Il pourrait tout aussi bien se dévouer à une cause externe sans recherche systématique de profit. Remarquons que l'un n'empêche pas l'autre. Il faut toutefois convenir que cette liberté de choix constitue la cause même de cette poursuite égoïste de l'intérêt et que l'image plébiscitée de la société actuelle se laisse largement recouvrir par cette analyse. Malgré l'influence de la société sur lui, l'individu conserve une part de liberté qui s'exprime dans ses choix, ses adhésions, son libre arbitre.

Ainsi, la sortie de soi se situerait dans un moment antérieur qui précéderait l'accès direct au social. Plus précisément, sortir de soi n'implique pas la méconnaissance de la société, au contraire, il s'agit plutôt de voir sous l'artifice de l'échange une constante que l'on appelle le don. Il s'agit de prendre conscience que derrière chaque échange se dissimulent une ou plusieurs sorties de soi, les seules variables omniprésentes de l'équation. C'est pour cette raison que le don « apparaît » comme quelque chose de caché, d'enfoui, auquel il faut se conscientiser de nouveau. Et donner, n'est-ce pas « apparaître » au monde¹³ ? Il ne s'agit pas seulement d'être, l'homme doit apparaître, sauf que les

¹³ Il y a un désir d'apparaître de type agonistique, celui orienté vers la gloire, la lutte et la victoire, celui d'être confirmé dans sa toute puissance. Voir Jean-Luc Boilleau, *Conflit et lien social la rivalité contre la domination : précédé de Agôn et sport moderne*. Recherches, Bibliothèque du M.A.U.S.S., Paris, La Découverte, MAUSS, 1995. On retrouve également un point de vue biologique au fait d'apparaître comme le rapportent les travaux de Jacques Dewitte basés sur ceux du biologiste Adolf Portmann. Voir Jacques Dewitte, *La manifestation de soi : éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*. Textes à l'appui,

contingences de la vie sociale et morale ont accordé, à notre époque, une place plus grande à l'instrumentalisation et au calcul, ne préservant de l'autre qu'une couche superficielle. Dans la réalisation de sa propre humanité, l'homme sera interpellé sur cet oubli de l'autre.

La sortie de soi est conditionnée par une sorte de pulsion, de regard, d'« intérêt » dirigé vers autrui. Nous n'évoluons pas dans la régularité et la prédictibilité de l'automate : nous sommes confrontés tous les jours à des obstacles, à des contraintes, à des injonctions qui nous poussent à agir de concert ou en parfaite contradiction avec nos semblables, selon un effort partagé ou individuel, vers un objectif aux retombées positives ou négatives, sur soi-même, sur autrui ou sur l'ensemble de la communauté. Ces situations nous amènent à poser divers jugements plus ou moins arithmétiques, moraux ou affectifs qui témoignent de notre sensibilité à certaines notions complexes comme la réciprocité, la compassion, la redistribution, l'équité, etc.

Pour Caillé, la sortie de soi est conditionnée par l'aimance, une pulsion ou une ouverture sur l'autre. Une ouverture qui peut favoriser une action positive ou négative : nous nous tournons vers autrui pour donner de soi ou pour échanger des coups. Le terme « aimance » est proposé par Caillé pour dissiper certaines difficultés d'interprétation qu'il percevait dans l'opposition maussienne entre intérêt et désintérêt. En renommant intérêt par « intérêt pour soi » et désintérêt par « intérêt pour autrui », la direction dans laquelle est lancé l'intérêt devenait plus manifeste, mais le vocabulaire confinait toute action altruiste dans le domaine strict de l'intérêt. En désignant par aimance

Bibliothèque du M.A.U.S.S., Paris, La Découverte, MAUSS, 2010. La version agonistique occupe une plus grande part de l'analyse de Caillé puisqu'elle procède directement des travaux de Mauss lui-même et ouvre sur des lectures sociologique, politique et éthique du désir d'apparaître. Toutefois, il ne rejette pas la version biologique, qu'il considère comme un argument supplémentaire en faveur de l'anti-utilitarisme. Au sujet des travaux de Portmann il dira qu'ils « permettent de se débarrasser de toute interprétation utilitariste, fonctionnelle ou instrumentale du vivant en montrant comment celui-ci se déploie dans la jubilation de la présentation de soi (*Selbstdarstellung*) et comment cette dernière est hiérarchiquement première par rapport aux nécessités organiques et fonctionnelles. » Caillé, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », p. 207.

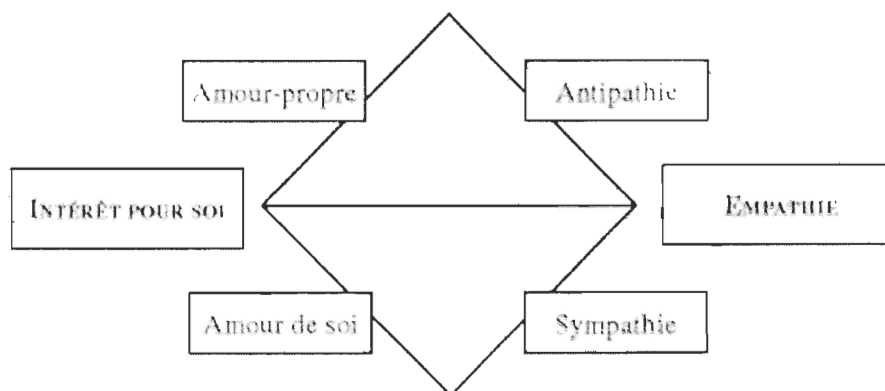
l'intérêt pour autrui, l'auteur couvrait toute une panoplie de synonymes et de déclinaisons de sentiments dirigés vers autrui¹⁴. L'aimance s'apparente à l'empathie, qui est aussi une forme d'ouverture à l'autre. Toutefois, la définition usuelle tend à ne faire de l'empathie que la capacité à se mettre à la place des autres. D'ailleurs, comme dit Caillé, cette définition semble « faire de l'empathie un opérateur proprement intellectuel et, symétriquement, cantonner la sympathie au seul domaine affectif¹⁵ ». Il faut la décortiquer et en extraire deux modalités : la sympathie, qui consiste à *syn*-chroniser ses émotions sur celles de l'autre, et son contraire l'antipathie, qui est l'absence de ressenti commun entre les individus. Les deux modalités peuvent être ressenties indépendamment de l'empathie : la sympathie et l'antipathie n'impliquent pas nécessairement l'empathie et vice-versa.

L'aimance, quant à elle, articule les deux en les regroupant plus précisément sous le thème de l'ouverture, donc de la considération de l'autre. La nuance peut sembler ténue, et l'auteur les emploie indifféremment, mais l'empathie se conceptualise plus dans le ressenti, alors que l'aimance se conçoit davantage dans l'innéité du caractère social de l'homme, dans son élan vers l'autre, alliant les affects à une portion cognitive, réfléchie.

¹⁴ Voir Alain Caillé, « Marcel Mauss et le paradigme du don ». *Sociologie et sociétés* 36, no. 2, 2004, p. 160-161.

¹⁵ Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*. Paris, La Découverte, 2009, p. 50.

Figure 1 : Schéma de l'empathie



Source : Caillé, Alain. *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, p. 59.

La figure 1 nous montre schématiquement la structure de l'empathie et son lien avec l'intérêt pour soi. Nous pouvons voir l'aimance (l'empathie) comme étant à l'opposé de l'intérêt pour soi, lui-même constitué d'un intérêt plutôt égoïste (l'amour de soi), défini comme « un intérêt pour soi en quelque sorte primaire, lié au besoin et au souci de conservation », et un intérêt marqué par la reconnaissance défini comme « un intérêt pour soi médiatisé par le regard et l'imitation d'autrui¹⁶ ». Il est également possible, et souhaitable, d'y voir non pas une dichotomie contraignante, mais une relation variable, nuancée, génératrice de multiples combinaisons. Théoriquement, il est aisé de décrire des actions ou des motifs d'action qui ne font appel qu'à un pôle exclusif. On peut ainsi agir de façon purement égoïste ou, au contraire, en s'abandonnant complètement pour une cause externe. La réalité est plus complexe et les actions découlent certainement d'agencements variés d'intérêt pour soi, y compris l'égoïsme, et de don de soi dont aucune typologie ne pourrait rendre compte.

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

On remarque que du côté de l'intérêt pour soi, peu importe les situations et les sentiments qui en découlent, ils sont tous rapportés, en dernière instance, à un soi qui n'implique personne d'autre, même si c'est l'amour de soi qui en est le véritable témoin (de là la thèse utilitariste selon laquelle l'altruisme n'est qu'une autre facette de l'égoïsme). Mais Caillé souligne avec justesse que « la capacité à se mettre à la place de l'autre passe par la conscience de soi¹⁷ ». À l'autre bout de l'axe, le registre des affects du côté de l'aimance semble élargi, ouvert, pour inclure une panoplie d'expériences qui se rapportent à la capacité du sujet à comprendre et à s'identifier à ses pairs. Il y a donc dans n'importe quelle combinaison composée d'intérêt pour soi et d'ouverture sur l'autre un équilibre qui échappe à toute position unilatérale comme c'est le cas dans la représentation de l'*homo œconomicus*.

Il nous faut maintenant aller plus en profondeur dans la typologie de l'action que propose Caillé afin de bien situer l'aimance dans un schéma plus global. En effet, la relation intérêt/aimance n'est qu'un des axes sur lequel on peut situer le don schématiquement. Le couple obligation-liberté renseigne sur les possibilités du sujet à donner-recevoir-rendre ou, au contraire, à se limiter au prendre. Il faut reconnaître que Mauss n'avait pas développé ses travaux à ce point, et c'est justement pour cette raison que Caillé tente de nourrir le support théorique du don. Il s'agit, en fait, du prolongement des analyses de Mauss.

3.3 TYPOLOGIE DE L'ACTION

Le problème, nous l'avons vu, c'est la propension à ramener toute motivation de l'action au seul intérêt. Nous ne pouvons nier l'importance de l'intérêt ni de l'utilitarisme, mais cette théorie, du moins dans sa forme vulgaire, semble pécher par économie de moyens, comme si tout était dit une fois l'intérêt démontré. Intuitivement, les motifs qui

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

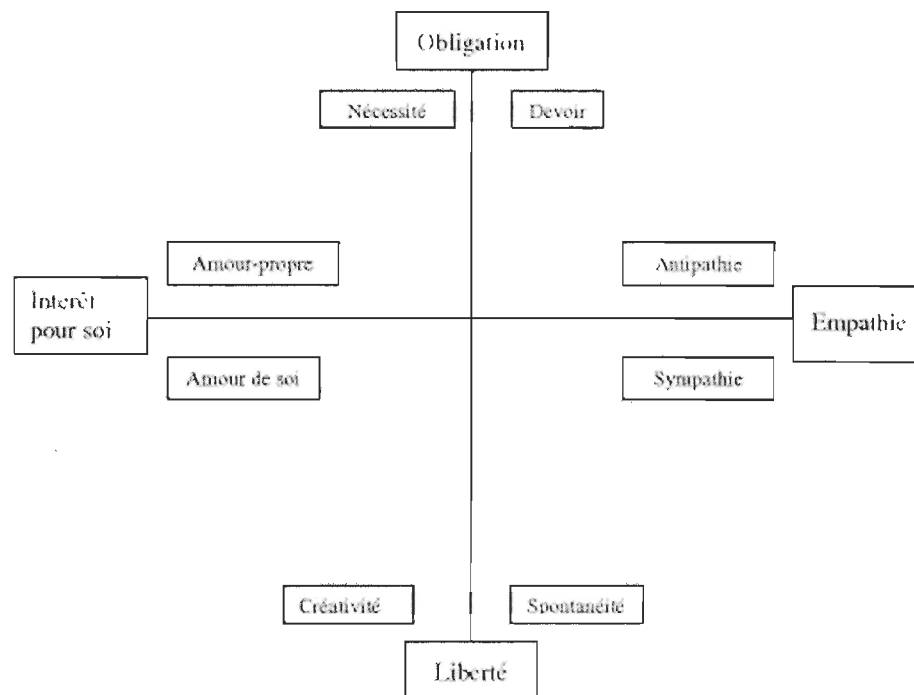
nous poussent à agir nous semblent pourtant beaucoup plus complexes. Mais, *a priori*, rien n'indique que le don doive impérativement prendre le relais de l'intérêt. À la base, l'action rationnelle intéressée et égoïste est censée engendrer, par agglomération, l'équilibre social. C'est, en termes utilitaristes, l'harmonisation « naturelle » des intérêts. En ce sens, il n'y aurait aucune raison valable d'opérer même cette substitution par le don. Par contre, et c'est là un point capital, un tel équilibre ne nous renseigne en rien sur la qualité ou même la présence de liens durables et significatifs.

Comme l'indique la figure 2, l'action est schématiquement délimitée par les dimensions intérêt/désintéressement (reformulées sous les noms d'intérêt pour soi et d'empathie) et obligation/liberté, ce que nous avons désigné comme étant les contradictions internes du don. Ces dimensions forment en fait les quatre pôles irréductibles de l'action dont le don et l'intérêt personnel font partie. Irréductibles puisque l'on ne peut en déduire aucun des autres pôles. L'action est déterminée et nuancée par différentes modalités de contrainte et de liberté tournées vers les autres ou vers soi. Par exemple, si l'on se place au pôle de l'intérêt l'on trouvera, outre l'utilité et le calcul instrumental, plusieurs nuances et variantes positives et négatives telles que l'amour-propre, la rivalité, l'indifférence aux autres, etc. Du côté de l'obligation, nous pourrions nommer la loi, le rituel, la dette, la tradition, la morale¹⁸. Ainsi, si l'on se représente les quatre pôles de façon cardinale, opposés par paires sur une abscisse et une ordonnée, le quadrant formé de la rencontre de la liberté et de l'aimance constitue le domaine du don. Il ne s'agit donc pas d'une typologie qui placerait le don comme forme suprême de l'action duquel nous ne pourrions que décliner hiérarchiquement les autres. Ce quadrant se caractérise par son activité et son ouverture exprimées par un acteur volontaire et engagé. Le quadrant opposé, celui formé de la rencontre de l'intérêt pour soi et de l'obligation suggère plutôt un état de passivité et de fermeture sur soi et sur le monde. Cette simple remarque nous aide à montrer comment un *ethos* du don rend implicite le pas à franchir vers l'autre alors que l'on se situe du côté de la liberté, ce qui, dans notre appréhension actuelle des relations, devrait plutôt

¹⁸ *Ibid.*, p. 21-22.

nous paraître comme une obligation. C'est comme si les contraintes (légales, morales ou autres du pôle de l'obligation) avaient pour conséquence de limiter le recours ou l'ouverture sur l'autre et de concevoir l'existence pratique comme une affaire uniquement personnelle.

Figure 2 : Topologie de l'action



Source : Caillé, Alain. *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, p. 68.

Le don que l'on caractérise par donner-recevoir-rendre devient plutôt prendre-refuser-garder, des actions qui nient l'autre et qui brisent les liens. Il n'y a évidemment pas que ces typologies, deux autres quadrants demeurent pensables : celui à l'intersection de l'obligation et de l'aimance qui s'apparente aux sociétés de type holistique voulant que le poids des traditions ou des lois soit orienté vers le bien commun ; et celui qui rapproche l'intérêt pour soi de la liberté où l'on retrouve peut-être un côté plus libertaire et même anarchique.

Même si chaque action n'est en fait qu'une variante ou un agencement des types précédemment nommés, il reste qu'en théorie on constate la tendance à se servir d'un pôle plus que des autres. Pourquoi ? La question demeure ouverte, mais il est certain qu'en procédant de cette façon on limite l'explication de l'action ou de ses motifs à un ensemble restreint de possibilités. Par une explication générale, voire générique, de l'action, on réduit le niveau de complexité des possibles, ce qui offre un support heuristique opérationnel pour interpréter les motifs d'agir. C'est de cette façon que l'on parvient à expliquer l'altruisme par l'égoïsme et qui, justement en rapportant tout à un ego et à une motivation intéressée, permet d'expliquer chaque action par un effet de causalité qui trouvera toujours sa source dans un intérêt particulier. On pourrait dire du pôle de l'intérêt qu'il est effectivement hypertrophié par rapport aux autres pôles qui lui sont nécessairement secondaires. On pourrait même rajouter qu'on l'a hypostasié, c'est-à-dire promu au rang d'absolu, pôle premier duquel l'on ne peut déduire que des seconds. Bien entendu, la tendance qui profite à l'un au détriment des autres n'est pas sans conséquence. Caillé utilise un vocabulaire pathologique pour montrer ce basculement dans l'excès : « dès lors qu'un des pôles de l'action apparaît hypertrophié et cesse d'entrer en relation dialectique avec les trois autres, on voit apparaître l'exacerbation du moi (narcissisme) ou de l'autre (hystérie), de la dette (obsessionnalité, compulsion) ou de la liberté (perversion)¹⁹ ». Un équilibre « sain » se trouverait donc dans des régions mitoyennes où cette « relation dialectique » entre les quatre pôles demeure à l'œuvre et permet un réajustement constant des polarités impliquées.

Il faut tout de même souligner un fait important : si cette typologie aide à situer le don et à expliquer du moins partiellement l'action, il reste qu'elle émane en majeure partie d'une culture donnée. En ce sens, il nous faut garder à l'esprit qu'en différents lieux et en différentes époques les rapports de forces entre ces quatre pôles ont pu être fort différents, surtout en ce qui a trait à la notion de sujet, tant philosophique que morale. Car au centre de ce schéma figure un sujet dont il est clair qu'il n'a pas la même résonance pour nous

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

maintenant que pour les sociétés antérieures²⁰. Gardons à l'esprit que le sujet moderne, même s'il est imaginé dans un réseau de connexions ou d'intersubjectivité, demeure en fin de compte toujours seul avec lui-même et ayant appris à se construire en fonction d'une société qu'il considère extérieure à lui²¹. Selon Caillé,

l'erreur, presque irrésistible, dont procèdent à la racine l'axiomatique de l'intérêt et toutes les tentatives de rabattement de l'action sur l'égoïsme et les motivations du moi est celle qui consiste à identifier le sujet au moi alors qu'il ne parle et n'agit pas en tant que moi, mais en fonction de la représentation qu'il se donne de son moi, assurément, mais aussi de la représentation de toutes les autres positions du sujet qui structurent son soi, le tu, le il, le Il, le vous, le Vous, le On, le Eux, le ça, etc.²²

On retrouve donc dans ces quadrants différentes postures adoptées par le sujet, postures qui dépendent de la primauté d'un pôle sur les autres ou l'angle d'analyse : l'individu suffisant, la personne ouverte sur le monde et sur les autres qui tissent des liens de différentes natures, le citoyen ou le croyant membre d'une institution ou d'un ensemble et dont les liens diffèrent des cercles plus personnels, et enfin l'homme générique, à portée universelle.

3.4 AUTOUR DE LA RECONNAISSANCE

Si l'on observe dans ces postures des antagonismes quant à l'action qu'elles impliquent, il existe pourtant un dénominateur commun sous lequel les ranger. En tant

²⁰ Selon Dewey, la prééminence du modèle sujet-objet ne peut être sans conséquence sur la manière dont la société se comprend elle-même. Voir Axel Honneth, *La réification : petit traité de théorie critique*. Essais, Paris, Gallimard, 2007, p. 46.

²¹ Voir à ce sujet l'analyse de Norbert Elias dans Elias, *La société des individus*.

²² Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, p. 69-70.

qu'action, elles sont orientées vers le monde et ne relèvent pas de la simple conservation de soi. Ici Caillé propose un retour sur les travaux de Mauss en reprenant son concept de sortie de soi et en y indexant la notion de reconnaissance : nous voulons voir reconnaître cette « manifestation de soi comme donateur, libre et vivant, de vie et de liberté²³ ». Mais cette sortie de soi, cet élan généreux, ne peut advenir qu'en ayant satisfait les « exigences de la conservation de soi, du respect des obligations et de l'aimance²⁴ ».

Par aimance, Caillé veut dire intérêt pour autrui, concept qui se rattache volontairement à celui de la reconnaissance chez Axel Honneth. De fait, Caillé consacre un ouvrage à la reconnaissance dans lequel la pensée de Honneth est interpellée²⁵. Nous faisons directement le pont avec Honneth qui, dans *La réification*, postule à l'instar de Mauss, de Godbout et de Caillé « la primauté de l'intérêt existentiel pour le monde et pour les valorisations qui lui sont liées²⁶ ». Dans le domaine de l'action, c'est soutenir le primat de l'affirmatif sur le cognitif, ce qui revient à placer la « sortie de soi » maussienne et la participation au monde avant sa saisie neutre et son appréhension comme source de connaissances. Pour Dewey, notre expérience du monde est avant tout qualitative ; ce n'est qu'ensuite que l'on peut en extraire les aspects cognitifs, ce qui placerait la reconnaissance en amont de l'acceptation des caractéristiques de l'autre²⁷. Même dans les cas où la relation est de nature antipathique (l'antipathie étant une des modalités de l'aimance chez Caillé, avec son contraire la sympathie) l'on ne peut dénier cette reconnaissance préalable. Il en était de même dans la relation agonistique abordée précédemment. Reconnaître l'autre c'est avant tout le reconnaître comme humain et non comme chose, c'est reconnaître sa qualité

²³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴ *Idem.*

²⁵ Voir Alain Caillé et Luís R. Cardoso de Oliveira, *La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*. Textes à l'appui, Bibliothèque du MAUSS, Paris, La Découverte, 2007.

²⁶ Honneth, *La réification : petit traité de théorie critique*, p. 48.

²⁷ *Ibid.*, p. 68-70.

d'homme avant ses caractéristiques individuelles. En ce sens, la vision utilitaire du monde et des individus qui l'habitent serait ce que Honneth appelle un « oubli de la reconnaissance », c'est-à-dire que l'on escamoterait la primauté génétique et catégorielle de la reconnaissance sur la connaissance en privilégiant un rapport au monde purement objectif. Par contre, il faut le noter, le concept de réification chez Georg Lukacs sur lequel s'appuie Honneth est d'une portée plus générale. Il dénonce un rapport au monde objectivant historiquement situé qui s'impose à l'individu par le poids des contraintes sociales et de la culture, alors que notre questionnement autour du don comme créateur et vecteur du lien social cherche à montrer non seulement la primauté du don d'un point de vue sociologique, mais surtout sa primauté morale sur une conception réifiante du monde et des individus qui l'habitent et sur une conception juridique de la reconnaissance qui tend à reléguer à l'État et au marché le monopole du don et de la reconnaissance. Cela semble s'accorder avec les propos de Caillé pour qui

[l]a tentation de toujours transférer au système du droit la charge d'accorder la reconnaissance – l'exacerbation du droit d'avoir des droits – est à la fois compréhensible, presque irrésistible, et en même temps dangereuse pour la démocratie puisqu'elle aboutit à substituer à la lutte pour la reconnaissance concrète qui unit les sujets humains concrets une distribution étatique, marchande ou juridique de la reconnaissance²⁸.

Dans la mesure où nous avons dit précédemment que l'aimance était requise pour s'affirmer au monde, nous avons là l'argument qui, nous le croyons, défend la relation (le rapport à l'autre et aux choses) basée sur le don contre la vision réifiante de la relation utilitaire. On rejoint ainsi non seulement Mauss, mais c'est l'espace symbolique de la parole chez Godbout et la typologie de l'action précédemment vue chez Caillé qui s'en trouvent appuyés.

²⁸ Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, p. 168.

La principale difficulté réside dans l'apparente absence de normativité d'une typologie de l'action axée sur le don. En effet, rien n'indique qu'une posture est meilleure qu'une autre, pas même qualitativement ni moralement. On retrouve bien chez Caillé des valeurs positives comme la solidarité et l'aimance, mais on remarque surtout une primauté phénoménologique de l'aimance (l'intérêt pour autrui) sur le mouvement du don, la sortie de soi. Rien ne nous indique qu'il devrait en être ainsi, même en comparant avec une attitude plus instrumentale de type utilitariste qui vise à privilégier l'intérêt pour soi et qui n'engage pas nécessairement de mouvement vers l'autre.

Si l'aimance en soi n'est pas normative, c'est bien la sortie de soi qui implique un aspect moral. Elle canalise des mobiles variés et insère l'individu dans des « réseaux d'obligations » qui se distinguent de l'intérêt individuel, du repli sur soi et de la contrainte étatique²⁹. Cela soulève la question de l'intentionnalité que l'on ne peut traiter suffisamment ici. Il est effectivement possible de manifester le désir de « sortir de soi » sans y parvenir ou sans le vouloir réellement. L'intention n'est en soi pas répréhensible ni louable tant qu'elle ne se concrétise pas en action s'insérant dans un système de valeurs et de normes à partir desquelles on peut émettre un quelconque jugement. L'individu serait fondamentalement tourné vers l'autre, mais c'est la seule sortie de soi, par des actions positives ou négatives, que l'on peut juger d'un point de vue moral³⁰.

C'est d'ailleurs en consonance avec les propos d'Honneth pour qui la reconnaissance est non épistémique en ce qu'elle précède l'acte de connaissance et, par le fait même, est détachée de la morale qui, elle, est épistémique. Pour l'auteur, oublier l'acte de reconnaissance préalable ne constitue pas un fait moral, mais bien un fait social.

²⁹ Caillé, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », p. 204.

³⁰ C'est également le point de vue d'une philosophe neuroéthicienne suédoise, Kathinka Evers, dont certaines idées seront présentées dans la partie critique de ce travail, chapitre 4. Pour un aperçu, voir entre autres Kathinka Evers, *Neuroéthique : quand la matière s'éveille*. Collection du Collège de France, Paris, Odile Jacob, 2009.

C'est également consonant avec les propos de Godbout qui, en invoquant Nietzsche et Durkheim, tente de hiérarchiser d'un point de vue moral l'action spontanée et l'action rationnelle. Si la spontanéité est souvent reliée à l'instinct ou au réflexe, l'action rationnelle, elle, suppose une collecte d'informations et une prise de décision qui s'accordent difficilement avec l'aspect gratuit du don. La spontanéité, la sortie de soi, serait, selon Nietzsche, supérieurement morale à toute action rationnelle qui suppose une pensée consciente donc probablement biaisée³¹. Ainsi, la morale du don est une morale « interne » qui se conjugue avec la ou les morales dont la normativité provient de l'extérieur, de façon hétéronome.

Même lecture du côté de Sylvain Dzimira qui parle d'une morale du juste milieu, entre le repli sur soi-même et l'oubli de soi dans la réalisation contraignante de l'intérêt général³². De ce point de vue, la morale du don n'est pas une morale du devoir puisque l'on y privilégie la liberté sur l'obligation et elle revêt en même temps un aspect très pratique en ce que l'action concrète entreprise par des gens concrets se formule en fonction d'individus eux aussi concrets et non au nom d'un principe abstrait. « La morale du don s'oppose à la morale du devoir, résumera Godbout, chaque fois que nous avons à choisir entre un principe et un lien d'amitié par exemple³³ ».

Cette primauté morale s'inscrit dans la relation qu'entretiennent le don, la démocratie et la reconnaissance. Créateur du lien social, nous l'avons dit, le don joue un rôle éthico-politique fondamental dans la constitution de la société. Pour Caillé, « l'être humain ne

³¹ Jacques T. Godbout, « Homo donator est-il un homo moralis ? » In Collectif, *Diogène No 195 Juillet-Septembre 2001 : Voulons-nous encore être humains ? : Possibilités et limites d'un nouvel humanisme occidental*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 112.

³² Sylvain Dzimira, « Don, science, morale et politique », *Contribution pour une gauche nouvelle* 27, no. 1, 2006, p. 14.

³³ Collectif, *Diogène No 195 Juillet-Septembre 2001 : Voulons-nous encore être humains ? : Possibilités et limites d'un nouvel humanisme occidental*, p. 113.

peut rien réaliser de plus grand que son propre apparaître aux autres » et qu'apparaître, « c'est entrer dans l'ordre du récit, de la narrativité [...]. Cette entrée dans l'ordre du récit, où s'éprouve et se réalise la valeur du sujet, s'opère par le don³⁴ ». Il est possible ici de faire un parallèle avec l'aspect transcendant du langage des théories structuro-fonctionnalistes. Dans sa forme paradigmatique, le don est perçu comme tiers, un tiers transcendant (dans le sens où il échappe à l'emprise de l'homme et lui préexisterait) et structurant qui crée et détermine l'espace au sein duquel le don s'exprime et prend tout son sens. Ce tiers serait constitutif du sujet, c'est-à-dire que le sujet ne pourrait s'affirmer et se réaliser (donc être désigné comme sujet) sans cette transcendance définie comme « condition de possibilité a priori »³⁵. C'est le *hau* maori, c'est l'esprit du don identifié par Mauss. Le paradigme du don transcendant et structurant reconnaît une « commune humanité » à chacun, reconnaissance au sens de Honneth, « indissociable d'un pari sur l'existence d'une aspiration naturelle à la démocratie chez tous les êtres humains³⁶ ». Le don est politique en ce qu'il est action. Il oscille toujours entre obligation et liberté, intérêt et aimance, conflit ou association comme nous l'avons illustré avec le don agonistique. L'ambivalence du don permet l'espace de la créativité et toute tentative d'en réduire la complexité ou l'incertitude, d'en généraliser un principe unique comme dans les cas de l'individualisme méthodologique ou de l'utilitarisme, revient par des moyens différents à

³⁴ Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, p. 164.

³⁵ André Berten, « Du tiers au Tiers », In Jean-Pierre Lebrun et Élisabeth Volckrick, *Avons-nous encore besoin d'un tiers?*. Humus, subjectivité et lien social, Paris. Erès, 2005, p. 39-60. Ce détour par une approche psychanalytique du langage nous semble important en ce qu'il permet de rendre explicite la constitution du sujet chez Caillé ainsi que le volet structurant du don comme condition préalable à sa réalisation. Berten poursuit en disant que le « non-sujet » contemporain est un « individu désaffilié, déboussolé, fragile, sans repères, incapable de désirer et exigeant une satisfaction immédiate de ses impulsions ». Si ce non-sujet est abordé ici avec des termes désignant des pathologies on remarquera qu'il ressemble au sujet utilitariste tel que décrit par l'approche anti-utilitariste de Caillé et qu'il rejoint l'approche critique de Honneth sur les pathologies de la société dans laquelle Caillé puise son concept de reconnaissance.

³⁶ Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, p. 167.

nier cette reconnaissance. En clair, Caillé dira que « Sortir de soi [...] est bien la seule éthique qui vaille en pratique³⁷ ».

3.5 LE DON : ÉTHIQUE ET POLITIQUE

En guise de conclusion nous présentons brièvement la continuité des développements de Caillé sur le rapprochement de sa théorie à l'idée de démocratie par le biais de ce qu'il appelle le convivialisme. En actualisant un idéal teinté de socialisme, Caillé défend un projet éthico-politique pertinent, le « convivialisme », qui viendrait suppléer l'hégémonie de l'utilitaire, tant au niveau théorique que pratique. Si l'on peut croire que l'on s'éloigne de notre sujet premier relatif à la critique de l'utilitarisme et à l'alternative du don, nous pensons que ces paradigmes impliquent des actions concrètes qui ont nécessairement des répercussions sur la façon dont la vie commune s'organise. En ce sens, repenser le fondement du lien social c'est questionner l'éthique et le politique : le travail ne saurait être définitif sans s'essayer à transposer le don comme moteur d'une vie à venir.

La question centrale derrière cette proposition en est une de Mauss lui-même et qui deviendra le leitmotiv d'un projet « convivial », à savoir comment s'opposer sans se massacrer. Tenter d'y répondre, c'est avant tout questionner l'ordre en place, les valeurs qui le sous-tendent. Caillé choisit un camp, celui des opposants à la subordination du politique (et de l'éthique) à l'économie, celui du refus de la subordination de la démocratie au seul régime des moyens. Ce camp est vaste, les tentatives d'apporter des réponses théoriques et pragmatiques se cumulent et, malgré leur refus commun d'une hégémonie économiste, peuvent sembler faire flèche de tout bois³⁸. Si les changements qu'elles proposent et les

³⁷ Cité dans Collectif, *Diogène No 195 Juillet-Septembre 2001 : Voulons-nous encore être humains ? : Possibilités et limites d'un nouvel humanisme occidental*, p. 113.

³⁸ On peut noter, entre autres, les tenants de la nouvelle sociologie économique (Granovetter), de la simplicité volontaire (Mongeau), de la décroissance (Latouche), de la convivialité (Illich), de la solidarité (Van Parijs),

voies qu'elles suggèrent méritent d'être entendus, ces initiatives demeurent malgré tout en marge des discours officiels. Même si leur existence est médiatisée et leur combat largement partagé³⁹, le niveau de cohésion demeure relativement bas, probablement dû à l'écart entre un état d'insatisfaction et l'application de solutions concrètes indépendantes des systèmes dominants. En d'autres termes, même si l'on souhaite tous un changement de paradigme, il est difficile de penser en dehors d'une économie de marché, et ce, même au niveau politique.

Les changements économiques et écologiques doivent être portés par un courant de renouvellement axiologique et idéologique. Il faut effectivement dépasser autant le « vide doctrinal⁴⁰ » des éthiques individuelles que la vacuité de l'espace public. Si l'on veut éclairer les ratés de notre époque qui sont, en bonne partie, une conséquence directe de l'illimitation des besoins et de la croissance économique, nous pourrions mentionner avec l'auteur que la gratuité et l'esprit du don se sont dissipés avec la dissolution de l'État providence ; qu'une quantification et une instrumentalisation généralisées de l'existence ont évacué des valeurs importantes de création et de renforcement de la cohésion sociale au profit de motivations et d'appâts exogènes et chiffrés ; que la perte de ces valeurs a contribué à désaffecter l'espace public, c'est-à-dire à replier sur elles-mêmes des initiatives intéressantes mais considérées comme marginales, et que cette carence démocratique

du communalisme (Arnsperger), de l'écosocialisme (Löwy) et ceux qui critiquent les indicateurs de richesse actuels et qui tentent d'en créer des plus représentatifs en tenant compte de facteurs disqualifiés dans le calcul du PIB et par des initiatives citoyennes (Méda, Viveret, Gadrey et Jany-Catrice, le PEKEA et le projet ISBET en Bretagne).

³⁹ Les parutions sur les travers de la postmodernité, sur le narcissisme, l'individualisme, la perte de repères, l'échec de la raison moderne, le triomphe du tout-marché ne se comptent plus. Quant au mouvement « Occupy », il représente certainement une manifestation significative de l'insatisfaction généralisée face à une société dominée par la recherche du profit.

⁴⁰ Caillé, Alain, « Du convivialisme vu comme un socialisme radicalisé (et réciproquement) », In Alain Caillé *et al.*, *De la convivialité : Dialogues sur la société conviviale à venir*. Paris, La Découverte, 2011, p. 88.

parcellise la pensée et l'action communes et les rend impuissantes à formuler un quelconque projet d'ensemble⁴¹.

C'est en s'inspirant des idéaux de la modernité et des systèmes qui les ont soutenus que Caillé propose une relecture du vivre ensemble politique et économique qu'il nomme convivialisme et qu'il définit comme un socialisme radicalisé⁴². Le socialisme radical consiste en la « subordination de la vie économique aux objectifs conscients de la société. Autrement dit à la liberté collective, au politique⁴³ ». Sur l'échiquier politique, puisqu'il faut se positionner, l'auteur poursuit une réflexion issue des courants dits « de gauche » promoteurs de valeurs humanistes. Il s'agit d'une synthèse d'idées connues, toujours pertinentes, qui n'ont pas su se réaliser pleinement dans d'autres contextes. Synthèse des traditions religieuses d'abord, donc un retour sur une source de conflits intarissable et l'expression d'une volonté de dépassement sans sacrifier l'idéal démocratique sur l'autel du dogmatisme, et synthèse des axiomes principaux du libéralisme et du communisme à savoir, la liberté et la solidarité. Synthèse également, serions-nous tentés d'ajouter, des alternatives proposées⁴⁴. Il est probable que le recadrage de l'économie (*embeddedness*) favoriserait la réalisation de certaines d'entre elles, qu'on pense seulement au concept de décroissance prôné par Serge Latouche qui cherche à orienter l'avenir autrement que par

⁴¹ *Ibid.*, p. 86-87.

⁴² *Ibid.*, p. 73-98.

⁴³ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁴ « Pour Mauss, la norme économique socialiste, c'est une « mixture » de capitalisme, d'étatisme et d'associationnisme, une mixture de marché, d'État et d'associations autonomes. » Dzimira, « Don, science, morale et politique », p. 15.

une courbe de croissance économique⁴⁵. Par contre, à ce moment-ci aucune d'entre elles ne parvient à concrétiser un changement de paradigme dans un horizon de temps relativement court.

Il y va d'un socialisme conscientisé, démocratique et orienté vers d'autres fins que la fuite en avant progressiste. Il s'agit avant tout d'un projet éthico-politique ayant pour finalité le dépassement, sinon la fin, de la marchandisation effrénée. Le projet appelle à une ré-évaluation de ce qui importe vraiment dans l'organisation du vivre ensemble, parce qu'il demande à repenser la place de l'économie dans cette organisation et, enfin, parce qu'il faut s'interroger sur la nature des liens sociaux que nous voulons entretenir entre nous, d'autant plus que la mondialisation étend les réseaux sur l'ensemble du globe surtout par le biais de la sphère marchande. C'est aussi d'une éthique de la responsabilité qu'il nous faut anticiper le changement de paradigme. Nous sommes effectivement responsables des générations futures, du legs que nous leur préparons actuellement, responsables, donc, de ce qui advient et de ce qui adviendra, de ce qui survivra des cultures, des animaux, des plantes. C'est ainsi que nous sommes tous liés. Pour éviter que ces souhaits ne sonnent creux ou ne demeurent des velléités, il nous échoit la responsabilité de concrétiser ce projet, de le promouvoir, de l'adopter. « Une telle perspective, écrit Caillé, n'a aucune chance de connaître un début de réalisation si elle n'est pas portée par la société civile mondiale associationniste⁴⁶ ». En ce sens, la visée politique se traduit par la poursuite de l'idéal démocratique qui implique de revoir les rôles de l'État et du citoyen. La logique du don suppose une reconnaissance des parties dans les rôles qu'ils incarnent. Ainsi, ceux et celles qui incarnent l'autorité (autant les institutions que leurs dirigeants) doivent permettre l'éclosion et la représentation du monde associatif et social qui émerge un peu partout en

⁴⁵ Voir, entre autres, Serge Latouche, *Le pari de la décroissance*. Paris, Fayard, 2006, Serge Latouche, *Pour sortir de la société de consommation : voix et voies de la décroissance*. Brignon (Gard), Les Liens qui Libèrent, 2010 et, plus récemment, Serge Latouche, *L'âge des limites*. Petits livres, Paris, Mille et une nuits, 2013.

⁴⁶ Caillé et al., *De la convivialité : Dialogues sur la société conviviale à venir*, p. 96.

réaction au paradigme dominant. C'est menée par une telle politique de la reconnaissance que la société civile pourra à son tour participer activement au processus démocratique pour enclencher le cycle vertueux du don – donner, recevoir et rendre – à une échelle planétaire et ouvrir sur une société-monde plus humaine. N'oublions pas que le don crée le lien en même temps qu'il est moteur de la relation.

Partant de trois « moments » de la société, Caillé distingue trois types de moralité. La société première, ou la petite société, est composée d'individus interconnectés et structurée par le don et le symbolisme : ce sont les sociétés dites archaïques. La société seconde, la grande société, est celle de la séparation des sphères et des institutions comme des individus, celle du contrat et de l'État, celle d'une masse guidée par un ensemble de règles communes : c'est la Modernité. L'ampleur de la société moderne transforme en effet les rapports réciproques en intermédiations où le marché et l'État jouent des rôles de premier plan. Enfin, la société tierce, la société-monde, c'est le règne de la virtualité « qui la rend société d'intermittences, d'individus à loisir connectables ou déconnectables, de présents multiples et d'absences infinies⁴⁷ ». Le symbolisme, la Loi et une éthique minimale⁴⁸ ne sont pas à rejeter, mais à interpréter différemment et surtout à hiérarchiser.

Selon Caillé, la logique du don est à l'œuvre dans chaque société, et l'on ne saurait parler de société-monde sans tenir compte des types de socialité précédents⁴⁹. Dans la société première, chaque homme est porteur d'une obligation, celle de perpétuer cet ordre en reconnaissant les personnes avec qui il est uni. La force du symbolisme permet d'établir un ordre par un triple don : celui qui permet le passage entre temps de guerre et temps de paix (don agonistique), le don de vie intergénérationnel, et l'acte sacrificiel qui unit les hommes aux forces spirituelles. Au cœur de ce type de société, la socialité primaire accorde plus d'importance aux personnes qu'à leur statut ou fonction, c'est entre autres la socialité

⁴⁷ Alain Caillé, *Dé-penser l'économie : contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005, p. 262.

⁴⁸ Caillé dira un « "droit-de-l'hommeisme" moralisateur »...

⁴⁹ Caillé, *Dé-penser l'économie : contre le fatalisme*, p. 262.

filiale et amicale sans laquelle les liens seraient appelés à se dissoudre. Le contrat social et l'économie de marché ont considérablement bousculé l'ordre institué dans la socialité première. La socialité secondaire accorde une importance accrue aux statuts et fonctions des personnes plutôt qu'à leur personnalité. L'indifférenciation des individus et l'impersonnalité des rapports sociaux en coalescence avec un État surplombant ont remodelé l'obligation personnelle contenue dans le don en morale impersonnelle. Le don n'est plus entretenu par les individus entre eux, il l'est en fonction d'« entités impersonnelles » comme la nation, le travail, l'efficacité⁵⁰. La nature du don s'en trouve alors modifiée, « il ne sert plus à faire naître ou à consolider des relations interpersonnelles stables, quasi communautaires, mais alimente des réseaux ouverts potentiellement à l'infini, très au-delà de l'interconnaissance concrète⁵¹ ». De cette époque jaillirent les grands systèmes et les grandes utopies qui marquèrent les deux derniers siècles. Mais d'où fusèrent aussi les multiples critiques sur la dissolution des liens sociaux, la perte de repères et l'instrumentalisation généralisée. Critiques encore justes, insistons-nous, à l'orée d'une société globale. Dans la société tierce à venir, il nous faut nous reconnaître une « commune humanité » et une « commune socialité⁵² » comme bases d'une éthique qui rejette le minimalisme. Il faut basculer dans le registre du don et lui permettre de s'activer sous une forme étendue. Pour ce faire, le don doit s'échafauder sur les socialités primaire et secondaire, sur les relations de personnes à personnes et sur la médiation, pour donner à plus grande échelle non seulement comme individus, mais comme collectifs, pays, nations,

⁵⁰ Si nous pouvions développer dans cette voie il nous faudrait nécessairement expliciter le rapport du sujet aux figures d'autorité ainsi que l'articulation de l'individu et de la société qui caractérisent, selon nous, ces types de rapports. Voir entre autres Lebrun et Volckrick, *Avons-nous encore besoin d'un tiers ?* pour une lecture freudienne et lacanienne de ces rapports, et pour une analyse globale sur les rapports « je-nous » voir Elias, *La société des individus*.

⁵¹ Alain Caillé, « Don et association ». *Revue du MAUSS permanente*, 2007, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article202> consulté le 24 mars 2011.

⁵² Caillé, Alain, « Vers le convivialisme », p. 21.

afin d'actualiser concrètement des valeurs humanistes comme la solidarité et la dignité. Solidarité avec le monde « du fait que toutes les cultures sont donatrices d'un certain sens de l'humain⁵³ » et qu'elles partagent un destin commun. Destin qui oblige une solidarité avec la nature se refusant à céder à l'illimitation des artifices humains, à l'*hubris*, et reconnaissant la relation de réciprocité qui lie l'homme à son environnement. En raison des bouleversements que provoque la mondialisation sur les États, le commerce, les cultures, une théorie sans prétention universelle ne saurait tenir le coup, sauf à tomber dans une forme de totalitarisme, ce qui ne semble pas la voie privilégiée.

Mais nuancions, les propos de Caillé n'ont pas la prétention de réparer tous les maux. À défaut de présenter une théorie complète et solide, il propose des actions concrètes et cohérentes qui pourraient nous guider vers une société meilleure, comme le revenu minimum et le revenu maximum qui sont non sans rappeler une lutte antérieure au profit de l'abolition des classes. Ces mesures visent, du moins, la réduction des inégalités. Face au constat d'une « guerre économique et financière de tous contre tous⁵⁴ » on ne peut s'empêcher de penser que le sombre portrait hobbesien de l'état de nature n'aura jamais été surmonté, seulement en partie compensé. Reprenant Thomas Paine, Caillé dira que « [l]e seul moyen [...] de convertir l'immense majorité des humains à la certitude que la civilisation est préférable à l'état de nature est de leur accorder inconditionnellement un revenu (ou un capital) minimum leur permettant d'échapper à la misère⁵⁵. » Il s'agit en fait de nous reconnaître ce que Caillé nomme une commune humanité, reconnaissance fixant un seuil minimum de la dignité humaine. De l'autre côté du continuum, l'illimitation est prônée, ou est du moins implicite dans le libéralisme économique. Un resserrement juridique et politique des règles déterminant un plafond salarial afin de contrer la frange des

⁵³ Caillé, Alain, « Du convivialisme vu comme un socialisme radicalisé (et réciproquement) », In Caillé *et al.*, *De la convivialité : Dialogues sur la société conviviale à venir*, p. 92.

⁵⁴ Alain Caillé, *Pour un manifeste du convivialisme*. Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 82.

⁵⁵ *Idem.*

plus riches est pratiquement impensable dans un tel contexte. L'objectif ici n'est pas tant de tendre vers un égalitarisme absolu, mais bien de déterminer par voie démocratique un « niveau d'inégalité tolérable⁵⁶ » qui ne représenterait pas un frein à l'entreprise privée et à la créativité, faute de quoi l'économie plongerait. Caillé parle alors d'atteindre un état stationnaire, une stabilisation de l'économie.

Étant donné que ces mesures ne sont pas étroitement liées à notre sujet, nous ne pouvons les approfondir davantage. Notons seulement que la réduction des écarts de revenus permettrait de réduire les inégalités et la dépendance, favoriserait une redistribution plus équitable et aiderait à subjuguer la tendance à l'*hubris* en matière de consommation et de destruction matérielle. La vie bonne transige ici par une visée de justice et d'équité sans toutefois emprunter une voie procédurale. Les valeurs humaines sont donc au centre de sa réflexion. En somme, pour dépasser l'économisme ambiant et tous ses effets destructeurs sur les relations humaines, les relations avec la nature et les interactions publiques, il nous faudra inclure l'ensemble de la planète dans un réel projet démocratique et éthique. En effet, il s'agit d'une invitation en même temps qu'une incitation à dépasser une forme d'éthique minimale qui consiste en général à ne pas nuire à autrui, souvent l'expression d'un utilitarisme « vulgaire » se résumant à percevoir l'utilité personnelle des choses et des personnes.

Cependant, certaines critiques reprochent à la théorie fondée sur le don son côté anachronique. L'ethos des sociétés premières n'aurait qu'une très faible résonance à notre époque et vouloir l'appliquer aujourd'hui constituerait un retour en arrière, une régression. D'autres remettent en question les propos de Marcel Mauss lui-même. Le chapitre suivant se chargera de relever quelques critiques qui ont jalonné notre parcours théorique. Conservons seulement en mémoire que l'expression « l'esprit du don » n'exprime pas tant une vague nostalgie d'une époque antérieure révolue (et d'autant plus loin et inconnue de nous-mêmes) qu'elle ne suggère une volonté de conserver les valeurs qui régulaient l'ordre

⁵⁶ *Ibid.*, p. 84.

social à une époque antérieure sans pour autant basculer dans le registre de la tradition, de l'ordre, de l'honneur et de la hiérarchie.

CHAPITRE 4

L'ENVERS DU DON : CRITIQUES DU DON MAUSSIEN

Le don est un concept ambigu, difficile à cerner sans se perdre dans une métaphysique lourde qui perd peu à peu de son sens à mesure que s'ajoutent de nouveaux éléments. C'est un peu l'impression que nous laisse notre réflexion sur la pensée du don, et nous ne sommes pas les seuls. En formulant les linéaments d'un nouveau paradigme, Godbout et surtout Caillé ont cherché à mettre à l'épreuve la pensée utilitariste dominante, du moins en théorie. Corrélativement, le don s'en trouve exposé sur tous les fronts à la critique, qu'elle soit sociologique, philosophique ou même économique. Nous relevons dans cette partie quelques critiques importantes qui, nous le croyons, touchent des points sensibles comme la réalité du don, sa possibilité comme fondement d'une éthique sociale et sa force normative.

4.1 QU'EST-CE QUE LE DON ?

La critique la plus complète, mais aussi la plus virulente, provient certainement d'Alain Testart qui dédie un ouvrage entier à la critique du don, réservant une section toute particulière au don maussien. Là où des auteurs comme Godbout et Caillé louangent les « découvertes » de Mauss et s'en font ouvertement ses épigones et ses interprètes, Testart souligne plutôt la pauvreté de *l'Essai sur le don* tant sur le plan anthropologique que sur l'explicitation du don. « Mauss ne nous dit nulle part ce qu'est le don¹. » Il procède par de

¹ Alain Testart, *Critique du don : Études sur la circulation non marchande*. Collection Matériologiques, Paris, Éditions Syllepse, 2006, p. 111.

vagues allusions, des bribes d'explications et, qui plus est, des paradoxes pour tenter de le définir, ce qui ne manque pas d'opacifier le propos.

La critique de Testart cherche à élargir la définition du don et, par le fait même, à souligner les choix méthodologiques effectués par Mauss et ses successeurs pour extraire la force liante du don. Par exemple, la notion maussienne d'obligation, celle de rendre la même quantité, le même objet, parfois plus, celle donc qui constitue le moteur du don, de portée universelle, puisée à même les recensements et les analyses anthropologiques, présente l'avantage de pouvoir poser le don comme « roc » de toutes les sociétés. Or, il existe des dons qui n'obligent pas, comme la philanthropie et le mécénat, antiques ou modernes, qui consistent à donner sans retour espéré, parfois même anonymement. Et cette difficulté est contournée méthodologiquement par les auteurs maussiens qui excluent d'emblée les dons autres que le don réciproque à valeur de lien. De cette façon, la philanthropie et les dons unilatéraux ne répondent pas aux critères du don de réciprocité. Ils proposent plutôt un rapport à l'autre différent par le caractère apparemment désintéressé de l'action. Sous cet angle, les découvertes de Mauss se centrent moins sur le don que sur la réciprocité contenue dans l'une des formes qu'il peut prendre et l'obligation qui lui est rattachée. Comme le soulève Testart, il n'y a aucune obligation contenue dans l'acte de charité, qui constitue une pratique historique et millénaire, alors qu'il s'agit bel et bien d'un don². Il relève ainsi cinq autres « cas » qui contribuent à mettre en lumière les choix méthodologiques de Mauss qui lui ont permis de définir le don. Ces choix méthodologiques demeurent certes sensibles dans la mesure où ils écartent les dons qui ne répondent pas au critère de la réciprocité et l'on peut se demander si cette extraction n'est pas au final passablement réductrice. Mauss ne cache pas ses choix et rejette d'emblée les dons unilatéraux de ses études. Nous avons nous-mêmes relevé ce point dans le premier chapitre puisque Mauss exclut systématiquement la philanthropie de son étude. D'un côté, on comprend qu'une recherche sur le lien social ne saurait s'appuyer sur une forme de don anonyme, mais de l'autre, se pourrait-il que la recherche d'un roc inébranlable et fondateur,

² *Ibid.*, p. 111-117.

en somme la quête d'un universel, en ait dicté le moyen ? Nous ne pouvons malheureusement avancer une réponse ici, mais cette interrogation vient renforcer l'ambiguïté et le côté inachevé de l'œuvre de Mauss.

Une autre explication semble toutefois possible : celle de l'existence d'une hiérarchie du don. Testart n'y fait pas allusion directement, mais sa vision englobante du don la suggère implicitement. En ce sens, si le don maussien devait être promu par sa valeur éthique et politique, quelle valeur accorderait-on au mécénat ? Est-il éthiquement moindre ? Cela soulève en apparence l'existence d'une famille de dons, dans laquelle tous n'ont pas le même statut ou bien tous ne servent pas les mêmes fins³, et que seulement un type de don s'engage dans la création et la dynamisation du lien social. On retrouverait donc ce type de don au sommet de la hiérarchie chez Mauss, sans toutefois en proposer une définition claire. La distinction entre échange et don s'en trouve dès lors assombrie. En manquant de définir le don, Mauss montrait qu'il jouait indifféremment dans les deux registres, s'appuyant sur quelques phrases sentencieuses du type « il y a du don dans l'échange et de l'échange dans le don ». La critique de Testart s'en trouve éclairée puisqu'à confondre les deux, il est possible que Mauss ait confondu dette et obligation, don et échange et se serve de paradoxes pour expliquer l'inexplicable⁴.

C'est justement sur les termes de cette définition que Testart poursuit sa critique. L'auteur fait une distinction entre obligation et obligatoire, termes sémantiquement proches, mais dont le sens diffère en fonction de la présence d'une sanction jouant un rôle motivateur dans le retour du don. Une obligation disons « simple », comme dans une situation entre amis, ne fait appel qu'au sentiment, c'est-à-dire que le retour n'est motivé

³ En effet, dans son chapitre sur « les raisons du don », Testart détaille des sous-groupes du don : ceux pour lesquels la contrepartie est centrale, ceux pour lesquels il y a bien contrepartie mais elle sert à la sociabilité et, enfin, les dons sans contrepartie. Il n'en propose toutefois aucune forme d'ordonnement, ce qui renforce la perception d'un don « meilleur » que les autres dans les travaux de Mauss. Voir *Ibid.*, p. 160-170.

⁴ *Ibid.*, p. 111-112.

que par un sentiment (ou non) de devoir ou de donner quelque chose. Il peut y avoir obligation de rendre (par sentiment) sans que ce ne soit obligatoire de rendre, en ce sens où la défection ici n'est passible d'aucune sanction (ou presque). La sanction survient seulement lorsque c'est obligatoire de remplir sa partie, lorsque l'obligation exige un règlement obligatoire et que celui-ci n'est pas reçu. Il s'agit la plupart du temps d'une sanction sociale ou publique illustrée notamment dans le cas du *pottatch* dans lequel les chefs peuvent perdre la face et mettre en cause le statut du clan à ne pas jouer le jeu de la hiérarchie et plus près de nous, une sanction de nature juridique rendue sur la base d'un jugement relatif à une norme hétéronome. Testart insiste sur le fait que se sentir « l'obligé d'une personne pour laquelle je devrais faire quelque chose et le fait que cette personne puisse m'obliger à la faire⁵ » représente deux cas de figure à ne pas confondre. Il y a effectivement une nuance assez claire dans le degré de liberté du sujet, la deuxième situation faisant nettement référence aux normes juridiques.

Par contre, ce que laisse sous-entendre ce dernier paragraphe c'est une compréhension procédurale du cycle du don, possible seulement en référence à une norme de type juridique qui viendrait, comme dans un contrat légal, assurer le retour⁶. L'action ne nous semble dès lors motivée que par la prise en compte des conséquences qu'elle entraîne. Ce point de vue s'accorde mal avec « l'appel » humaniste et éthique proposé par Godbout et Caillé, appel intériorisé fondé sur une commune humanité. Rappelons seulement que, malgré leur loyauté exemplaire à Mauss, ces deux auteurs se sont éloignés d'une explication juridique du don. S'il y a bien sanction, elle est sociale ou morale, et on doit la comprendre comme fracture du lien plutôt que punition. Pour l'illustrer, prenons cet exemple proposé par Testart sur la relation d'amitié et la relation de travail : selon lui elles ne sont pas régies par une obligation de retour puisqu'aucune sanction ne vient véritablement influencer l'action. Déjà, on voit que l'angle n'est plus le même. Le rapport à

⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁶ Comme dans la créance où le recours à la saisie est pratiqué par certaines institutions et certaines coutumes africaines qui permettent la dette d'esclavage comme contrepartie en cas de non-retour d'un don.

l'autre est obscurci, effacé, relayé au second rang d'une hiérarchie au sommet de laquelle semble trôner un appel à la conformité. Il est étrange de penser qu'à ses amis, à ses proches, il est possible de ne rien donner de soi puisqu'ils n'ont aucune influence, aucun moyen de revenir contre moi. Ils entretiendront peut-être une certaine amertume, voire de l'animosité, mais cela ne change en rien la nature de notre relation. L'individu est libre de donner ou non tant qu'une sanction ne vient pas dicter ou réprimer sa conduite. En ce sens, la liberté est subordonnée à une norme de type juridique qui dicterait s'il faut donner, ou plutôt si l'on peut ne pas donner. Évidemment, les propos de Testart sont plus nuancés, mais nous les exagérons dans le but de souligner que sous cet angle l'individu et le don en lui-même sont secondaires et ne retrouvent certainement pas le même ancrage que chez Caillé ou Godbout. Ce type de raisonnement à propos du don rappelle à grands traits, selon nous, une pensée rationnelle proche de l'utilitarisme tel qu'entendu notamment par Caillé et qui inclut également le contractualisme dans sa définition. En rejetant le sentiment, donc l'affect, en le dévaluant parce que l'on considère qu'il ne suffit pas à motiver un retour, à le rendre obligatoire, c'est consentir que les relations interpersonnelles (d'amitié !) ne soient que du bruit dans le déroulement de l'échange, là où la recherche d'équivalent doit primer. Vouloir entretenir une relation pour elle-même semble écarté d'emblée, les affects n'ayant, de toute façon, aucune puissance normative.

Cependant, l'analyse de l'œuvre de Mauss par Claude Lévi-Strauss⁷ ouvre la voie à une interprétation plus riche de ses écrits. En effet, Lévi-Strauss souligne la difficulté de comprendre l'*Essai sur le don* sans mettre en relief l'apport que fournissent les travaux de Mauss sur des thèmes variés, mais complémentaires comme la magie, la monnaie et le mythe dans diverses communautés. Les faits sociaux sont en « rapport constant⁸ » entre eux. À ne considérer que l'*Essai* on évacue ainsi une partie des linéaments de son concept

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Quadrige, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

⁸ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie; précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. 4e éd., Bibliothèque de sociologie contemporaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 31.

de « fait social total » qui, de cette perspective, ne peut être fondé essentiellement sur le don. D'un côté, l'argument peut justifier, du moins temporairement, l'ambiguïté autour du don de l'*Essai* parce que le projet s'inscrit dans un programme plus large de définition et d'articulation du social. De l'autre, la prise en compte d'autres facteurs explicatifs risque d'obscurcir davantage la « fonction » du don comme roc des sociétés et d'en perdre la valeur structurante. Du moins, c'est en quelques mots l'avis de Lévi-Strauss pour qui le don ne saurait être assez structurant. Comme le rapporte Sylvain Dzimira⁹, Lévi-Strauss fait partie des auteurs qui, sans dénier l'importance du don, le considèrent comme incomplet et le conçoivent essentiellement comme une catégorie d'un ensemble plus inclusif. En d'autres termes, comme le don n'offre que peu de pouvoir explicatif du lien social en général, il ne peut qu'être un élément de compréhension parmi tant d'autres. En ce sens, Lévi-Strauss s'opposerait à une conception paradigmatique du don, c'est-à-dire que l'explication des faits sociaux et moraux par l'entremise du don parce que derrière le don subsiste un modèle explicatif plus fondamental, celui de l'échange¹⁰. Le don ne serait qu'une catégorie, qu'une facette de l'échange, soumise à ses lois propres. C'est peut-être pour cette raison que Lévi-Strauss, tout comme Testart, rapporte le caractère ambigu de l'échange chez Mauss. Perçu comme le dénominateur commun de plusieurs activités sociales, l'échange est décortiqué en trois événements, la triple obligation de donner-recevoir-rendre, et ce n'est que par un effort conceptuel de synthèse qu'il parvient à donner au tout une logique et une dynamique cohérentes. L'exercice requiert l'hypothèse d'une vertu intrinsèque aux choses qui impulse l'échange. La difficulté provient du fait que cette vertu n'a pas d'objectivité propre, elle n'est pas une propriété physique des biens. Pourtant, en trouvant refuge dans la subjectivité des individus elle se referme sur une impasse circulaire : la vertu n'est autre que l'acte d'échange. En d'autres termes, l'échange est vertueux parce qu'il est vertueux. Ce qui pousse Lévi-Strauss à remettre en question la

⁹ Sylvain Dzimira, « Une vision du paradigme du don : Don, juste milieu et prudence ». *Revue du MAUSS*, 2006.

¹⁰ *Ibid.*

lecture du don chez les sociétés premières. Constatant la complexité du détour entrepris par Mauss et l'impasse vers lequel il mène, il en ressort que « c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif, et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale le décompose¹¹ ». L'argument stérilise quelque peu les efforts faits par Mauss et ses successeurs en pointant implicitement la lecture biaisée des sociétés premières à partir de concepts typiquement modernes.

Pourtant, et c'est là que Godbout intervient, le don peut être résolument moderne. Le don moderne n'est pas porté par lui de la même façon qu'on le retrouve chez Caillé. Délesté en partie de la figure archétypale du don, celle des sociétés primitives, sans pour autant en oublier l'origine, et d'un éventuel « retour » du don qui nous forcerait à l'introspection à la recherche d'un trésor perdu, le don chez Godbout s'actualise constamment sous nos yeux. En ce sens, il n'est pas nécessairement en nous, mais bien autour de nous. Il ne s'agit pas seulement de jouer sur les mots : si le don est pensable aujourd'hui, ce n'est pas tant qu'il demeure enfoui dans chacun de nous que la société, dans sa pérennité, lui laisse la manœuvre nécessaire à sa perpétuation. Au lieu de voir le « roc » maussien en germe chez l'individu, ce qui n'est peut-être pas faux, Godbout propose plutôt une lecture « de terrain » de ses manifestations.

En posant la question « Serions-nous dans un système de don qui ne dit pas son nom¹² ? », l'auteur entend porter la critique du système marchand plus loin que la comparaison aux valeurs et aux rituels des sociétés premières. En superposant logique marchande et logique du don, il dépasse le simple antagonisme qui, souvent, vient qualifier leur relation. Rappelons-le, « [s]elon la théorie économique, le don ne peut pas et ne doit pas exister dans l'échange marchand. Car tout doit avoir son équivalence¹³. » Le don n'est pas complètement exclu du marché, le marché n'est pas complètement « désencastré » des

¹¹ Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, p. 34.

¹² Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*. Paris, Seuil, 2007, p. 295.

¹³ *Ibid.*, p. 321.

autres sphères non plus. Si l'on distingue parfois difficilement l'échange du don, le marché ne lui laisserait, selon Godbout, plus qu'un rôle instrumental. En donnant cette fois-ci l'exemple du milieu des affaires, celui-là même que l'on conçoit relever de la sphère marchande et dominé par une idéologie individualiste et calculatrice, il cherche à montrer que la valeur de lien est bien présente dans les échanges économiques. Il dira :

[d]ans le monde des affaires, le don arrive à survivre malgré une contradiction éthique qui devrait normalement lui être fatale. Car, d'une part, le monde marchand est le seul lieu dans la société où la règle de l'équivalence est la norme, non seulement pratique, mais aussi morale. La raison d'être du lien qui s'établit entre deux hommes d'affaires, ou entre un marchand et son client, est, au niveau individuel, que chacun reçoive plus qu'il ne donne. Chacun sacrifie quelque chose qui a plus de valeur pour l'autre que pour lui ou, autre façon de le dire, reçoit quelque chose qui a plus de valeur pour lui que pour l'autre¹⁴.

C'est souvent l'échange de cadeaux qui tisse les liens entre partenaires. On associe souvent ces cadeaux aux pots-de-vin, déviation du cadeau vers une forme primordialement intéressée au retour d'ascenseur. Mais, un peu comme Testart l'a fait, Godbout distingue des variantes, ou des raisons, qui, sans épuiser tous les cas de figure, contribuent à lever le préjugé sur cette façon de créer des liens. Dans bien des cas, il s'agit de remercier plutôt que de promouvoir¹⁵, pour nouer et entretenir des liens existants. On retrouve, comme dans le don, les biens chargés de significations qui vont au-delà de l'aspect purement quantitatif. Le temps consenti pour préparer et faire parvenir le bien, la marque du donneur qui imprime un peu de son identité dans la façon dont il est présenté et donné, et l'expression d'une certaine reconnaissance non seulement du donneur, mais aussi du donataire s'il la manifeste sont des données qualitatives importantes dans l'établissement d'un lien de confiance. On pourrait objecter que rien ne garantit que cette forme de don ne soit pas

¹⁴ *Ibid.*, p. 320-321.

¹⁵ *Ibid.*, p. 314.

uniquement motivée par l'intérêt personnel. Le don doit effectivement être « sincère¹⁶ ». Il faut cependant admettre qu'une fois l'échange complété, rien n'oblige dans les faits à donner ce petit « plus ». La citation précédente souligne à juste titre ce trait de la relation. Chacun trouve son intérêt ou son profit dans l'échange comme tel, et le cadeau vient qualifier cette relation, renforcer et maintenir un lien au-delà de l'équivalence monétaire.

En ce sens, il devient de moins en moins aisé de critiquer ouvertement le règne de l'intérêt personnel en omettant des réalités comme celle-ci. Il est évident que toutes les situations possibles ne peuvent être prises en compte dans cette analyse du don moderne. Mais l'importance des analyses de Godbout réside justement dans sa lecture pratique du don, et un exemple parmi tant d'autres comme celui des cadeaux entre gens d'affaires tend à faire du don plus qu'un phénomène exceptionnel. En tenant compte également des analyses sur les groupes d'entraide et les actions communautaires comme le bénévolat proposées par Godbout, le don semble protéiforme et adaptatif. La société se transforme et le don paraît se réinventer dans les interstices créés par le jeu des sphères dominantes. En marge du marché et de l'État, le don semble en effet posséder des ancrages pratiques manifestes. Plus loin de la théorie que de la pratique, Godbout non seulement actualise le don dans un contexte moderne, mais le présente de façon concrète, peut-être plus que Caillé qui cherche plutôt à lui donner vie en théorie.

La critique de Godbout porte sur deux dimensions. À l'inverse de certains collègues, il ne se borne pas seulement à opposer le don à l'éthique marchande dominante. D'un côté, il est vrai que le marché altère la nature des liens qui unissent les hommes entre eux. De l'autre, le don n'est pas évacué complètement de l'échange marchand. Il montre ainsi que les deux cohabitent dans un rapport intime et que sans don, sans doute le marché ne serait pas possible. Ainsi, affirmer que dans le marché les individus sont interchangeables en raison de l'équivalent monétaire, dont la fonction assure une fluidité dans les échanges telle que les protagonistes n'ont même plus à se rencontrer, n'invalide pas la présence du don

¹⁶ *Ibid.*, p. 318.

dans le système économique. Au contraire, nous l'avons dit, en marge de ces systèmes d'échanges subsistent d'autres formes de transferts qui compensent pour les incapacités des systèmes économique et étatique.

Ce qui semble commun au don et au marché, en aval du lien créé par ceux-ci, c'est la confiance dans la présence de l'autre. L'autre fait toujours implicitement partie de l'équation, qu'il y participe positivement ou non. Mais à quel niveau situer cette confiance si, d'un côté, l'autre générique est toujours présent, c'est-à-dire que nous sommes en perpétuelle interaction, et, d'un autre côté, cet autre avec qui nous interagissons concrètement ne mérite peut-être pas notre confiance. On le voit, ce qui manque, c'est l'explication de l'importance de celle-ci, car, de son côté, Godbout n'aborde pas la question de la confiance de front, si bien qu'il y a place à interprétation entre un concept de confiance disons « général » ou « méta » à la Niklas Luhmann et la confiance que l'on accorde au quotidien à un ami, un frère, son coiffeur ou son banquier. Cependant, ce que nous décelons c'est que le don ne saurait survenir sans confiance, ce qui laisse sous-entendre que la confiance se trouve en lieu et place du don, et si le don peut servir de projet éthique c'est qu'il s'échafaude sur une confiance généralisée dans les affaires humaines. L'absence d'une définition claire de la confiance s'explique en partie parce que les affirmations de Godbout, et aussi de Caillé, sur la froideur et l'impersonnalité du marché cherchent beaucoup plus à invalider l'utilitarisme et les théories fondées sur l'intérêt plutôt que de signifier l'absence de confiance, distinction importante s'il en est une.

4.2 SUR LA NORMATIVITÉ DU DON

Christian Arnsperger propose une critique intéressante sur la normativité du don formulée comme une discussion avec Alain Caillé par le biais d'articles scientifiques. Si l'on devait résumer le point de vue de Arnsperger en une phrase, nous pourrions dire qu'il décèle chez Mauss une véritable critique des relations économiques, mais ce que ce dernier valorise en lieu et place de l'échange marchand, soit la triple obligation de donner-recevoir-

rendre, n'est pas suffisante pour fonder et ancrer une éthique du don. L'auteur vise en fait à pertinemment mettre en doute la valeur normative du don en proposant un fondement différent. La question de la normativité est ici importante en ce qu'elle permet de considérer une théorie du don comme solution éthique devant les critiques de l'utilitarisme. Dans un échange via *La Revue du Mauss*, Alain Caillé et Christian Arnsperger argumentent sur l'origine de la normativité du don.

Partant d'une éthique faisant référence « à des conceptions constructives de l'être humain » qui permet la mise en lumière de « dimensions déshumanisantes de certaines pratiques économiques et sociales » pour mieux cibler des « propositions alternatives », Arnsperger souligne comment Mauss a pu, à partir de données empiriques et théoriques, mettre en lumière l'injonction morale à la base du don, celle de la sortie de soi¹⁷. Derrière l'échange marchand, il y a un « roc », et ce roc n'est autre qu'un élan de générosité qui humanise les rapports plutôt que de les formaliser dans un rapport abstrait de type contractuel. C'est par cette sortie de soi que l'humain prouve sa socialité et son humanité et non par la relation d'équivalence qui prévaut dans l'échange et qui lui est subséquente, proposition que l'on retrouve textuellement chez Caillé comme fondement du convivialisme. La sortie de soi constitue l'essence de l'homme en ce qu'elle se fait l'écho de ses « besoins profonds » décelés par Mauss. Pour Arnsperger, l'idée de l'obligation librement consentie, c'est-à-dire l'injonction qui pousse l'homme à sortir de lui-même, de subvertir son ego pour se donner et donner de soi-même, constitue bel et bien un fondement de l'éthique. En effet, le fait que la théorie économique soit incapable de « proposer une compréhension de la subjectivité individuelle des agents qui fasse droit à cette déhiscence scelle son échec en tant que discipline éthique¹⁸ ». Jusqu'à maintenant, les deux auteurs tendent à s'accorder sur ce point.

¹⁷ Christian Arnsperger, « Mauss et l'éthique du don. Les enjeux d'un altruisme méthodologique ». *Revue du MAUSS semestrielle*, no. 15, 2000, p. 3.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

L'éthique maussienne, en revanche, s'appuie sur cette déhiscence et en fait ce que Arnsperger appelle un « moment maussien ». L'emprunt à la botanique de cette métaphore décrit bien ce moment : tel l'organe végétal qui s'ouvre au moment de se disséminer, l'homme doit faire surgir de lui-même cet élan vers l'autre. Ce moment suppose la prise de conscience de la réalité cachée derrière l'échange marchand et la résurgence d'un « motif dominant trop longtemps oublié¹⁹ ». Les pratiques économiques ou l'échange marchand seraient source de perversion du lien, du moins d'un point de vue moral. La portée d'une telle éthique suppose le désagrégement du lien social par la logique marchande que la logique du don vient recomposer collectivement. Comme le proclame Maurice Bellet, « Le don n'est pas l'opposé du marché. C'est sa vérité cachée²⁰. » Ainsi, la recherche d'équivalence, le calcul utilitaire et la formule atomisante de la société marchande cachent en fait le désir lié à des valeurs humaines comme la réciprocité, la solidarité et l'égalité. La société ne saurait se perpétuer en leur absence si bien que l'on peut penser que les relations marchandes ne peuvent faire autrement que de s'en inspirer, d'émuler ces valeurs dans l'échange, au prix de la dissolution complète de tout lien humain, donc de la société, ou de la venue d'un moment hobbesien ou machiavélien, c'est-à-dire une rupture « dans le processus de délibération collective et de coexistence sociale²¹ » qui appelle le recours à une normativité hétéronome destinée à créer le lien sous forme de contrat social. En d'autres termes, les valeurs communes embrassées par les individus et la société ainsi que les normes qui en découlent sont peu à peu remplacées, voire assujetties, par un lien utilitaire et fonctionnel. Le moteur de cette délibération, qui est en quelque sorte un don de soi, se trouve dissous dans le lien marchand, édulcoré dans l'illusion du choix face à une offre infinie.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰ *Ibid.*, p. 6.

²¹ *Ibid.*, p. 5.

Arnsperger expose clairement – peut-être mieux que Mauss lui-même – l'éthique du don, il s'interroge sur les conditions de réalisation d'une telle éthique. Il critique notamment le mouvement mené par Caillé, entre autres, qui vise à réédifier une société meilleure sur la base du don présent dans la totalité sociale. En d'autres termes, nous l'avons dit plus tôt, le lien social est aliéné au profit d'une rationalité autre, mais comme le don demeure sous-jacent au jeu des relations et présent en arrière-fond du social (du Tout), il ne resterait qu'à le réclamer par une prise de conscience collective. Cette position suppose le primat d'un point de vue holiste, d'ailleurs présente chez Mauss, qui envelopperait l'individu dans un tissu culturel et social déterminant. La liberté d'action de l'individu n'advierait qu'une fois intériorisé l'ordre social dans lequel il évolue. Mais Arnsperger a bien saisi la tentative de Caillé de rapprocher individualisme et holisme en stipulant que les deux perspectives œuvraient de concert dans la compréhension des faits sociaux et moraux. Mais si le paradigme du don parvient à les accorder, Arnsperger cherche « *la base anthropologique et phénoménologique de la déhiscence maussienne*²² », laquelle ne saurait se trouver ailleurs que dans une subjectivité, c'est-à-dire que le « moment » de la sortie de soi ne saurait être assujéti à une aucune emprise du social. Ce moment, ou cette base, survient selon lui en restituant à « l'individu sa *primauté radicale* sur la totalité sociale, *sans du tout retomber dans un individualisme méthodologique classique*²³ ». En s'inspirant des travaux de Lévinas²⁴, Arnsperger trace une différence entre le « non-moi » et le « nous », concepts dont on peut penser qu'ils sont indifférenciés chez Mauss et ses successeurs. Il tente de montrer que la subjectivité répond à une injonction altruiste (« non-moi ») qui n'émane pas du tout social (« nous »). On retrouve pourtant bien chez Caillé quelque chose qui s'apparente au non-moi, notamment dans l'aimance comme regard vers l'autre, sans toutefois y joindre une propriété injonctive. Pour comprendre cet écart entre les deux auteurs, il faut remonter en amont de l'injonction et de l'aimance pour retrouver

²² *Ibid.*, p. 6. (Souligné par l'auteur)

²³ *Ibid.*, p. 10.

²⁴ En particulier son ouvrage *Humanisme de l'autre homme*.

son lit, son support, la constitution de la subjectivité de l'individu. Bien que les deux auteurs (Arnsperger et Caillé) semblent s'accorder sur une « injonction éthique non coercitive²⁵ », fondée sur la responsabilité envers autrui, le moment auquel elle surviendrait diffère.

Chez Caillé, la sortie de soi surviendrait « post-conscience », c'est-à-dire que nous ne serions portés vers autrui qu'une fois avoir expérimenté la présence de l'autre. Il est possible qu'à ce moment l'effet du social soit intériorisé par l'individu et que de cette influence préalable découle l'injonction éthique. L'éthique maussienne du don conserve cette injonction envers l'autre dans le domaine l'analyse sociologique : ce n'est qu'après une prise de conscience du monde que le sujet est amené à retrouver l'essence du don ancrée en lui, à l'éveiller (ou non) sur cette vérité cachée qui redonnerait toute son humanité à la création du lien social. D'un côté, l'injonction s'adresse à tous avec la possibilité de ne pas y répondre, de l'autre, l'importance du don aurait été oubliée, la tâche consistant maintenant à le faire émerger de nouveau. Du point de vue socio-éthique de Caillé, seule la sortie de soi concrète ne peut être observée et cette action est associée au politique, même que c'est le politique.

Si l'on suit bien les propos d'Arnsperger, la pensée de Lévinas sur la constitution de la subjectivité vise à établir la sortie de soi antérieurement à celle que proposent justement Caillé et Mauss. Toujours d'après Arnsperger, chez Lévinas, l'injonction se situe avant cette prise de conscience, donc avant la formation de l'identité. La subjectivité individuelle lévinassienne est vue ici comme une « responsabilité indéclinable envers autrui²⁶ » qui, on l'aura compris, agit un peu comme le voile d'ignorance rawlsien en ce qu'elle survient dans un état préconscient lorsque les conditions d'existence n'ont pas encore été fixées. La différence réside en ce que l'injonction éthique lévinassienne échappe à l'analyse sociologique pour la raison qu'elle agit pré-consciemment et peut ne pas résulter en action

²⁵ Arnsperger, « Mauss et l'éthique du don. Les enjeux d'un altruisme méthodologique », p. 14.

²⁶ *Ibid.*, p. 14.

concrète. Elle peut, en effet, être déclinée par le sujet qui s'y refuse avant même de poser le geste.

Ce qu'il faut souligner c'est que la sortie de soi peut être appréhendée selon trois interprétations : donner par intérêt appelle un raisonnement instrumental et s'insère dans un individualisme de type normatif ; donner en fonction d'une valeur qui peut aller à l'encontre de soi-même rejoint l'interprétation de l'individualisme méthodologique ; et, enfin, le raisonnement holistique qui stipule que l'on donne par une incitation hétéronome²⁷. Le don est un mélange de liberté et d'obligation comme nous l'avons déjà mentionné à plusieurs reprises. Et le paradigme du don se situe entre et au-delà de l'individualisme et de le holisme méthodologiques. Toutefois, Arnsperger insiste sur la subjectivité interpellée dans le don, c'est-à-dire la représentation de l'homme contenue dans les trois interprétations que nous venons d'évoquer. Or, concevoir le don comme vérité cachée qu'il faudrait redécouvrir en soi-même afin d'accorder plus d'importance à l'autre qu'à l'intérêt personnel qui nous fait en quelque sorte dévier d'une visée « bonne » de la société semble s'inscrire dans un raisonnement individualiste, non pas instrumental, mais méthodologique. En somme, les propos de Mauss et surtout ceux de Caillé semblent fondés sur un perfectionnisme de type aristotélicien dont la connaissance et la politique en constitueraient les moyens. Nous y reviendrons dans les paragraphes suivants avec les propos de Daniel D. Jacques. Pour Arnsperger, qui reprend Caillé sur l'idée de responsabilité, cette vision de l'homme n'implique pas une responsabilité pré-originelle pour autrui, mais plutôt une responsabilité qui s'inscrit *a posteriori* sur un intérêt particulier. L'idée de l'autre est ainsi secondaire et la question de l'ordre social n'est pas résolue entre l'atomisme et la collectivité de sens.

Chez Mauss, on trouvait le *hau* comme réponse à la question d'articuler le sujet individuel au sujet collectif, de tracer le pont entre l'ouverture sur l'autre et l'inscription dans l'ensemble des faits sociaux déterminants. En ce sens, le *hau* nourrit la totalité sociale

²⁷ *Ibid.*, p. 7.

par le biais du lien social qui génère en retour l'individualité et l'identité des individus. Mais l'obligation de « nourrir » la totalité sociale, vécue et ressentie comme une injonction et une obligation peut paraître « violence sociale » ou « conditionnalité insupportable à qui *n'a rien à rendre*²⁸ ». Le don nourrit certainement un type de lien parmi d'autres, mais ne saurait représenter « *la structure fondamentale du monde*²⁹ », propos qui rejoignent ceux de Testart évoqués plus haut. Le don n'est qu'une réponse possible à l'injonction éthique de l'altérité tout en étant, selon Arnsperger, « *la plus éthiquement profonde*³⁰ » à l'intérieur du cadre de responsabilité qu'il préconise. La réponse qu'offre le don honore l'appel de l'altérité du fait qu'il assume la responsabilité envers autrui. Par contre, le don ne saurait être seul garant de l'ordre social. « L'ordre social, ici, émerge quand les divers individus [...] opèrent un mélange de réponses directes aux événements d'altérité qu'ils rencontrent comme sujets et de réponses indirectes à des impératifs de justice distributive par la création d'institutions socio-politiques [...]»³¹. » Ce sont les réponses à cette injonction qui façonnent le social. Il s'agit en fait d'une inversion : le lien *résulte* de la totalité sociale. En ce sens, sont effectivement à l'œuvre ici l'altruisme et l'individualisme méthodologiques que l'on retrouve dans l'injonction éthique et dans l'action prise par le sujet. Non pas donner « pour » nourrir le lien social, mais « parce que » l'appel de la responsabilité est une valeur en soi. Par cet appel Arnsperger semble accorder la primauté à une plus juste redistribution, appel qui deviendrait en somme le moteur du renforcement de la cohésion sociale et de la solidarité.

Mais Arnsperger bute d'emblée sur l'expression « don sociologique » parce qu'elle donne l'impression que le don appartient à une discipline bien déterminée et, qui plus est, que la sociologie proposerait la meilleure compréhension du don entre toutes les sciences

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 18.

³¹ *Idem.*

concurrentes. L'argument est intéressant en ce qu'il confirme l'apparent cloisonnement disciplinaire qui semblait jalonner notre recherche sur le don et qui transpire probablement dans ces pages. En revanche, comment blâmer Caillé, qui est effectivement économiste et sociologue, de rapporter l'étude du don à ses dimensions économique et sociologique ? Pourtant, cette critique nous paraît un peu sévère en regard de notre compréhension du raisonnement de Caillé (et de Mauss sur lequel il s'appuie) qui suggère plutôt une volonté de faire le pont entre la sociologie et la philosophie morale, rapprochement important s'il en est un pour quiconque voudrait fonder le don autrement que par une fonction de nature biologique. C'est précisément sur leurs essais respectifs de fondation du don que les deux auteurs divergent. Arnsperger souligne l'ambiguïté, sinon le paradoxe, de l'appel d'un « sujet collectif » qui permette de déterrer une « structure permanente de l'humain » depuis longtemps enfouie, laquelle il faudrait retrouver par introspection³². Le côté paradoxal réside dans l'opposition collectif/individuel soulevée plus d'une fois dans ce travail. Rappelons-nous que pour Caillé le don s'inspire largement de sa forme agonistique, c'est-à-dire d'une conception binaire qui oscille entre l'alliance et la rivalité. Ce qui caractérise cette forme c'est la présence de l'un dans l'autre qui permet justement de basculer de l'un vers l'autre. Il y aura toujours un aspect coopératif dans la rivalité, ne serait-ce que la participation même dans cette opposition sans quoi elle ne pourrait exister, de même qu'il y aura toujours une partie compétitive dans chaque alliance. Or, dans l'*agôn*, on retrouve d'autres possibles que sont la perversion de la coopération en instrumentalisation de l'autre, de la compétition en excès de respect. Le « lieu du don », comme le note Arnsperger, se décentre alors pour se situer au-dessus de toute relation agonistique. Si l'individu s'interroge à savoir ce qui le pousse à instrumentaliser l'autre ou, à l'inverse, à modifier son comportement dans une rivalité, il ne pourra répondre en invoquant le don du type « sociologique » parce qu'il n'aura pas les outils nécessaires. L'*agôn* n'offre que deux choix qui n'expliquent en rien la pulsion donatrice : elle n'offre qu'une compréhension

³² Christian Arnsperger, « Que le don n'est pas source suffisante de normativité », In Collectif, *Diogène No 195 Juillet-Septembre 2001 : Voulons-nous encore être humains ? : Possibilités et limites d'un nouvel humanisme occidental*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 107.

sociologique des *faits*, c'est-à-dire une fois le geste soumis au regard et au jugement des autres. C'est de cette façon que Arnsperger entend montrer qu'il existe une loi supérieure à la dualité agonistique qui permette d'expliquer la pulsion donatrice en amont du fait appréhendé par le sociologue. En somme, le sociologue ne peut voir que ce que sa discipline lui a appris à observer et il lui devient subséquemment difficile de puiser dans un registre autre que celui des faits observables³³, en l'occurrence un registre éthique et normatif. Cette loi se résume ainsi :

[l]a Loi – qui n'est pas morale, mais anthropologique, structurante – est l'instance qui, s'inscrivant en nous, fait de nos rapports à autrui, aussi intéressés soient-ils par ailleurs, des médiations vers l'Autre, vers cet *espace d'extériorité* où se transcende le rapport agonistique, mais aussi l'instrumentalisation, le jeu subtil de pouvoir et d'oppression – toutes choses qu'à elle seule la « pulsion donatrice » est rigoureusement incapable d'empêcher³⁴...

Ainsi, la source de normativité du don ne peut se trouver dans l'*agôn*, au centre de multiples jeux de pouvoir et d'intérêts qui déjà donnent une coloration au don, un sens particulier qui résulte de l'interaction dans le monde sensible. Arnsperger propose plutôt une source « pure », phénoménologiquement antérieure aux échanges eux-mêmes et située au-dehors du social donc extérieur à tout *habitus*, à tout référent culturel, à toute lecture sociologique. Seule cette extériorité peut médiatiser des rapports fondamentalement inégaux où le pouvoir, effectif ou symbolique, imprime sa marque. Le débat est ici entre autonomie et hétéronomie, à savoir si la loi, qui véhicule une connotation volontairement religieuse, provient de l'individu ou si elle le transcende. Si l'on suit l'argument, l'appel

³³ Cela nous mène corrélativement vers un autre débat, celui de la dérivation d'un « devoir » à partir des « faits ».

³⁴ Christian Arnsperger, « Que le don n'est pas source suffisante de normativité », p. 108. (Souligné par l'auteur)

éthique proposé par Mauss et repris par Caillé n'en est pas réellement un³⁵. Le don sociologique demeure bel et bien une forme d'échange. C'est affirmer que, tout comme les rapports purement économiques invoqués en comparaison, le rapport de don est subordonné aux relations de pouvoir et qu'il ne saurait en tirer sa normativité.

Pour sa part, Caillé refuse toute conception ontologique du don qui l'expurgerait des altérations dues aux affaires humaines, qui le purifierait de toute intention. Au contraire, et nous l'avons vu précédemment, le don affirme avant tout le primat de la liberté sur l'obligation, l'ouverture vers autrui sur la fermeture sur soi³⁶. Il se déploie plutôt là où il vient à manquer, c'est-à-dire au travers de rapports concrets fondés sur quelques « invariants » humains dont la transcendance n'est pas à rechercher ailleurs que dans l'individu lui-même, pour le dire paradoxalement. Il y a bien transcendance, mais elle est immanente, c'est un appel transcendant qui surgit de l'intérieur. Nous voilà en position totalement contraire avec Arnsperger. Qui plus est, nous l'avons souligné également, cet appel est inconditionnel, mais l'individu peut le refuser, c'est l'inconditionnalité conditionnelle. En somme, cela revient à illustrer le primat de la liberté sur l'obligation en montrant que tout se joue dans l'immanence de l'appel éthique et non dans une transcendance désincarnée de type religieux.

³⁵ Arnsperger reprend d'ailleurs l'expression de Michel Maffesoli à ce sujet, lequel qualifie l'effort de Mauss à fonder le don de « métaphysique sociologique ». L'énoncé ne manque pas de mordant si l'on tient compte du fait que l'auteur est lui-même sociologue.

³⁶ Alain Caillé, « Que le don est source suffisante de normativité », In Collectif, *Diogène No 195 Juillet-Septembre 2001 : Voulons-nous encore être humains ? : Possibilités et limites d'un nouvel humanisme occidental*, p. 105.

4.3 DEUX HUMANISMES

Cette discussion autour de la normativité du don soulève des questions. Si elle aide à éclaircir en quoi le don est normatif, et comment, la réelle opposition entre Caillé et Arnsperger semble se situer ailleurs. Entre transcendance et immanence il apparaît possible de tracer un pont, comme l'a fait Caillé en refusant tout de même que cette transcendance soit de type religieux, en usant d'un autre paradoxe du don, la transcendance immanente. Nous n'entrerons pas plus dans les détails d'une telle conception qui nous paraît d'un côté une façon de définir le lien entre philosophie et sociologie, et de l'autre, une formule alambiquée qui tend à stériliser le débat. Mais derrière cette antinomie se dissimule une conception de l'homme tout à fait différente et qui n'est pas sans impact sur la façon dont les auteurs conçoivent l'appel à l'autre et la sortie de soi.

Il nous paraît dès lors opportun de situer ce débat sur les prémises humanistes de ces deux auteurs. Nous mettrons surtout l'accent sur Caillé puisque nous connaissons davantage ses écrits et parce que lien avec la religion chez Arnsperger nous semble obscurcir le débat d'une couche métaphysique stérilisante en propulsant l'appel à l'Autre (Lévinas) comme le fait d'une Révélation. Ceci est notre lecture toute personnelle et en cela critiquable. Nous ne cherchons pas à dévaluer les propos d'Arnsperger ni à soustraire la religion de la réflexion. Par contre, cela permet de nous positionner et de nous engager dans un volet critique, objectif premier de cette partie du travail. En fait, il nous paraît étrange d'invoquer une transcendance religieuse dans l'appel à l'autre lorsqu'on considère le don comme étant un universel anthropologique. Ainsi, la discussion métaphysique nous paraît superflue, loin du thème de ce travail et très peu intéressante à développer parce qu'elle contient beaucoup trop d'impondérables qui rendent toute analyse bancale, voire stérile. À noter que dans son article *Mauss et l'éthique du don. Pour un altruisme méthodologique*, Arnsperger reconnaît bien chez Mauss des fondements humanistes et essentialistes, donc une conception de l'homme sous-jacente à ses travaux, mais ne semble pas expliciter sa propre position sur ce sujet. Cette digression nous semble importante puisqu'elle nous permet de sortir du débat tout aussi stérile autour de la normativité pour le centrer sur

l'acteur lui-même, ce qui devrait nous mener à une meilleure compréhension du projet politique et éthique de Caillé.

Pour Caillé, tout se joue chez l'individu, dans son for intérieur, là où il décide de répondre ou non à l'appel de l'autre. Dans la négative, il subsiste un avatar de relation sociale et humaine calqué sur la relation marchande, c'est-à-dire d'ordre utilitaire. Dans l'affirmative, l'autre n'est pas l'individu anonyme et interchangeable, mais « quelqu'un », la personne primant sur les règles de l'échange et son objet. L'individu qui fait ce choix (positif ou négatif) se retrouve bel et bien en position libre. Par contre, Caillé mentionne que cet appel est aujourd'hui ignoré, voire atone, pour qui n'évolue pas dans des rapports dans lesquels le don est possible, et que cet appel doit être entendu de nouveau, redécouvert afin de s'accomplir en tant qu'homme, en tant qu'humanité.

On retrouve derrière cette idée un objectif visant à ordonner les passions vers une constitution idéale de l'homme. Par le biais de l'éducation, une éducation humaniste, l'homme aspire à la perfection, à la vertu. On rejoint ici Caillé et son désir de reconnaissance d'une commune humanité ainsi que l'appel à l'autre qu'il nous faut retrouver dans soi-même. L'homme doit s'apprivoiser de nouveau. Daniel D. Jacques illustre ce propos en s'inspirant de la pensée grecque :

[u]n tel apprivoisement de l'homme nécessite la création d'un objet qui exerce une attraction puissante et durable sur l'âme, un objet qui ordonne ses aspirations en les hiérarchisant sous son influence maîtresse. [...] Le travail propre de l'éducateur, qui est à comparer à celui du législateur, est de briser cette égalité [entre l'animalité initiale et la vertu] de manière à rendre notre humanité sinon certaine, du moins plus probable que notre humanité³⁷.

En somme, Caillé reconnaît une forme d'humanité supérieure à d'autres et si elle transite par la liberté, elle l'est par l'éducation, la sensibilisation et l'ouverture à l'autre. La négation de l'appel à l'autre ne peut que réduire les possibilités humaines. En reprenant

³⁷ Daniel D. Jacques, *La mesure de l'homme*. Montréal, Boréal, 2012, p. 72.

Jacques, « L'homme devient humain dès lors que prend forme en lui une aspiration singulière [...] qui, par sa présence, modifie la qualité de tous les autres désirs³⁸. » Ce n'est plus l'âme ou la psyché grecques mais bien l'appel de l'autre, l'appel au don, « qui ouvre l'être au monde » et qui le réalise pleinement. Voilà, brièvement, ce qui rattache Caillé à la philosophie. C'est un désir d'émancipation, de perfectionnement, qu'il ne peut retrouver dans sa discipline première, la sociologie. D'ailleurs, le convivialisme comme projet politique s'appuie en majeure partie sur l'éducation, non seulement entendue comme acquisition de connaissances selon des orientations variées, mais, surtout, dans l'éducation de soi entendue comme (re)connaissance de soi selon qu'elle fait resurgir la possibilité du don. En ce sens, l'éthique de Caillé nous semble avant tout une éthique du sujet qui s'enracine ensuite dans le social auquel il appartient.

Pour Arnsperger, qui se réclame de Lévinas, l'éthique ne saurait être cet enracinement de chacun dans un collectif, dans un « nous », pas plus qu'elle ne devrait reposer sur cette identité entre sujet et être. L'appel de l'Autre ne saurait être réduit à un phénomène vécu par un sujet, d'où la présence ou l'idée d'une nature supra, d'un niveau métaéthique qui échapperait à toute finitude humaine. Bien que les deux auteurs parlent de transcendance – immanente pour Caillé et disons absolue pour Arnsperger – l'éthique chez ce dernier en est une de l'infini, c'est-à-dire qu'elle ne se laisse pas réduire aux phénomènes (pensons à l'aimance chez Caillé), d'où l'écart entre un sujet et l'être. L'homme n'a pas ainsi accès à l'éthique, il baigne en quelque sorte dedans.

En qualité de sociologue sensible à la question de la mondialisation, Caillé pense plutôt que l'éthique demeure façonnable par les actions des sujets, qu'elle se construit et donc qu'elle est en un sens perfectible. Il est intéressant de constater que la mondialisation suscite beaucoup de discussions autour d'un gouvernement mondial et d'une cohabitation pacifique des valeurs de chaque culture, mais que rares sont les projets de redéfinition d'un soi actualisé en fonction des nouveaux impératifs que le rapprochement des collectivités

³⁸ *Ibid.*, p. 73.

soulève. La tendance semble plutôt l'inverse, vouloir modifier les comportements en agissant sur ce qui se trouve à l'extérieur du soi, en fixant des limites, des contrôles, des lois. On retombe dès lors dans une dynamique juridique de type contractuel, tout ce que Caillé cherche à contourner. Est-ce que Caillé peut être qualifié d'humaniste ? Serait-ce à dire que l'humanisme n'est plus au goût du jour ? Peut-être, car il semble toujours plus simple d'esquiver toute remise en question en façonnant « objectivement » la nature que d'asseoir les projets humains sur une réelle connaissance de l'homme. Vraisemblablement, les tentatives menées dans ce sens ont échoué ou sont restées lettre morte : on capitalise davantage sur le trait « utilitariste » de l'homme entendu dans son sens purement égoïste³⁹, ce qui n'est pas sans d'importants impacts sur l'idée de société et de son organisation. Il n'est pas clair si la pensée de Caillé peut être étiquetée d'humaniste, mais nous pensons que sa réflexion sur l'origine du don et l'accent mis sur son importance sociale et éthique présentent une certaine valeur heuristique. On peut aisément se montrer en accord avec lui et affirmer que le monde pourrait être meilleur si, dans la hiérarchie des valeurs, l'intérêt ne figurait pas au premier rang. Mieux, si le don y figurait, étant entendu que dans le don l'intérêt personnel n'y est jamais nié, mais seulement canalisé autrement. De cette façon, on imagine certainement un idéal de justice comblé par une redistribution plus équitable, et une valorisation de l'individu plutôt que de son porte-monnaie. Sur papier tout cela se lit très bien. Justement, l'écueil semble être cette distance théorique volontairement prise pour

³⁹ Il existe une version moins « vulgaire » du même projet et qui se défend plutôt bien. L'auteur, Sam Harris, un conséquentialiste et libéral assumé, propose un argumentaire intéressant autour d'une seule valeur phare, le bien-être. L'idée qu'il défend tend à montrer qu'il existe des vérités morales comme il existe des vérités scientifiques et que la « science » morale n'a jamais vraiment été investie sérieusement, ouvrant ainsi la voie au relativisme moral qui, lui, tirerait sa source du relativisme culturel initié par les anthropologues des années 20, la génération dont faisait partie Mauss. Même s'il défend explicitement un projet utilitariste au sens benthamien, on retrouve la même volonté de reprendre les rênes de l'éthique autrement que par une Révélation ou par la notion kantienne de devoir. Pour Harris par contre, l'approche est davantage pragmatique que théorique, ce qui lui donne l'avantage de sembler concrète et opérationnelle. Voir Sam Harris, *The moral landscape : how science can determine human values*. 1st Free Press hardcover ed., New York, Free Press, 2010.

mieux définir le don et ses effets probables, qui demeure en état de gestation, et de laquelle nous attendons quelques principes opérationnels et concrets. Il est certes difficile d'envisager un revirement complet de notre façon d'aborder le monde actuel, pas même en brandissant un idéal socialiste actualisé. C'est en quelque sorte commander non seulement un changement de paradigme, c'est le monde au complet qui doit changer. Et si la mondialisation nous engage dans des changements de paradigmes, que ce soit sur les plans politique, social, économique et humain, nous ne sommes pas convaincus que le don joue le rôle annoncé de moteur de tous ces changements.

Reste à voir si Caillé cherche à générer son projet sur fond d'utopie, à la manière d'un « grand récit⁴⁰ » qui viendrait suppléer soit au manque de repères actuel, soit à l'hyperbolisation de la sphère marchande. C'est probable, et c'est aussi sujet à critique, quoique l'on ait tort de rejeter en bloc toute pensée à connotation utopique. Le don existe, et il est fait pour perdurer, son ancrage anthropologique découvert par Mauss semble indéniable. Cependant, sa fonction politique paraît moins claire. Pour cette raison, nous nous rangeons du côté des sceptiques, de ceux qui ont lu Mauss mais qui n'ont su déceler ni même interpréter ses propos de la même façon que les auteurs de la revue qui porte désormais son nom. Nous y avons vu un relevé anthropologique bien avant un traité de philosophie politique et morale. Nous avons relevé que d'un côté le don se soustrait de toute définition structuro-fonctionnaliste, mais que de l'autre on l'invoque dans l'édification d'une société conviviale à venir. Caillé, qui dit avec Mauss vouloir redécouvrir le germe oublié du don pour que s'accomplisse la véritable humanité, véhicule le même genre de raisonnement qui, sans être nécessairement utilitariste, entremêle tout de même fins et moyens. Une fois énoncé que le don ne peut être voulu que pour lui-même, qu'y avait-il à rajouter sans tomber dans l'exception, donc dans l'ambiguïté ? N'est-ce pas invoquer le don à d'autres fins que de s'appuyer sur lui pour édifier une société conviviale à venir ? On pourrait objecter que vouloir le don pour lui-même mènerait parallèlement à une bonification des relations, de l'éthique et de la société. Peut-être, et il y a quelque chose

⁴⁰ En référence à l'expression de Jean-François Lyotard.

d'honorable et de vertueux à le penser. Mais c'est oublier que l'image du don sur lequel s'appuie Caillé c'est celle du fait social total maussien, celui des sociétés premières, qui n'est pas voulu pour lui-même, mais au contraire organise l'ensemble de la société⁴¹. C'est en fait le point faible de Mauss et de Caillé de n'avoir pu justifier leur argumentaire que par des paradoxes. S'y enchaînent des raisonnements basés sur les oppositions intérêt/désintéressement, liberté/obligation, égoïsme/altruisme qui, nous l'avons déjà souligné, pèsent sur la compréhension. Un exégète comme Caillé s'évertue à dialectiser ces paradoxes afin de fournir une solution à l'insoluble sans toutefois sortir complètement d'une apparente circularité⁴².

Qu'est-ce le don ? se demande-t-on encore avec raison. Le concept est complexe et cette complexité est renforcée par la quantité de notions importantes qui le constituent. C'est un mélange d'intérêt, d'obligation, de liberté, d'aimance, d'empathie, de tout cela, dans des dosages différents à des moments différents. Et même si l'intérêt n'est pas complètement nié dans le don, on ne peut s'empêcher de voir dans les travaux de Caillé un manichéisme inhibé qui dichotomise don et intérêt, pourtant manifeste dans l'orientation « anti-utilitariste » de ses publications. Frédéric Lordon reproche d'ailleurs à Godbout et à Caillé leur « préférence théorique pour le désintéressement » ayant comme corollaire l'appauvrissement du registre de l'intérêt, des « puissances génératrices de l'intérêt », ce qui complète très bien notre propre critique⁴³.

⁴¹ Ce qui semble apparent, c'est la volonté des auteurs d'extirper un concept de nature anthropologique de son contexte, de le polir un peu en fonction de la vie moderne et de le réinsérer comme cœur de la société à venir. Dans le même sens, Frédéric Lordon critique le « *wishful thinking* » sur lequel la pensée du don prend appui et « qui consiste à postuler la bonne nature donatrice de l'homme – et à s'en féliciter bien sûr –, [et qui] offre le meilleur moyen de penser ce qui est et (pour ceux qui le veulent) ce qui devrait être. » Voir Frédéric Lordon, « Anti-humanisme théorique, humanisme et religion ». *Revue du MAUSS* 27, no. 1, 2006.

⁴² « [...] ce doute est d'autant plus légitime que rien par ailleurs ne condamne à l'antinomie ruineuse de l'*Homo donator* et de l'*Homo æconomicus*. » *Ibid.*, p. 109.

⁴³ *Ibid.*.

Toutefois, il est possible de penser une société où le don est plus présent. Cela est même souhaitable. Nul doute que certains aspects de la vie collective de même que la qualité des relations humaines dans leur dimension éthique en seraient bonifiés. À la lumière de notre lecture de Mauss, la question qui s'est posée à nous tout au long de ce mémoire consiste à savoir si le don est effectivement une cause d'une certaine éthique sociale comme l'affirme Caillé ou plutôt une conséquence d'un changement de paradigme dans d'autres sphères de la société qui permettrait l'éclosion du don. Partant du fait que dans la période actuelle les valeurs utilitaristes s'actualisent davantage, qu'elles occupent les premières marches de notre hiérarchie morale et que ces valeurs coïncident avec le développement de l'économie de marché⁴⁴, il est alors possible de se demander, prosaïquement, quel phénomène influence l'autre. Si l'on affirme que la pensée utilitariste est allée de pair avec l'ouverture des marchés, il est possible de croire que le don n'ait été de pair qu'avec la société première de type agonistique. Rappelons-nous que notre lecture du don provient de données anthropologiques qui figuraient au cœur des échanges de certaines sociétés pour affirmer des valeurs qui, telles que l'honneur, ont perdu de leur importance, du moins dans les sociétés occidentales, au profit de l'intérêt. L'influence du marché se fait maintenant sentir dans presque tous les domaines de la vie humaine, qu'ils soient publics ou privés. Ne serait-ce pas en diminuant l'importance du marché que l'on assisterait au redéploiement du don sous des formes variées ? Le don nous semble effectivement une pièce importante dans la conceptualisation d'une éthique axée sur la reconnaissance de l'autre qui entre certainement en conflit avec les valeurs utilitaristes actuelles. Mais, il nous paraît hasardeux de prétendre qu'il soit l'instigateur des changements structurels de la société, de sorte que d'autres orientations et d'autres décisions doivent certainement baliser en amont l'avènement d'une nouvelle ère du don.

⁴⁴ Christian Laval semble effectivement rapprocher les deux en soulignant que l'utilitarisme benthamien, soit l'organisation sociale autour du principe d'utilité au XVIIIe siècle, « traduit sous forme théorique une représentation sociale déjà solidement établie dans les classes productives et marchandes. » Voir Christian Laval, « Jeremy Bentham et le gouvernement des intérêts ». *Revue du MAUSS* 27, no. 1, 2006.

La course aux profits, aux statuts, aux privilèges, nourrie exclusivement par la recherche de l'intérêt semble effectivement incompatible avec l'ouverture sur autrui. Ainsi, le convivialisme comme possible association, même dans sa forme naissante actuelle, laisse entrevoir une façon intéressante de vivre collectivement. Elle a l'avantage de ne pas nier certaines réalités du monde comme les cultures, les différences, le travail, les inégalités en cherchant à montrer l'impact d'une possible réduction de l'importance de l'intérêt personnel. Mais elle a surtout l'ambition avouée de nous faire prendre conscience des travers actuels qui minent certainement le terreau du don. En ce sens, qu'il soit une cause ou une conséquence, mais qu'il soit.

4.4 QU'EN PENSENT LES NEUROSCIENCES ?

À la lumière des neurosciences, les concepts que nous tenons pour acquis, mais qui suscitent encore beaucoup de débats comme le libre arbitre, le couple autonomie/déterminisme et les valeurs morales, ainsi que l'idée même de nature humaine seront appelés à être redéfinis. Convaincus des bienfaits du don en général dans l'établissement de liens significatifs, mais moins convaincus de l'échafaudage théorique construit il nous faut faire référence à d'autres concepts pour sortir de l'impasse qui semble opposer le don à toute forme d'économisme. L'audace nous pousse à digresser considérablement de notre trajectoire en faisant un (trop) bref détour par la neuroéthique, discipline récente qui s'intéresse au fonctionnement du cerveau d'un point de vue éthique. L'angle proposé par la neuroéthique est au moins dual : d'un côté nous avons une éthique qui s'intéresse aux méthodes et à l'utilisation faites des connaissances acquises par la recherche neuroscientifique. De l'autre, et c'est celui qui nous intéresse ici, l'intérêt se porte sur la compréhension de nos conceptions morales par le biais du fonctionnement cérébral. Le lien qu'il est possible de tracer entre notre propos et celui de la neuroéthique n'est pas aussi ténu qu'il pourrait sembler. Déjà, nous avons vu avec Caillé qu'une explication interdisciplinaire du sujet permettait d'ancrer le don dans une conception

psychanalytique de l'individu et des relations interpersonnelles⁴⁵. Cela permet de dégager l'individu du poids de la société (selon une vision holiste de celle-ci), mais, surtout, de tenter d'inscrire en nous la possibilité du don, de montrer en quoi la sphère du « je » implique aussi le « il » et le « nous ».

Certains concepts avancés par Caillé trouvent ainsi un écho chez Kathinka Evers, philosophe et neuroéthicienne. En effet, elle fait intervenir l'intérêt pour soi et l'empathie dans des définitions similaires à celle de Caillé, l'empathie étant, rappelons-le, l'intérêt vers autrui décomposé positivement ou négativement en sympathie et en antipathie. Seulement, elle rajoute un niveau à l'analyse en ancrant ces concepts dans un cadre biologique plutôt que sociologique. L'intérêt pour soi découle d'une conscience de soi ; il s'agit d'un critère d'« inclusion sociale » sans quoi aucune « interaction sociale » n'est possible⁴⁶. Evers, à la différence de Caillé, rapporte que l'intérêt pour soi est une « source » de l'intérêt envers autrui, que l'intérêt le pousse à interagir dans un processus d'identité⁴⁷. Sans les réduire l'un à l'autre, elle fait toutefois primer l'intérêt de soi. Elle note cependant, comme Caillé, que

l'intérêt pour soi, pour le « je », s'étend au groupe, au « nous », et des distinctions sont établies entre « nous » et « eux ». [...] C'est là fondamentalement qu'émerge le champ de l'éthique. En distinguant le moi du non-moi, c'est-à-dire de l'autre, et en traçant une ligne entre « nous » et « eux », une hiérarchie sociale est instaurée, et la théorie morale consiste essentiellement en un grand nombre d'analyses et de propositions en ce qui concerne les rapports entre ces différents domaines ou niveaux⁴⁸.

⁴⁵ Voir note 109, *Ibid.*, p. 68.

⁴⁶ Kathinka Evers, *Neuroéthique : quand la matière s'éveille*. Collection du Collège de France, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 129.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 136-137.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 137.

C'est là où l'on rejoint Caillé, surtout dans ses écrits sur le convivialisme, là où la reconnaissance d'une commune humanité et d'une commune socialité est souhaitée afin d'articuler pacifiquement ce passage entre le « nous » et le « eux » devant l'impératif qu'impose un monde globalisé. Par contre, l'angle de Evers n'est pas le même. Elle fait clairement primer l'intérêt pour soi en définissant l'homme comme un « xénophobe empathique », soulignant ainsi dans l'ordre ses traits fondamentaux. Mais pour elle, cette distinction ne s'exerce que dans un contexte restreint : « ces attitudes [que sont la sympathie et l'antipathie dirigés vers d'autres groupes] s'étendent très rarement (voire jamais) de manière universelle⁴⁹ », relayant ainsi le projet théorique de Caillé pratiquement au rang d'utopie. Si le monde influe sur l'individu qui en retour influe sur lui, est-il possible de croire à un « retour » du don ? Dans l'affirmative, c'est-à-dire si l'homme possède réellement la capacité de modifier son environnement, il est alors possible de croire qu'il en aurait pu être autrement, que le règne de l'intérêt personnel aurait pu ne pas survenir et qu'il est encore temps d'y remédier. Mais Evers, qui reconnaît pourtant sans hésitation l'influence mutuelle entre le monde et l'humain soulève la circularité de l'argument selon lequel pour qu'une société autre advienne, dans ce cas-ci composée d'individus davantage ouverts sur l'autre non seulement dans sa vie privée, mais dans la constitution de ses institutions, il faut déjà que les prémisses existent ou soient possibles⁵⁰. Pour qu'advienne un monde plus altruiste, il nous faudrait déjà être altruistes et ouverts. Evers résume assez bien ce à quoi on peut s'attendre du don qu'il nous faudrait redécouvrir en nous-mêmes :

il est nécessaire d'avoir des structures culturelles stables et durables pour pouvoir causer des modifications neurobiologiques à grande échelle et stocker dans le cerveau des empreintes culturelles qui puissent donner à l'évolution une impulsion dans la bonne direction ; mais la probabilité de maintenir des sociétés qui s'opposent à la nature actuelle de leurs habitants –

⁴⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 154.

de maintenir, disons, une règle égalitaire pacifiste dans une société de xénophobes violents – est faible [...] ⁵¹.

Devant cet obstacle, Evers termine en disant que l'État du monde tend à nous montrer tout le contraire d'une sympathie universelle et que vouloir restructurer le monde selon cet objectif représente un défi de taille. Ses propos semblent miner le projet convivial d'Alain Caillé. En effet, le souhait de se voir reconnaître une commune humanité et une commune socialité semble plus près de l'utopie que d'un projet concret. Néanmoins, ayant reconnu l'impact de l'individu sur la société, rien n'indique qu'il faille abdiquer devant ce qui semble insurmontable. Les deux auteurs s'accordent d'ailleurs sur l'importance de l'éducation, tant dans son rôle passif d'intégration des valeurs et des normes que dans la possibilité pour l'individu d'en modifier le sens et l'importance.

⁵¹ *Ibid.*, p. 154.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Est-ce que le don offre une alternative pertinente et possible à l'utilitarisme ? C'est la question qui nous a guidés tout au long de ce travail. La réponse ne vient pas d'elle-même, car la question est plus complexe qu'il n'y paraît, du moins que ce que cet essai a pu laisser paraître. Le don est, en fin de compte, un concept difficile à saisir. Difficulté qui laisse place à beaucoup d'incompréhension, mais qui témoigne néanmoins de toute sa richesse. Ne pas se laisser réduire à quelques principes stables, absolus, voilà qui peut déconcerter les plus rigides d'entre nous qui cherchent une réponse franche à toute question. Pour d'autres, cette disposition à s'accorder sur plusieurs définitions souligne, au contraire, une certaine latitude, une liberté créative s'exprimant dans la forme que le don prendra. Le don protéiforme, capable de se modeler à la mouvance des sociétés, nous semble en parfait accord avec la complexité humaine vue par l'anthropologue, le sociologue et le philosophe. En effet, ce que le don crée ne sera jamais rien d'autre (et c'est déjà beaucoup) qu'un lien, positif ou négatif, antagoniste ou harmonieux, qui nous relie par et pour nous. De cette façon, le don est peut-être constitutif de la société même, son moteur, sa dynamique, son « roc » comme le proposait Mauss.

D'un autre côté, le règne de l'intérêt peut sembler tout aussi prometteur. Ramener les motifs de l'action, en dernière instance, à l'intérêt personnel permet de se dégager d'une volonté transcendante, extérieure à l'homme, et de fonder l'utilitarisme sur un trait immanent. L'individu est un être de besoin et la société qui l'abrite en est le cadre contenant les moyens d'assouvissement du désir. Les relations sont ici nécessaires et utiles. Placé en amont de la chaîne, l'individu rationnel et calculateur maximise les opportunités qui se présentent à lui en vue d'en retirer un plus grand bénéfice. L'utile devient ainsi

l'étalon universel pour mesurer – et quantifier – la valeur des choses, la valeur des êtres. L'agrégation des utilités personnelles devrait, comme la théorie utilitariste l'indique, se refléter dans le niveau de bonheur ou de bien-être de la collectivité. Dans sa forme dite vulgaire ou globale selon Caillé¹, l'utilitarisme s'inquiète moins de cette agrégation et l'action souhaitée ne tient pas forcément compte du plus grand bonheur du plus grand nombre. On l'assimile plutôt à une forme d'égoïsme pur dans lequel l'individu seul compte et l'action moralement bonne ne concerne que lui, indépendamment de l'impact pour la collectivité. Le lien social s'en trouve donc évacué comme finalité, car il se tisse de lui-même dans le jeu des interactions entre intérêts personnels. Le lien devient donc un moyen créé au moment où deux intérêts se rencontrent. Cela consiste en un rétrécissement de l'idée de morale puisqu'elle ne considère que les conséquences des actes et, comme personne ne peut juger des préférences de chacun et de l'utilité retirée de certaines actions, l'intention s'en trouve évacuée et l'action se retrouve sans réelle valeur morale.

L'utilitarisme laisse pourtant beaucoup de place à la liberté. Force est d'admettre qu'en relaxant les contraintes autonomes et hétéronomes, une plus grande place est laissée à la liberté de choix, à la diversité de l'action et aux possibilités individuelles tout en confirmant une égalité des chances. Cette liberté et l'absence de contrainte ouvrent cependant davantage sur une égalité de droit que sur l'absence d'inégalités.

Que penser d'une action la plus libre possible, mais dont on ne peut véritablement juger de la valeur morale ? Comment penser une société quand ce qui guide l'action se soustrait à tout jugement moral ? En ce sens, le don possède une portée éthique indéniable du fait qu'il témoigne de l'élan de chacun vers autrui, un acte gratuit et généreux qui donne tout son sens à une communauté. Une société est plus que la somme de ses individus : pour qu'elle prenne forme il faut que chacun y mette du sien, c'est-à-dire donne de lui-même. Contrairement à l'hypothèse holiste, l'individu n'est pas avalé par le tout social ; il contribue dans un échange permanent à forger la société qu'il habite tout en puisant lui-

¹ Voir la définition de l'utilitarisme utilisée pour ce travail dans le chapitre premier.

même les ressources nécessaires à une coexistence possible. Et, contrairement à la fable du troc, l'individu ne crée pas le lien pour obtenir des objets tant convoités ; le bien est au service du lien, il n'est alors que secondaire. Il faut toutefois nuancer la portée de ces propos, car aujourd'hui, l'acquisition d'objets pour satisfaire certains besoins, qu'ils soient vitaux ou de luxe, remplit une tâche qui semble « déconnectée » de la dynamique du don. En effet, relever la primauté des choses sur les individus dans un monde où l'utile surpasse l'essentiel n'a rien de surprenant ni de choquant. L'autre est souvent un « moyen » d'obtenir une chose et c'est le désir de la chose qui motive l'action. La relation – non souhaitée – est subordonnée à l'objet et devient sujette à quantification. Par contre, ça ne veut pas dire qu'on ne trouve plus de place pour le don.

Tout de même, on ne peut s'empêcher de trouver le don maussien, c'est-à-dire le don anthropologique tel qu'analysé par Mauss, loin des considérations matérielles et utilitaires actuelles. Il souffre d'ailleurs d'une connotation « sauvage » et induit l'appartenance à des sociétés fortement hiérarchisées qui entrent en conflit avec les sociétés modernes libérales dans lesquelles l'égalité marchande est consacrée. Il s'agit d'un changement important dans l'ordre social puisque le fonctionnement de la société ne repose plus sur l'autorité ou sur un appel à la vertu pour contrôler ce que l'on nommait les passions². Pourtant, Mauss tentait de proposer une lecture non économique du don, lecture soumise la plupart du temps à l'inférence des économistes. En effet, l'échange moderne, c'est-à-dire marchand, servit d'étalon pour évaluer la nature des échanges de lointaines peuplades, naturalisant pour ainsi dire un penchant pour l'égoïsme et l'utilitarisme que confirmait la théorie économique. Devant ce réductionnisme, tant de la compréhension des échanges que des motifs de l'action, Mauss qualifiait le don de « fait social total », expression signifiant que le don ne se réduit pas à sa simple expression économique, mais qu'il est multidimensionnel. Le don est social, politique, symbolique et économique à la fois. Il est présent dans toutes les sphères de la vie en société, dans ses institutions, comme impulsion dynamique. Pour Mauss, qui puise dans les droits romain, germanique et chinois, le contrat et le marché tels

² Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*. Paris, Seuil, 2007, p. 29.

qu'on les rencontre dans les sociétés modernes ne sont que des formes plus récentes de ce qui a toujours existé et qui impliquait non seulement des individus, si le terme s'applique, mais des nations et des clans.

La triple obligation de donner-recevoir-rendre représente probablement le concept central de la pensée maussienne. Le cycle décrit par cette triple obligation semble correspondre à l'équivalence marchande, mais le donateur n'est pas ici un créancier, et le donataire est aussi un donateur dans le retour qu'il engage. Donner c'est donner de soi, on l'a dit, et c'est aussi donner un peu plus en guise de reconnaissance. C'est répondre à une injonction morale, l'obligation de donner, qui permet de dissoudre l'antinomie apparente entre générosité du don et réciprocité qui implique un retour. Identifié par Mauss, le *hau maori* agit comme la « troisième personne », soit l'esprit du don, celui qui contient l'impulsion morale à perpétuer le cycle du don. Ce faisant, l'esprit du don ne concerne plus seulement deux individus isolés, mais bien tous les individus de la communauté, et même tous les autres, dans une visée éthique commune, celle qui guide la vie sociale et se pose en norme de cohabitation. C'est par le don que les liens se créent et s'entretiennent : il représente donc une fin en soi et non un moyen.

Jacques T. Godbout titre d'ailleurs un de ses ouvrages les plus connus, écrit avec la collaboration d'Alain Caillé, *L'Esprit du don*. L'auteur reprend là où Mauss s'était montré frileux, à savoir déceler dans sa contemporanéité les principes du don qu'il avait éclairés. En s'éloignant du droit qui avait inspiré Mauss, Godbout proposera un *homo donator*, une conception de l'homme fondée sur le don en opposition avec l'*homo œconomicus* des économistes. L'homme qui donne constitue un fondement plus plausible de l'unité des sociétés humaines. En effet, l'expérience même de la société sous le seul règne de l'intérêt personnel est difficile à concevoir. À vouloir expliquer la réalité par des modèles de portée limitée, on ne peut guère compter plus que sur des représentations partielles et réductrices. En analysant « ce qui circule entre nous », Godbout propose de recadrer le don comme un système dont les principes s'opposent au réductionnisme et à l'utilitarisme ambiants.

Le don de vie et le don de parole servent à illustrer les principes du don. Par le premier, Godbout montre l'universalité du don original, celui duquel aucun retour n'est attendu. Par le second, il entend montrer que la communication fonctionne comme le cycle du don : on donne la parole, on donne sa parole, et l'échange se construit dans les retours successifs de la communication. La troisième personne maussienne est représentée ici par le lien qui unit deux interlocuteurs, ne serait-ce qu'un instant. Un espace de discussion s'ouvre à leur rencontre et les règles du don s'y appliquent. On ne peut monopoliser la parole sans mettre en péril cet espace, ce lien. Il faut savoir donner et recevoir sans quoi l'équilibre ne tient pas. La parole est faite pour voyager, modèle que devraient prendre les objets comme dans le cérémoniel *kula*³.

Mais ce sont l'État et le marché qui dictent principalement les échanges, enfermant les individus dans des « rôles » prédéfinis : celui de consommateur, de producteur, de bénéficiaire, etc. Ces rôles dits « secondaires » diffèrent des rôles « primaires » dans les cercles plus personnels que sont la famille, les amis. Moins facilement objectivables, ces relations demeurent teintées d'affects et ceux-ci nourrissent le lien contrairement aux relations impersonnelles (parfois utilitaires) de la socialité secondaire. Les relations filiales et amicales sont souvent celles dans lesquelles l'équivalence ne compte pas, mais s'équilibrent plutôt dans une « inégalité alternée ». Réciprocité et générosité s'expriment plus facilement, plus spontanément dans le cercle restreint des proches. Godbout exprime d'ailleurs que la famille est le lieu d'apprentissage du don, qu'elle se perpétue grâce à lui. Voilà qui nous place plutôt loin des lectures d'économistes qui fondent les rapports primaires sur une rationalité calculatrice.

Même constat du côté de la « dette », concept important chez Godbout. Souvent assimilée à un état de dépendance envers un créancier, la dette positive du don diffère en ce qu'elle n'accable pas le donataire du poids du don. Dette et obligation se trouvent ici en contradiction nette : d'un côté on ne veut pas obliger, mais de l'autre, le geste oblige. On

³ Jacques T. Godbout et Alain Caillé, *L'Esprit du don*. 2e éd., Montréal, Boréal, 1995, p. 22.

sort de l'impasse par la reconnaissance qui incite à donner parce que le retour n'a pas été exigé. D'où la dette mutuelle positive, exprimée comme un cycle si bien que chacun donnant à son tour, il n'y a que des donateurs et que des dons. La reconnaissance, entendue ici comme synonyme de gratitude, transforme l'obligation en désir de donner. Nous verrons un peu plus bas que pour Caillé la reconnaissance prend un sens différent.

Mais en quoi le don présenté par Godbout est-il plus moderne que le don maussien ? Et, surtout, en quoi répond-il à notre interrogation sur la comparaison à l'utilitarisme. En fait, le don est moderne parce qu'il existe et persiste toujours. Il s'immisce désormais en système là où le marché et l'État font défaut. L'auteur donne l'exemple des groupes d'entraide, des associations à vocation communautaire et attire notre attention sur un bien particulier, le don entre étrangers. Mais de relever la présence du don ne nous renseigne pas sur son rôle ou sa place comparativement à l'État et au marché. En quoi ce système peut-il s'opposer à ceux-ci ? En fait, le don est englobant, le marché et l'État en découleraient. La relation de l'État et de ses citoyens se décrit comme une relation verticale, hiérarchique, pratiquement unilatérale c'est-à-dire avec un retour minimal. Le marché, en cherchant l'équivalence, figure plus comme un enchevêtrement, un réseau libre et ouvert laissant peu de place aux rapports humains. Dans les deux cas, le transfert des choses est optimisé (accélééré dans le cas du marché), mais ce sont deux modes de circulation des choses qui évacuent la complexité du don dans sa forme symbolique, soit le plaisir de donner, la reconnaissance et la réciprocité non marchande. Le don est donc multidimensionnel ; il incorpore les dimensions du marché et de l'État en y ajoutant une dimension symbolique. Pour l'illustrer, Godbout fait appel à la boucle étrange proposée par Douglas R. Hofstadter dans son ouvrage célèbre *Gödel, Escher, Bach : Les Brins D'une Guirlande Éternelle*⁴. La boucle étrange fait référence au fait que le système du don se situe à un métaniveau surplombant, au-delà des systèmes déterministes que sont le marché et l'État. Une éthique du don serait une éthique « critique » sur les niveaux sous-jacents s'appuyant sur un

⁴ Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach : les brins d'une guirlande éternelle*. Paris, Dunod, 2008.

fondement anthropologique et philosophique. C'est grâce à l'irréductibilité du lien social à de l'intérêt personnel que le marché et l'État sont possibles. Ils n'existeraient pas sans lui.

Si, chez Godbout, le don se présente comme un système concurrent devant être recadré, ré-encadré pour employer la terminologie de Polanyi⁵, Caillé propose plutôt une version paradigmatique du don. La tendance dans les sciences sociales à n'aborder les faits sociaux ou moraux que sous une école de pensée maintient un clivage permanent entre défenseurs de l'individualisme méthodologique et promoteurs d'une vision holistique de la société. Cette division opère une forme de réductionnisme en ne considérant qu'une seule facette dans l'explication de ces faits. Un paradigme du don, c'est-à-dire l'explication du monde selon une grille fondée sur le don, viendrait dialectiser l'antagonisme entre individualisme et holisme afin de fournir une description et une interprétation plus riches des motifs de l'action⁶. Il s'agit d'un paradigme « relationnel » qui place la valeur de lien au cœur de la nature humaine si bien qu'elle s'oppose implicitement à l'approche utilitariste. Nous avons vu que dans celle-ci l'articulation entre individualité et constitution de la société demeure difficile à fonder, d'où le clivage entre les interprétations de niveaux micro et macro⁷. D'un côté, c'est l'individu qui est au cœur de cette constitution, de l'autre la société préexiste à l'individu et lui impose ses conditions d'autoreproduction. Un peu à l'image du système présenté par Godbout, le paradigme du don inclut les deux autres paradigmes pour en constituer un plus inclusif. On remarque ici quelque chose de semblable à une boucle étrange, un cycle perpétuel qui, à défaut d'être abstrait, ne se réduit pas à une simple causalité linéaire.

Le tiers paradigme procède de l'immanence du don, c'est-à-dire qu'il provient de l'intérieur de l'individu, mais il intègre ce qui provient de l'extérieur, de la société, tout en

⁵ Karl Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Tel, Paris, Gallimard, 2009.

⁶ Alain Caillé, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*. Paris, La Découverte, 2007.

⁷ Voir, entre autres, Godbout, *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*, p. 21-38.

la façonnant à son tour. La sortie de soi maussienne est ici reprise et « améliorée » d'une typologie de l'action qui recadre l'intérêt personnel dans un ensemble moins centré sur l'égoïsme. Sortir de soi c'est apparaître au monde et il faut reconnaître que derrière chaque échange se dissimule cette volonté d'apparaître à l'autre. Il y a du don dans chaque échange, donc, sauf que la vie moderne met l'accent sur la valeur des choses qui circulent plutôt que sur la valeur de lien. Sortir de soi est une pulsion humaine conditionnée par l'aimance, concept se rapprochant de l'empathie. Ainsi, la sortie de soi peut être négative (antipathie) ou positive (sympathie). Une représentation graphique de l'empathie⁸ sur un axe horizontal nous la mettrait en opposition directe avec l'intérêt pour soi, pôle dominant dans les sociétés modernes actuelles, là où la triple obligation du don, donner-recevoir-rendre, devient plutôt prendre-refuser-garder. Sur l'axe vertical, nous trouvons le couple obligation/liberté. Dans la quadrant formé de la rencontre de la liberté et de l'empathie se trouvent les nuances du don formées de spontanéité et de sympathie. L'intérêt pour soi est un état passif de fermeture sur soi qui suggère une régulation uniquement hétérogène de la vie collective par l'établissement de règles morales et de normes légales encadrant l'action. L'ouverture sur l'autre induite dans le don suggère au contraire une formulation du même projet selon une source combinée d'autonomie (la sortie de soi) et d'hétéronomie (les règles et normes déjà présentes, mais sujettes à être amendées). Un *ethos* du don serait ainsi marqué d'une liberté et d'un altruisme fondamentaux alors que la lecture actuelle de l'échange semble davantage induire un rapport « obligé » avec l'autre, c'est-à-dire comme moyen nécessaire à l'obtention de ce qui circule quantitativement.

La reconnaissance au sens de Caillé est ontologique : la reconnaissance d'autrui précède la connaissance du monde. Si le paradigme du don consiste en une représentation du monde, la reconnaissance d'autrui en constitue la condition de réalisation. Contre une vision réifiante du monde et des relations humaines, la reconnaissance proposée par Caillé sert d'argument pour montrer qu'elle est nécessaire, même fondamentale, pour que la connaissance du monde puisse advenir. Mais la question centrale demeure, à savoir

⁸ Voir figure 1, p. 72.

« comment s'opposer sans se massacrer ? », pour reprendre les termes de Mauss. Contre l'hégémonie du marché et de l'utilitarisme dans sa version vulgaire, contre une quantification et une instrumentalisation généralisées, Caillé propose un projet de subordination de l'économique au politique et à l'éthique, par la valorisation de l'idéal démocratique et par la synthèse de la liberté et de la solidarité. Il s'agit, en fin de compte, d'une forme de socialisme conscientisé, démocratique, qui appelle à une ré-évaluation de ce qui constitue la nature véritable des liens qui nous unissent les uns aux autres en subordonnant l'hypothèse économique. Politiquement, il s'agit d'une position mitoyenne entre libéralisme et socialisme : un libéralisme favorable au dynamisme économique et un socialisme en faveur d'un état stationnaire. Moralement, il s'agit d'une réponse à l'illimitation des besoins exacerbée par l'utilitarisme. C'est ce projet éthico-politique que Caillé nommera « convivialisme ». Même s'il est, d'un point de vue théorique, à l'état embryonnaire, on peut dire du convivialisme qu'il constitue une réponse globale à « l'enrayement de la démocratie⁹ », soit un urgent besoin de redéfinir non seulement le sens du terme démocratie, mais de revoir ses conditions de possibilités. Deux conditions minimales sont nécessaires : 1) « empêcher les hommes de basculer dans la démesure, le fantasme de la toute-puissance, en les subordonnant à une force morale supérieure à eux », et 2) « [p]our qu'ils acceptent cette subordination il faut qu'ils puissent recevoir en échange la promesse de pouvoir jouir *a minima* de la reconnaissance de tous ceux qui comptent à leurs yeux et l'espoir que leur vie ait ainsi un sens »¹⁰. Il y a bien derrière ces conditions une volonté d'universalisation qui invite à se reconnaître une commune humanité et une commune socialité qui mettrait ainsi fin à l'hégémonie occidentale du discours démocratique et moral¹¹. En repensant ainsi la nature du lien social, Caillé invite à redécouvrir en nous la réalité cachée du don et soulève par le fait même la portée éthique et politique du paradigme du don.

⁹ Alain Caillé, *Pour un manifeste du convivialisme*. Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, p. 69. (Souligné par l'auteur)

¹¹ *Ibid.*, p. 90-92.

Mais, à la lumière de cette lecture du don, peut-on en dégager une norme ? La question a été soulevée dans une critique formulée à l'encontre de certains travaux d'Alain Caillé. Christian Arnsperger ne voit pas dans l'échafaudage théorique du don une source suffisante de normativité. Pour résumer, l'auteur pense que la sortie de soi maussienne ne peut apparaître que dans une subjectivité non influencée par la totalité sociale. L'injonction morale de la sortie de soi, que l'auteur reconnaît d'emblée, est de l'ordre du « non-moi » plutôt que du « nous ». Inspirée des travaux de Lévinas, la subjectivité chez Arnsperger est vue comme une « responsabilité indéclinable envers autrui », et ce, avant la formation de l'identité, donc dans un moment précédant l'influence du tout social. Pour l'auteur, cette différence déterminerait seule la possibilité d'articuler la subjectivité à la totalité sociale puisque l'homme serait habité de cette responsabilité avant même son « apparaître » au monde. En ce sens, le don ne représenterait qu'une réponse parmi d'autres à l'injonction éthique de l'altérité. La source normative ne peut se trouver que dans un espace phénoménologiquement antérieur au social dont l'extériorité permettrait seule de médiatiser les rapports sociaux. Caillé y voit plutôt une tentative d'extirper le don des affaires humaines, de le placer dans une transcendance désincarnée et de rendre sa liberté fondamentale caduque.

Finalement, ce débat en aura soulevé un autre sur l'idée de l'homme sous-jacente à un paradigme du don. En effet, que penser de la nature humaine implicite, mais non explicitée des deux auteurs ? Pour Caillé, s'accomplir en tant qu'homme c'est redécouvrir notre vraie nature donatrice enfouie. Il propose un idéal aristotélicien perfectionniste qui se concrétise dans une éducation humaniste ouvrant sur des possibilités humaines élargies. C'est l'appel du don comme puissance d'émancipation qui ouvre sur le monde et qui réalise pleinement l'homme. Chez Arnsperger, l'appel de l'Autre, nous l'avons dit, n'est pas de nature sociologique. L'éthique n'est pas une formulation collective des normes, ce n'est pas un « nous », mais bien un métaniveau qui échappe à la finitude humaine. L'éthique est un guide pour les hommes, mais ne saurait trouver sa source dans l'établissement de règles communes, car elle émane d'une nature supra de type religieux.

Une chose semble certaine, la question de la normativité demeurera ouverte tant qu'il n'y aura pas de consensus sur la question de la nature humaine. À l'évidence, nous ne pouvons nous attendre à ce que ce débat millénaire ne se conclue pour la promotion du convivialisme. En ce sens, peut-on penser que l'idéal proposé par Caillé, qui s'appuie certes sur l'urgence d'une solution pacifique pour la cohabitation planétaire avec tout ce que cela implique sur les plans moral, économique, politique et social, repose sur une conception optimiste de la nature humaine ? L'*homo donator* de Godbout existe-t-il vraiment ou, comme l'*homo æconomicus*, n'est-il qu'une fiction théorique, un outil heuristique ? Si l'on hésite à répondre par l'affirmative, que penser de l'appel à changer de paradigme ? Est-ce un idéal inatteignable ou, du moins, au-delà de l'entendement humain ? Souhaiter la venue et encourager la transition vers un autre paradigme en invoquant la propension au don cachée en nous qu'il nous faut redécouvrir nous semble au-delà des capacités individuelles alors que la tâche incombe pourtant à l'individu et non à la collectivité de redéployer la force de lien du don. Caillé se défend d'adopter une vision individualiste de l'éthique et en cela nous croyons qu'il a totalement raison. Nous l'avons mentionné précédemment, l'individu influence son environnement et celui-ci l'influence à son tour. Il y a donc réciprocity dans les mécanismes d'adaptation et de passage entre l'individu et la société à laquelle il appartient. Par contre, si l'individu se présente comme un xénophobe empathique¹², est-il réellement capable de redécouvrir ce talent caché en lui par lui-même ? Quel rôle la société joue-t-elle dans ce retour sur soi ? Comment s'opère le passage de l'individuel au collectif, et vice-versa, quand cet appel est en fait une forme de protection qui se manifeste par une distanciation d'avec l'autre ?

Cela n'invalide qu'une partie seulement de la portée éthique du don. Son inscription dans un projet humaniste et universel capable de rivaliser sur le terrain éthique avec l'utilitarisme ambiant peut sembler toujours improbable après ce travail. En effet, la tâche paraît insurmontable tant la machine marchande est bien huilée. Car rendre le don opérant

¹² Kathinka Evers, *Neuroéthique : quand la matière s'éveille*. Collection du Collège de France, Paris, Odile Jacob, 2009.

c'est avant tout effectuer un retour sur soi, exercice beaucoup plus ardu que ce qu'exige l'impersonnalité des échanges quotidiens. Ainsi, élaborer le système du don ou échafauder son paradigme confine peut-être trop à la théorie les solutions qui pourraient sortir de la marchandisation généralisée alors qu'elles doivent avant tout émerger dans la pratique. C'est pourquoi le vœu de voir le don comme le « roc » de la société à venir dépend d'un changement à grande échelle, d'une illumination collective, dont la source semble faire défaut. Les xénophobes empathiques que nous sommes n'ont peut-être pas en eux, comme certains le pensent, les moyens d'une telle ambition.

Par contre, il faut tout de même demeurer conscient de l'importance que la sortie de soi représente à l'échelle individuelle. La qualité des liens que l'on désire promouvoir et adopter enrichit certainement les échanges, en les rendant nécessairement « plus humains ». Devant l'impersonnalité des relations marchandes, le don rajoute la dimension symbolique qui place la valeur du lien vers le sommet de la hiérarchie des valeurs. Insuffler un peu de vitalité humaine dans l'échange relativement froid de biens matériels c'est penser autrement qu'en termes d'utilité. C'est susciter la cohésion parmi ses semblables, ce qui représente déjà une « éthicisation » de nos relations les plus fréquentes. En fin de compte, le don n'est peut-être pas promis à un avenir paradigmatique, mais ne peut être regardé non plus seulement comme un artefact de temps révolus. Il semble perdurer, prenant différentes formes et intervenant là où le besoin se manifeste.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Anspach, Mark Rogin, *À charge de revanche : figures élémentaires de la réciprocité*. Couleur des idées, Paris, Seuil, 2002.
- Arnsperger, Christian, « Mauss et l'éthique du don. Les enjeux d'un altruisme méthodologique », *Revue du MAUSS semestrielle*, no. 15, 2000, p. 99-119.
- Aubert, Nicole, dir, *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne, Érès, 2004.
- Berthoud, Gérald, « Penser l'universalité du don. À quelles conditions ? », *Revue du MAUSS* 23, no. 1, 2004, 353-376.
- Blanchet, Jacques. *Utilitarisme et positivisme : une analyse critique*. Paris, L'Harmattan, 2012.
- Boilleau, Jean-Luc. *Conflit et lien social la rivalité contre la domination ; précédé de Agôn et sport moderne*. Recherches, Bibliothèque du M.A.U.S.S., Paris, La Découverte, MAUSS, 1995.
- Bonte, Pierre, et Michel Izard. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 3e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- Boudon, Raymond. « Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ? ». *Sociologie et sociétés* 34, no. 1, 2002, p. 9-34.
- Bourdieu, Pierre. *Choses dites*. Sens commun, Paris, Éditions de Minuit, 1987.
- Caillé, Alain. *Anthropologie du don : le tiers paradigme*. Paris, La Découverte, 2007.
- Caillé, Alain. *Dé-penser l'économique : contre le fatalisme*. Paris, La Découverte, 2005.
- Caillé, Alain. « Don et association ». *Revue du MAUSS permanente*, 2007. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article202>.
- Caillé, Alain. « Les ressorts de l'action (Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II) ». *Revue du MAUSS* 31, no. 1, 2008, 365-396.
- Caillé, Alain. « Marcel Mauss et le paradigme du don ». *Sociologie et sociétés* 36, no. 2, 2004, p. 141-176.
- Caillé, Alain. « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don ». *Revue européenne des sciences sociales* Tome XXXIV, no. 105, 1996, p. 181-224.
- Caillé, Alain. *Pour un manifeste du convivialisme*. Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.
- Caillé, Alain. « Présentation ». *Revue du MAUSS* 27, no. 1, 2006, p. 7-36.

- Caillé, Alain. *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*. Paris, La Découverte, 2009.
- Caillé, Alain. « Vers une social-démocratie radicale ? ». *Cités* 43, no. 3, 2010, p. 57-65.
- Caillé, Alain. « Vers une théorie de l'action et du sujet (Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action III) ». *Revue du MAUSS* 32, no. 2, 2008, p. 87-95.
- Caillé, Alain, M. Humbert, S. Latouche, et P. Viveret. *De la convivialité : Dialogues sur la société conviviale à venir*. Paris, La Découverte, 2011.
- Caillé, Alain, et Ahmet Insel, dir. *Éthique et économie : l'impossible (re)mariage ?* Paris, La Découverte, 2000.
- Caillé, Alain, Christian Lazzeri, et Jean-Pierre Cléro. « Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste ? ». *Cités* 10, no. 2, 2002, p. 77-90.
- Caillé, Alain, et Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (Paris France). *Critique de la raison utilitaire : manifeste du Mauss*. Paris, La Découverte, 2003.
- Caillé, Alain, et Luís R. Cardoso de Oliveira. *La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*. Textes à l'appui, Bibliothèque du MAUSS, Paris, La Découverte, 2007.
- Canto-Sperber (Dir.), Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 4e éd. rev. et augm., Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Casajus, Dominique. « L'énigme de la troisième personne ». Dans *Différences, valeurs, hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont*. Paris, Editions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1984.
- Collectif. *Diogène No 195 Juillet-Septembre 2001 : Voulons-nous encore être humains ? : Possibilités et limites d'un nouvel humanisme occidental*. Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- Dambra, Sebastien. « Durkheim et la notion de morale ». *Interrogations ?*, no. 1, 2005.
- Dewitte, Jacques. *La manifestation de soi : éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*. Textes à l'appui, Bibliothèque du M.A.U.S.S. Paris, La Découverte, MAUSS, 2010.
- Dumont, Louis. *Homo aequalis. 1, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard, 2008.
- Dupuy, Francis. *Anthropologie économique*. 2e éd., Paris, Armand Colin, 2008.
- Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. 7e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- Dzimira, Sylvain. « Don, science, morale et politique ». *Contribution pour une gauche nouvelle* 27, no. 1, 2006, p. 252-268.
- Dzimira, Sylvain. « Une vision du paradigme du don : Don, juste milieu et prudence ».

- Revue du MAUSS*, 2006, p. 1-13.
- Elias, Norbert. *La société des individus*. Paris, Pocket, 1997.
- Evers, Kathinka. *Neuroéthique : quand la matière s'éveille*. Collection du Collège de France, Paris, Odile Jacob, 2009.
- Fehr, Ernst, et Simon Gächter. « Reciprocity and economics: The economic implications of Homo Reciprocans ». *European Economic Review* 42, no. 3-5, 1998, p. 845-859.
- Fistetti, Francesco « Homo donator. Un paradigme méta-disciplinaire pour les sciences sociales ». *Revue du MAUSS permanente*, 2013. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article967>.
- Fixot, Anne-Marie. « Don, corps et dette : une approche maussienne ». *Revue du MAUSS* 35, no. 1, 2010, p. 477-488.
- Flahault, François, et Marc Guillaume. *Le paradoxe de Robinson : capitalisme et société*. Petits livres, Paris, Mille et une nuits, 2005.
- Fromm, Erich. *Avoir ou être ?* Paris, Robert Laffont, 1978.
- Godbout, Jacques T. *Ce qui circule entre nous : donner, recevoir, rendre*. Paris, Seuil, 2007.
- Godbout, Jacques T. « Don, dette, identité ». *Comprendre la famille*, 2001, p. 379-392.
- Godbout, Jacques T. « La sphère du don entre étrangers : le bénévolat et l'entraide. » In *Traité des problèmes sociaux*, édité par Fernand Dumont, Simon Langlois et Yves Martin, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.goj.sph>.
- Godbout, Jacques T. « L'actualité de l'Essai sur le don ». *Sociologie et sociétés* 36, no. 2, 2004, p. 177-188.
- Godbout, Jacques T. *Le don, la dette et l'identité: homo donator versus homo oeconomicus*. Chicoutimi, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2007. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030010506>.
- Godbout, Jacques T. « The moral of the gift ». *Journal of Socio-Economics* 27, no. 4, 1998, p. 557-570.
- Godbout, Jacques T., et Alain Caillé. *L'Esprit du don*. 2e éd., Montréal, Boréal, 1995.
- Godelier, Maurice. *L'Énigme du don*. Nouv. éd., Paris, Flammarion, 2008.
- Goux, Jean-Joseph. *Frivolité de la valeur : essai sur l'imaginaire du capitalisme*. Paris, Blusson, 2000.
- Groupe d'étude "Pratiques sociales et théories". Colloque (12e), Giovanni Busino, et Gérald Berthoud. *Mauss : hier et aujourd'hui : XIIe Colloque annuel de [i.e. du] Groupe d'étude "Pratiques sociales et théories"*. Cahiers Vilfredo Pareto. 1re éd. Genève, Librairie Droz, 1996.

- Harris, Sam. *The moral landscape : how science can determine human values*. 1st Free Press hardcover ed., New York, Free Press, 2010.
- Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach : les brins d'une guirlande éternelle*. Paris, Dunod, 2008.
- Honneth, Axel. *La réification : petit traité de théorie critique*. Essais, Paris, Gallimard, 2007.
- Illich, Ivan. *La convivialité*. Paris, Seuil, 1973.
- Jacques, Daniel D. *La mesure de l'homme*. Montréal, Boréal, 2012.
- Kuhn, Thomas S. *La structure des révolutions scientifiques*. Champs sciences. Nouv. éd., Paris, Flammarion, 2008.
- Lacroix, André. *Critique de la raison économiste : L'économie n'est pas une science morale*. Montréal, Liber, 2009.
- Latouche, Serge. *L'âge des limites*. Petits livres, Paris, Mille et une nuits, 2013.
- Latouche, Serge. *Le pari de la décroissance*. Paris, Fayard, 2006.
- Latouche, Serge. *Pour sortir de la société de consommation : voix et voies de la décroissance*. Brignon (Gard), Les Liens qui Libèrent, 2010.
- Laurent, Alain. *L'individualisme méthodologique*. Que sais-je ?, 1re éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Laval, Christian. « Jeremy Bentham et le gouvernement des intérêts ». *Revue du MAUSS* 27, no. 1, 2006, p.289-306.
- Laval, Christian. « L'utilitarisme comme représentation sociale du lien humain ». *Revue du MAUSS permanente*, 2009. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article529>.
- Lebrun, Jean-Pierre, et Élisabeth Volckrick. *Avons-nous encore besoin d'un tiers ? Humus, subjectivité et lien social*, Paris, Erès, 2005.
- Lévi-Strauss, Claude. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- Lévi-Strauss, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 2002.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *La mentalité primitive*. Chicoutimi, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002. http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/mentalite_primitive/mentalite.html.
- Locke, John. *Le second traité du gouvernement : essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*. Traduit par Jean-Fabien Spitz et Christian Lazzeri. Épiméthée, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Lordon, Frédéric. « Anti-humanisme théorique, humanisme et religion ». *Revue du MAUSS* 27, no. 1, 2006, p. 105-126.

- Luhmann, Niklas. *La confiance : un mécanisme de réduction de la complexité sociale*. Paris, Economica, 2006.
- Maréchal, Jean-Paul. *Éthique et économie : une opposition artificielle*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. 1re éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie; précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Bibliothèque de sociologie contemporaine, 4e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- Pharo, Patrick. *Morale et sociologie : le sens et les valeurs entre nature et culture*. Paris, Gallimard, 2004.
- Polanyi, Karl. *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Tel, Paris, Gallimard, 2009.
- Polanyi, Karl. « Le sophisme économiciste ». *Revue du MAUSS* 29, no. 1, 2007, p. 63-79.
- Sahlins, Marshall. « Philosophie politique de l'Essai sur le don ». *L'Homme*, 1968, p. 5-17.
- Sen, Amartya Kumar. *Éthique et économie : et autres essais*. Quadrige, 3e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- Servet, Jean-Michel. « Le troc primitif, un mythe fondateur d'une approche économiste de la monnaie ». *Revue numismatique*, 2001, p. 15-32.
- Testart, Alain. *Critique du don : Études sur la circulation non marchande*. Collection Matériologiques, Paris, Éditions Syllepse, 2006.

