

PRATIQUE DU DON ET *HABITUS* NON CONTEXTUEL : COMMENT (NE PAS) SE LEURRER SUR MAUSS

Christian Arnsperger

Fonds National belge de la Recherche Scientifique (Bruxelles)
& Chaire Hoover d'éthique économique et sociale (UCL, Louvain-la-Neuve)
Mars 1998

1. Le “paradigme du don” et le leurre maussien

L'intérêt que suscite l'analyse du don et du contre-don dans l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss¹ est, à plus d'un égard, étonnant. Il apparaît, en effet, qu'en tout cas parmi les admirateurs de Mauss la fameuse triade “donner, recevoir, rendre” soit considérée comme le tremplin pour fonder un nouveau “paradigme” du lien social². Si j'en reste pour le moment à cette formulation très vague, c'est qu'il me semble que tout lecteur sérieux de Mauss se trouve devant la question classique que doit affronter toute entreprise sociologique et/ou philosophique (pour ne même pas parler, encore, de l'économie) : le “modèle” maussien — si tant est que ce terme puisse réellement s'appliquer ici — offre-t-il l'image idéale de ce que *devrait être* notre société si ses membres se convertissaient pour ainsi dire à une éthique du don désormais perdue dans la nuit des temps ; ou bien propose-t-il simplement une phénoménologie du dévoilement décrivant la manière dont notre société *fonctionne en fait* sans que nous en soyons conscients ?

La position de Mauss lui-même est, incontestablement, ambiguë sur ce point. Ses « Conclusions de morale », qui ne représentent qu'une petite dizaine de pages à la fin de l'*Essai* mais qui ont fait couler plus d'encre philosophique que les cent-quarante restantes, trahissent une difficulté profonde quant au statut de son analyse du don. D'un côté, on lit :

Il est possible d'étendre ces *observations* à nos propres sociétés. Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même *stationne toujours* dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés³.

Ce passage semble indiquer de manière évidente la visée phénoménologique, dévoilante pour ainsi dire, des observations des pratiques de don et de contre-don. D'ailleurs, au tout début de l'*Essai*, Mauss annonce qu'il pense « avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels *sont bâties*

¹ Marcel MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France, 1950, pp. 143–279.

² Voir par exemple Jacques GODBOUT, « Notes pour défendre le futur paradigme du don », in *Transdisciplines*, vol. 1, 1997, pp. 109–115.

³ MAUSS, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 258 (je souligne).

nos sociétés »⁴, de sorte que le message semble être simplement : voyez, nos pratiques sociales et économiques, qui ont l'air d'être fondées exclusivement sur l'échange et sur le contrat anonyme, sont *en fait* fondées sur tout autre chose, qui existe dans toutes les sociétés. Mais de cette optique phénoménologique–descriptive, Mauss glisse sans cesse vers une optique nettement plus prescriptive — comme si, à la manière de l'homme moderne analysé par Heidegger, nous traversons aujourd'hui un "oubli du don", une sorte de *Gabensvergessenheit* qu'il nous faudrait contrecarrer en nous remettant à l' "écoute du don". En effet, pour Mauss, « il ne suffit pas de constater le fait, *il faut* en déduire une pratique, un précepte de morale »⁵. Suivent deux pages de prescriptions pratiques ponctuées (comme l'a fort bien souligné Jacques Derrida⁶) de nombreux « il faut » et « on devra ». Et la liste des prescriptions s'achève sur cette phrase révélatrice par excellence du paradoxe maussien : « Ce faisant, on reviendra, selon nous, au fondement constant du droit, au principe même de la vie sociale normale »⁷.

Voilà donc la position de Mauss : notre société — notre droit des contrats, nos coutumes de politesse et de civilité — fonctionne "secrètement" selon le schéma "donner, recevoir, rendre", mais en (re-)devenir conscient offre en quelque sorte la possibilité d'un surcroît de générosité entre les personnes, surcroît qui seul peut "sauver" le roc (par ailleurs soi-disant incontestable et immuable) sur lequel fonctionnent les rapports sociaux depuis des millénaires ... Il y a simultanément la nostalgie et l'espoir d'une réciprocité plus "authentique" entre les personnes et l'affirmation selon laquelle cette réciprocité n'a en fait jamais cessé d'agir peut-être jusqu'au sein de nos pratiques en apparence les moins réciprocielles, et en tout cas dans leur voisinage immédiat ... Bref, nous sommes appelés à nous convertir à quelque chose qui agit déjà en nous sans que nous le sachions. (C'est bien pour cela que Mauss parle d'une « atmosphère du don » et que, plus récemment, Jacques Godbout a intitulé un de ses ouvrages *L'esprit du don*⁸.)

Si je trouve cette position finalement fort étonnante, ce n'est pas tant parce qu'elle réplique *grosso modo* le schéma conversionnel des religions (ce qui en soi n'est pas dérangeant, car comme je le montrerai plus bas, la notion même de "conversion" n'est en rien le monopole des religions), mais plutôt parce qu'elle introduit un fort contraste par rapport à la *substance* des observations ethnographiques de Mauss. Comme l'a fort bien montré Bruno Karsenti,

Au désintéressement et à la générosité affichés par le donateur (...) se mêle un aspect de mise en demeure, de défi lancé au donataire qui se trouve assigné à reconnaître la supériorité sociale de son rival. En cela, la générosité, loin d'être libre et indéterminée, est clairement réglée par *le désir de soumettre celui auquel on donne, et d'imprimer sur lui une forme de pouvoir.* (...)

Ce que l'échange par don exprime, c'est *une lutte pour le prestige, un combat essentiellement symbolique* dans lequel se joue le positionnement social du sujet, son "rang" en même temps que la reconnaissance de celui-ci par les membres du groupe auxquels son geste s'adresse. Ainsi, l'échange par don serait comme la cristallisation

⁴ *Ibid.*, p. 148 (je souligne).

⁵ *Ibid.*, p. 262 (je souligne).

⁶ Jacques DERRIDA, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris : Galilée, 1991, pp. 85–87.

⁷ MAUSS, *Essai sur le don*, p. 263.

⁸ Jacques GODBOUT, *L'esprit du don* (en collaboration avec Alain Caillé), Paris : La Découverte, 1992.

du rapport agonistique qui lie les individus entre eux ; il est, pour reprendre l'expression de Marshall Sahlins, le "substitut" de la guerre de tous contre tous par laquelle Hobbes caractérisait l'Etat de Nature, et représente à ce titre la condition même de la socialité. (...)

L'échange par dons n'est donc un échange, et n'introduit une quelconque réciprocité, qu'à condition *d'être aussi et en même temps un combat*. Il représente symboliquement *une lutte incessante qui perpétue le lien social* dans le mouvement même par lequel elle le met en péril⁹.

Le don et le contre-don, indéfiniment répétés, agissent ainsi comme une sorte de mécanisme de *sublimation* de la violence intersubjective. D'une vision, donc, à première vue largement hobbesienne du système du don et du contre-don, où des factions rivales semblent s'engager dans des cercles infinis de dons réciproques destinés chaque fois à humilier ou à défier la partie adverse, Mauss passe dans la dernière partie de l'*Essai* à des recommandations exprimées sous la forme d'un appel éthique *anti-hobbesien*. Soyons attentifs à sa formulation :

Heureusement, tout n'est pas encore classé exclusivement en termes d'achat et de vente. Les choses ont encore *une valeur de sentiment* en plus de leur valeur vénale, si tant est qu'il y ait des valeurs qui soient seulement de ce genre. Nous n'avons pas qu'une *morale de marchands*. Il nous reste des gens et des classes qui ont encore *les mœurs d'autrefois* et nous nous y plions presque tous, au moins à certaines époques de l'année ou à certaines occasions¹⁰.

Nostalgie de ce qui un jour exista et description factuelle de ce qui existe sont ici difficiles à démêler. Quoi qu'il en soit, Mauss semble bien, dans ces lignes, situer le schéma du don et du contre-don *en dehors* de la logique marchande qui s'exprime dans l'achat et dans la vente. Ce que corroborent des phrases bien connues qui se trouvent à la base des travaux de ceux qui cherchent chez Mauss les germes d'un nouveau "paradigme"¹¹ :

Ainsi, d'un bout à l'autre de l'évolution humaine, il n'y a pas deux sagesse. Qu'on adopte donc comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe *et le sera toujours* : sortir de soi, donner, librement et obligatoirement ; on ne risque pas de se tromper¹².

Ces faits n'éclairent pas seulement notre morale et n'aident pas seulement à *diriger notre idéal* ; de leur point de vue, on peut mieux analyser les faits économiques les plus généraux, et même cette analyse aide à *entrevoir de meilleurs procédés de gestion applicables à nos sociétés*. A plusieurs reprises, on a vu combien toute cette économie de l'échange-don était *loin de rentrer dans les cadres de l'économie soi-disant naturelle, de l'utilitarisme*¹³.

Ces belles phrases nous feraient effectivement presque oublier (et montrent que Mauss lui-même a été prompt à oublier) ce qui, qu'on le veuille ou non, est et reste à la base du schéma du don et du contre-don : la rivalité, le désir de puissance et d'humiliation. L'inconséquence patente de Mauss éclate notamment dans le passage suivant, où il discute les notions d' "utilité" et d' "intérêt" :

Être le premier, le plus beau, le plus chanceux, le plus fort et le plus riche, voilà ce qu'on cherche et comment on l'obtient [dans le rituel magique du *kula*]. (...) Dans ce cas la richesse est, à tout point de vue,

⁹ Bruno KARSENTI, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, pp. 31, 32 et 34 (je souligne).

¹⁰ MAUSS, *Essai sur le don, op. cit.*, p. 258 (je souligne).

¹¹ Cf. notamment Jacques GODBOUT, *L'esprit du don, op. cit.*, et Alain CAILLE, *Don, intérêt et désintéressement*, Paris : La Découverte, 1994.

¹² MAUSS, *Essai sur le don, op. cit.*, p. 265 (je souligne).

¹³ *Ibid.*, p. 266 (je souligne).

autant un moyen de prestige qu'une chose d'utilité. Mais est-il sûr qu'il en soit autrement parmi nous et que même chez nous la richesse *ne soit pas avant tout le moyen de commander aux hommes* ?

(...) [La notion d'intérêt] non plus ne se présente pas [dans les sociétés archaïques étudiées ici] comme elle fonctionne dans notre esprit à nous. Si quelque motif équivalent anime chefs trobriandais ou américains, clans adamans, etc., ou animait autrefois généreux Hindous, nobles Germains et Celtes dans leurs dons et dépenses, ce n'est pas la froide raison du marchand, du banquier et du capitaliste. Dans ces civilisations, on est intéressé, mais d'autre façon que de notre temps. On thésaurise, *mais pour dépenser, pour "obliger", pour avoir des "hommes ligés"*. (...) On rend avec usure, *mais c'est pour humilier le premier donateur ou échangiste et non pas seulement pour le récompenser de la perte que lui cause une "consommation différée"*. Il y a intérêt, mais cet intérêt n'est qu'analogue à celui qui, dit-on, nous guide ¹⁴.

Soyons clairs : en tant qu'observations descriptives, ces constatations sont pleinement valides et ne peuvent être remises en cause. Cependant, du point de vue *normatif*, force est de constater que Mauss ne sait pas ce qu'il veut — pire : qu'il amalgame avec une inconscience alarmante l'idée de "générosité" avec des pratiques que, personnellement, je ne voudrais jamais voir se généraliser dans la société. Au fond, Mauss est peut-être fortement tributaire d'un certain aristocratie de début de siècle, qui valorisait encore hautement les actes d'éclat "nobles" et le paternalisme des "chefs". Certes, il signale lui-même que le schéma social qu'il vise « est en voie d'enfantement laborieux » ¹⁵, mais cela ne suffit pas à effacer la force normative des prescriptions qu'il a tirées de ses observations empiriques : « Ces faits (...) éclairent (...) notre morale et (...) aident (...) à diriger notre idéal » ¹⁶.

Le non-dit principal de Mauss est donc cette "transmutation" assez magique d'une pratique sociale inscrite dans un épais réseau de rivalités en un appel à la pratique de la générosité. Il me semble donc que partir de Mauss pour extraire directement de son *Essai* un germe de "paradigme" revient à céder à un leurre : Mauss a été bien incapable de dépasser son incohérence et de proposer de réelles pistes philosophiques concernant la place de la gratuité dans la société — ou alors, si l'on pense au contraire qu'il a proposé une piste intéressante en montrant comment le schéma "donner, recevoir, rendre" pouvait servir de ciment social, force est de constater que cette vision n'a guère dépassé une optique quasi-hobbesienne de la socialité, une vision de la générosité comme sublimation de la violence. Comment, donc, faire droit à cette "transmutation" du don en générosité qu'opère Mauss sans jamais la fonder ? Comment penser à la manière de Mauss, mieux que Mauss lui-même et donc, nécessairement, *contre lui* ?

Je vais tenter de montrer que pour mener à bien cette tâche, il faut penser à partir de Bourdieu contre Bourdieu — jusqu'à Lévinas ... En ne perdant pas de vue que le but n'est pas une juxtaposition érudite d'auteurs, mais une réponse à la question de savoir à *quelles conditions la pratique du don peut être pensée comme fondatrice d'un lien social* ¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 270–271 (je souligne).

¹⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹⁶ *Ibid.*, p. 265, déjà cité *supra*.

¹⁷ Je laisserai ici de côté la question (du reste très importante) de savoir ce qu'il en est, dans l'optique maussienne et lévinassienne, du calcul individuel et de l' "optimisation" que postulent les économistes. Je discute cette question en détail dans Ch. ARNSPERGER, « Action, responsabilité et justice : Pertinence et limites de la notion

2. Un premier pas pour échapper au leurre : Bourdieu, l' "action du temps" et

l'habitus social

A notre objection selon laquelle Mauss en serait resté à un stade quasi-hobbesien, un(e) sociologue pur(e) et dur(e) pourra directement rétorquer qu'il ne s'agit pas de rêver le lien social, mais bien de le décrire. Si le schéma "donner, recevoir, rendre" sert effectivement de ciment social, rien ne sert de s'en offusquer ; il faut plutôt chercher par quel truchement lui vient cette efficacité. On sait que c'est là, notamment, la position de Pierre Bourdieu, pour qui les philosophes trop préoccupés d'idéaux sombrent dans la "scolastique" au lieu de tenter de saisir le lien social tel qu'il est. Bourdieu a le mérite de pointer ce qui, selon moi, présente le plus d'intérêt dans l'analyse de Mauss : la « double vérité du don » en tant que simultanément libre et contraint¹⁸. Comme le signale Mauss avec beaucoup de perspicacité au seuil de son étude,

De tous [les thèmes possibles concernant les échanges et les contrats dans les sociétés archaïques], nous voulons ici ne considérer qu'un des traits, profond mais isolé : le caractère volontaire, pour ainsi dire, *apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé* de ces prestations. Elles ont revêtu presque toujours la forme du présent, du cadeau offert généreusement même quand, dans ce geste qui accompagne la transaction, il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social, et quand il y a, au fond, obligation et intérêt économique¹⁹.

Nous savons maintenant que la notion d'intérêt économique que Mauss évoque ici n'est pas nécessairement celle du bénéfice pécuniaire ni de l' "utilité", et qu'elle recouvre des aspects symboliques et/ou magiques tout aussi indésirables. Il n'empêche : la vision maussienne telle qu'elle s'exprime ici pourrait sans difficulté être rendue par une vision théorique dans laquelle les agents maximisent leur intérêt *au cours du temps* en "rémunérant" implicitement leur générosité présente par un don escompté en retour dans un avenir plus ou moins proche. C'est ce genre de modèle d'*optimisation intertemporelle* que préconiseraient la plupart des économistes pour traduire

économique d'altruisme », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 95, pp. 484–516, et dans Ch. ARNSPERGER, « Gratuité, don et optimisation individuelle : Levinas, Derrida et l'approche économique », in *Transdisciplines*, vol. 1, 1997, pp. 43–74. J'y défends la position selon laquelle la critique habituelle adressée à la théorie économique selon laquelle elle serait incapable de rendre compte de l'altruisme autrement que par un "calcul" me paraît non fondée — ou plus précisément, le fait que l'altruisme fasse intervenir une forme de calcul (ce qui peut éventuellement être le cas) ne peut en rien servir à *critiquer* la théorie économique. En effet, calculer ne signifie en rien la nécessité d'un intérêt égoïste. De plus, à l'objection de Bourdieu sur l'économie comme science du calcul *conscient* (objection non discutée dans les deux articles sus-cités), je répondrais qu'il ne me semble pas que la théorie économique doive nécessairement poser le calcul comme *conscient* au sens littéral du terme. Il me semble qu'on doit plutôt voir l'optimisation comme une *description phénoménologique* du choix individuel — indépendamment de savoir si ce Moi qui optimise est réellement « pleinement conscient de lui-même ». Plus précisément : le *as if* de Friedman me semble décrire assez correctement la méthode économique — tant qu'on la voit non comme méthode « scientifique » de prédiction, ni surtout comme prescription « normative » de rationalité, mais bien comme *métaphore « analytique » de description*. L'agent n'agit peut-être pas *consciemment* en optimisant telle ou telle relation d'ordre sur tel ou tel ensemble, mais l'effort de l'économiste est de *déconstruire* l'action aussi finement que possible en montrant les différentes composantes qui peuvent intervenir. Mais ce débat ne doit pas être développé ici.

¹⁸ Ce thème de la double vérité est central chez Bourdieu. Voir notamment le post-scriptum n°1 au chapitre 5 de P. BOURDIEU, *Méditations pascalienues*, Paris : Seuil, 1997, pp. 229–240.

¹⁹ MAUSS, *op. cit.*, p. 147 (je souligne).

l'idée de Mauss. Ce dernier ne fait d'ailleurs rien d'autre, à un certain endroit de l'*Essai*, qu'évoquer ce qui sera bien plus tard la théorie du "salaire d'efficiencia en tant qu'échange de dons" chez George Akerlof²⁰ :

On sent qu'on ne peut plus bien faire travailler que des hommes sûrs d'être loyalement payés toute leur vie, du travail qu'ils ont loyalement exécuté, en même temps pour autrui que pour eux-mêmes. Le producteur échangeur sent de nouveau — il a toujours senti — mais cette fois, il sent de façon aiguë, qu'il échange plus qu'un produit ou qu'un temps de travail, qu'il donne quelque chose de soi ; son temps, sa vie. Il veut donc être récompensé, même avec modération, de ce don. Et lui refuser cette récompense c'est l'inciter à la paresse et au moindre rendement²¹.

Plus globalement, le schéma tripartite de Mauss peut assez bien s'expliquer en termes de stratégies d'agents jouant dans un jeu répété de type *tit-for-tat* : à l'équilibre, (a) aucun agent n'a intérêt à ne pas donner (éventuellement davantage qu'il n'a reçu dans le jeu précédent), car la sanction future en termes d'exclusion sociale excède le gain de court terme ; et (b) aucun agent n'a intérêt à refuser un don, pour sensiblement la même raison. Le calcul rationnel semble donc s'accorder assez bien avec les conclusions que Mauss tire de ses observations. Rien n'empêche, en effet, le théoricien des jeux de postuler une structure des paiements au cours du temps qui tienne compte de ce que Mauss appelle l'« attente collective »²². En effet, comme l'a montré notamment Amartya Sen²³, la théorie des jeux et le concept d'équilibre de Nash qu'elle emploie souvent n'excluent pas du tout, en leur essence, la possibilité que les calculs stratégiques des agents soient influencés par des normes non économiques.

Bourdieu ne conteste en rien l'interprétation fondamentale du schéma du don et du contre-don en termes d'intérêt : effectivement, pour lui, peu de sphères de l'existence, pour ne pas dire aucune, échappent à l'intérêt en un sens large — ce que Mauss, nonobstant ses envolées lyriques sur la générosité, ne conteste d'ailleurs jamais vraiment. Là où Bourdieu se départit de l'approche économique, c'est dans le jugement qu'il porte sur l'hypothèse selon laquelle les agents *font des calculs* :

Les agents bien ajustés au jeu [grâce à l'intériorisation de l'ensemble complexe de règles du jeu qui forment l'*habitus*] sont possédés par le jeu et sans doute d'autant plus qu'ils le maîtrisent mieux. Par exemple, un des privilèges liés au fait d'être né dans un jeu, c'est qu'on peut faire l'économie du cynisme puisqu'on a le sens du jeu (...).

A la réduction au calcul conscient, j'oppose le rapport de complicité ontologique entre l'*habitus* et le champ. Il y a entre les agents et le monde social un rapport de complicité infra-consciente, infra-linguistique : les

²⁰ Cf. George AKERLOF, "Labor Contracts as Partial Gift Exchange", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 97, 1982, pp. 543-569. Akerlof se réfère d'ailleurs à Mauss dans sa bibliographie et discute brièvement la relation désormais classique entre l'anglais *gift* (cadeau, don) et l'allemand *Gift* (poison) dans sa section III. Il ne renvoie cependant pas au passage que je cite ici, ce qui est surprenant.

²¹ MAUSS, *Essai sur le don*, *op. cit.*, pp. 272-273 (je souligne).

²² Cité par KARSENTI, *op. cit.*, p. 49. Voici le passage en question de Mauss : « Les expressions contrainte, force, autorité, nous avons pu les utiliser autrefois, et elles ont leur valeur, mais cette notion d'attente collective est à mon avis l'une des notions fondamentales avec lesquelles nous devons travailler. Je ne connais pas d'autre notion génératrice de droit et d'économie : "Je m'attends", c'est la définition même de tout acte de nature collective. »

²³ Amartya SEN, « Choice, Orderings and Morality », in S. Körner (éd.), *Practical Reason*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

agents engagent constamment dans leurs pratiques des thèses qui ne sont pas posées comme telles. (...) Les agents sociaux qui ont le sens du jeu, qui ont incorporé une foule de schèmes pratiques de perception et d'appréciation fonctionnant en tant qu'instruments de construction de la réalité, en tant que principes de vision et de division de l'univers dans lequel ils se meuvent, n'ont pas besoin de poser comme fins les objectifs de leur pratique. Ils ne sont pas comme des *sujets* en face d'un objet (ou, moins encore, d'un problème) qui serait constitué comme tel par un acte intellectuel de connaissance ; ils sont, comme on dit, *tout à leur affaire* (...) : ils sont présents dans l'à venir, l'à faire, l'affaire (...), corrélat immédiat de la pratique (...) qui n'est pas posé comme objet de pensée, comme possible visé dans un projet, mais qui est inscrit dans le présent du jeu ²⁴.

L'attente collective dont parle Mauss, et qui forme un *habitus* de la contrainte non ressentie comme telle, constitue donc une "loi" qui s'impose en quelque sorte par-devers l'agent : donner parce que "cela se fait", donner en vue d'inconsciemment capter un "capital symbolique", etc. ²⁵ C'est l'*habitus* social dans lequel s'effectuent les décisions de donner qui fait que "les agents engagent constamment dans leurs pratiques des thèses qui ne sont pas posées comme telles".

Bourdieu précise ²⁶ que la pratique du don apparaît à chaque agent comme libre dans la mesure où, un *intervalle de temps* séparant le don du contre-don, la contrainte sociale globale qui articule les différents actes de don ne devient jamais visible, de sorte que chaque acte de don apparaît en lui-même comme libre. Et pourtant, en même temps, tout repose sur une tromperie à l'échelle sociale, sur un refoulement collectif : le don maussien est « une contrainte sociale dont le mensonge, ou la dénégation, sous la forme de l'acte libre et gratuit, est aussi la seule vérité » ²⁷. La pratique du don, en fin de compte, peut agir comme ciment social si elle s'ignore comme contrainte et *s'apparaît* à elle-même comme générosité. A travers la formation d'un *habitus* bourdieusien se formerait une sorte d'évidence du don — qui disqualifierait le calcul *conscient* de la part des agents, tel qu'il est, selon Bourdieu, postulé par la théorie des jeux. En effet,

Pour qui est doté des dispositions ajustées à l'économie des biens symboliques, la conduite généreuse n'est pas le produit d'un choix de la liberté et de la vertu, d'une décision libre au terme d'une délibération faisant place à la possibilité d'agir autrement : elle se présente comme « la seule chose à faire » ²⁸.

On se trouve donc ici à la fois près et loin de Mauss. D'un côté, par l'idée de jeu (ou de "champ", comme dit souvent Bourdieu) et celle d'*habitus* à laquelle elle se combine, on reconnaît

²⁴ Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques*, Paris : Seuil, 1994, pp. 153–155.

²⁵ Je n'insisterai pas, ici, sur cette dimension bien connue de la notion d'intérêt chez Bourdieu, à savoir qu'une partie non négligeable de qui "intéresse" les agents est de l'ordre du capital symbolique. On verra notamment le chapitre 7 de l'ouvrage classique de BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980, pp. 191–207, ainsi que le chapitre 6 de *Raisons pratiques*, *op. cit.*, pp. 175–213.

²⁶ Cf. *Le sens pratique*, *op. cit.*, pp. 178–189.

²⁷ KARSENTI, *Marcel Mauss*, *op. cit.*, p. 51. Voir aussi l'idée de *common miscognition* avancée par BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 230. On trouvera la mention du « mensonge social » dans MAUSS, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 147. Cette idée rend assez problématique, me semble-t-il, la caractérisation même "modeste" du don proposée par CAILLE, *Don, intérêt et désintéressement*, *op. cit.*, p. 270 : « Est qualifiable de don toute prestation effectuée, sans attente de retour déterminé, en vue de nourrir le rapport social. » D'une part, parce que l'expression *sans attente de retour déterminé* n'empêche en rien que soit à l'œuvre, comme "en sous-main" et "inconsciemment", l'attente sociale dont parle Mauss ; d'autre part, parce que l'expression *en vue de* semble exprimer une visée dont il n'est pas clair qui la pose — soit le donateur (et alors, il y a en tout un retour attendu au sens de Bourdieu car l'*habitus* est à l'œuvre), soit le sociologue (et alors, de nouveau, une mécanique "secrète" est à l'œuvre qui inscrit le don dans un cercle de l'échange).

²⁸ *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 231.

que le don *en tant que pratique* est conditionné en sous-main par quelque chose qui dépasse la liberté de l'individu – quelque chose, au contraire, qui donne à la liberté individuelle sa forme contextuelle : donner à Untel, dans telle situation de *dette implicite mais ignorée*. D'un autre côté, Bourdieu nous fait perdre la dimension en quelque sorte "générique" du don, celle qui amène Mauss à désigner la pratique du don comme "un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés". Or souvenons-nous que c'est cette dimension générique que nous voulons ici essayer de "sauver", pour penser à la manière maussienne mieux que Mauss lui-même et certains maussiens. La vision de Bourdieu, elle, réduit finalement toute décision de donner, et même l'*intention* de donner, à une intériorisation de l'*habitus* social, c'est-à-dire des règles du jeu qui régissent inconsciemment les décisions et même les valeurs des personnes dans une société. Cet *habitus* n'est, par définition, lui-même jamais déconstructible, à moins que l'on ne verse dans ce que Bourdieu appelle l'esprit « scolastique » qui se fonde, selon lui, sur une croyance trop naïve en « la toute-puissance de la pensée »²⁹ :

Renonçant à l'illusion de la transparence de la conscience à elle-même et à la représentation de la réflexivité communément admise parmi les philosophes (...), il faut se résigner à admettre, dans la tradition typiquement positiviste de la critique de l'introspection, que la réflexion la plus efficace est celle qui consiste à objectiver le sujet de l'objectivation ; je veux dire par là celle qui, dépossédant le sujet connaissant du privilège qu'il s'accorde d'ordinaire, s'arme de tous les instruments d'objectivation disponibles (enquête statistique, observation ethnographique, recherche historique, etc.) pour porter au jour les présupposés qu'il doit à son inclusion dans son objet de connaissance³⁰.

Critique de la réflexivité pure, insistance sur l' "infra-conscient" ou ce qu'on pourrait aussi appeler le *non-intentionnel*, idée d'une liberté commandée par quelque chose qui la dépasse : voilà qui nous met directement en contact avec ce qu'écrit Emmanuel Lévinas sur le rapport entre le "moi" et l' "autre". Or Lévinas a ces phrases frappantes, qui nous ramènent au cœur de la problématique dont nous étions partis, celle de la "transmutation" maussienne du don en générosité :

Dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Être esprit humain, c'est cela. L'incarnation de la subjectivité humaine garantit sa spiritualité (je ne vois pas ce que les anges pourraient se donner ou comment ils pourraient s'entraider). (...)

J'analyse la relation interhumaine comme si, dans la proximité avec autrui – par-delà l'image que je me fais de l'autre homme – son visage, l'expressif en autrui (et tout le corps humain est, en ce sens, plus ou moins, visage), était ce qui m'*ordonne* de le servir³¹.

Se cristallise ainsi une question qui me paraît absolument cruciale pour comprendre correctement l'œuvre de Mauss : l'*habitus* du schéma de don et de contre-don, que Bourdieu a mis en évidence de manière convaincante à mon sens, est indéconstructible parce que toute pensée transcendante (de type husserlien par exemple) s'illusionne sur sa propre capacité à

²⁹ *Ibid.*, p. 21 ; cf. déjà BOURDIEU, *Le sens pratique*, *op. cit.*, chapitre 1.

³⁰ BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, pp. 21–22.

³¹ Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris : Fayard, 1982, réédité au Livre de Poche, pp. 93–94.

s'auto-clarifier³². Mais est-ce à cause de l'indéconstructibilité du *contexte social*, comme le prétend Bourdieu, ou à cause de l'indéconstructibilité du *rapport à autrui*, comme le prétend Lévinas ? Ce dernier pourrait bien s'avérer être le plus maussien des philosophes — à condition que l'on *dé-contextualise la notion d'habitus d'une manière bien spécifique (c'est-à-dire d'une manière non transcendantale)*. Il s'agit là d'une opération que d'aucuns jugeront inadmissible (puisqu'elle semble à première vue vider la pensée de Bourdieu de ce qui fait sa substance même) mais qui, selon moi, est la seule opération qui puisse nous permettre de fonder le don comme ce « roc » que cherchait Mauss — même si, nous le verrons, il faut pour cela abandonner une partie du discours maussien (et bourdieusien) sur l'intérêt et penser réellement le désintéressement³³.

3. Sortir du leurre maussien : l'*habitus* non contextuel de Lévinas

Résumons-nous brièvement avant de poursuivre. Le Mauss de *l'Essai du don* déduit abusivement, je l'ai indiqué, de ses analyses de systèmes sociaux "archaïques" des prescriptions de "générosité" pour nos sociétés contemporaines. On pourrait en conclure que son appel éthique est lettre morte, et retourner à l'analyse politique classique du contrat social fondée sur l'équilibre des intérêts bien compris. Mon option, ici, est toute différente : je voudrais au contraire "sauver" l'appel éthique maussien — mais pour cela, il me faut abandonner les tonalités hobbesiennes que Mauss lui-même conserve dans son analyse du don et du contre-don, et qui *lui interdisent* le saut qu'il opère entre réciprocité humiliante et générosité donatrice. La théorie de Bourdieu fait à cette problématique un apport ambigu. Elle insiste sur le fait que "quelque chose" permet aux dons séquentiels et étalés dans le *temps* de s'apparaître à eux-mêmes comme sincèrement gratuits — et ce "quelque chose" est un *habitus* social du don, un ensemble de règles intériorisées qui commandent aux agents à leur insu. Mais ce "quelque chose" apparaît chez Bourdieu comme éminemment contextuel, lié à des *règles sociales* qu'il appelle « implicites », et qui *au fil de l'histoire* ont formé notre subjectivité³⁴. Trouver ce "roc humain sur lequel est bâtie notre

³² Dans l'ensemble du présent article, je prendrai cette critique de la réflexivité transcendantale pure pour justifiée. Je doute pour ma part qu'elle le soit pleinement, mais je n'entrerai pas dans ce débat ici. Pour une analyse détaillée de la place du sujet transcendantal dans la notion d'altruisme (en lien avec Husserl, Lévinas et Derrida), voir ARNSPERGER, « Action, responsabilité et justice », *loc. cit.*

³³ En ce sens, le nom de M.A.U.S.S. donné au mouvement de penseurs qui cherchent à fonder un "paradigme du don" sur *l'Essai* de Mauss est difficilement justifiable — non parce que ce mouvement serait trop confiant en la capacité de la pratique du don à s'installer comme pratique sociale (ce que je crois par ailleurs, mais l'objection s'applique aussi et au moins autant à la pensée de Lévinas), mais au contraire parce qu'il *ne va pas assez loin* dans l'exploration des *fondements transcendants* qu'il faudrait donner à la pensée de Mauss pour échapper au leurre maussien. A mon sens, il ne faut pas se réclamer de Mauss, ou alors seulement de manière ironique, car — comme je l'ai montré dans la première section — personne n'a plus mal pensé que Mauss les fondements du don comme ferment d'un lien social acceptable (c'est-à-dire non basé sur la rivalité, fût-elle sublimée). Le présent article déploie donc dans une direction un peu différente les analyses que j'ai commencées dans ARNSPERGER, « Gratuité, don et optimisation individuelle », *loc. cit.*

³⁴ Cf. notamment *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, où Bourdieu écrit ceci : « C'est parce que nous sommes impliqués dans le monde qu'il y a de l'implicite dans ce que nous pensons et disons à son propos. Pour en libérer la pensée, on ne peut se contenter de ce retour sur soi de la pensée pensante qu'on associe communément à l'idée

société”, comme dit Mauss, trouver ce fondement trans–historique dont il parle quand il écrit que “d’un bout à l’autre de l’évolution humaine, il n’y a pas deux sagesse”, nécessite donc une analyse assez différente – ni purement sociologique (pour rendre possible la normativité qui s’inscrit dans le discours de Mauss), ni transcendante en un sens husserlien (pour prendre acte de la critique de la réflexivité par Bourdieu).

A mon sens, c’est l’analyse de l’intersubjectivité par Lévinas qui répond le mieux à cette nécessité. Sa description de la relation intersubjective insiste sur le fait que le moi du sujet est comme “pris de vitesse” par l’irruption de l’extériorité et de l’altérité, mais que celle–ci est ensuite, à son tour, comme “prise de vitesse” par l’intentionnalité par laquelle le moi, se re–clôturant sur lui–même, l’appréhende comme “à partir de lui–même”. Ce double mouvement phénoménologique est bien connu chez Lévinas, qui n’a cessé de le décrire au fil de son œuvre. Voici une formulation particulièrement adaptée à notre présente problématique :

L’interhumain proprement dit est une non–indifférence des uns aux autres, dans une responsabilité des uns pour les autres, mais *avant que la réciprocité de cette responsabilité qui s’inscrira dans les lois impersonnelles ne vienne se super–poser à l’altruisme pur de cette responsabilité inscrit dans la position éthique du moi comme moi* ; avant tout contrat qui signifierait précisément le moment de réciprocité où peut, certes, continuer, mais où peut aussi s’atténuer ou s’éteindre l’altruisme et le dés–intéressement. L’ordre de la politique – post–éthique ou pré–éthique – qu’inaugure le “contrat social” n’est ni la condition insuffisante ni l’aboutissement nécessaire de l’éthique. Dans sa position éthique, le moi est distinct et du citoyen issu de la Cité, et de l’individu qui précède dans son égoïsme naturel tout ordre, mais dont la philosophie politique, depuis Hobbes, essaie de tirer – ou réussit à tirer – l’ordre social ou politique de la Cité.

L’interhumain est aussi dans le recours des uns au secours des autres, avant que l’altérité prestigieuse d’autrui ne vienne se banaliser ou se ternir dans un simple échange de bons procédés qui sera établi comme “commerce interpersonnel” dans les mœurs ³⁵.

Lévinas insiste sur le fait que le moi est – paradoxalement – *situé, mais situé dans un non–lieu*, si par lieu on entend un environnement socio–historique particulier. “Le moi comme moi” est dans une *position*, qui est ontologique (en un sens non heideggerien) plutôt qu’inculquée, et qui pourtant doit être en quelque manière “dévoilée” ou rappelée au sujet, tant il est facile de l’oublier sous la prétention de la subjectivité à s’identifier au mouvement de l’intentionnalité. Il y a donc à la fois une connivence *formelle* et une incompatibilité *substantielle* entre Lévinas et Bourdieu : l’un comme l’autre rejettent l’idée selon laquelle la conscience intentionnelle–réflexive serait “première” dans le mouvement de la subjectivité, mais Bourdieu situe cet implicite dans un *habitus* social et historique, alors que Lévinas le localise dans ce que j’oserais appeler un *habitus* non contextuel, celui de l’ “altérité d’Autrui”.

En allant plus loin, on détecte cependant même dans leur opposition commune à la conscience transparente à elle–même, une différence qui s’avère révélatrice. Pour Bourdieu,

de réflexivité ; et seule l’illusion de la toute–puissance de la pensée peut faire croire que le doute le plus radical soit capable de mettre en suspens les présupposés, liés à nos différentes affiliations, appartenances, implications, que nous engageons dans nos pensées. L’inconscient, c’est l’histoire – l’histoire collective qui a produit nos catégories de pensée, et l’histoire individuelle à travers laquelle elles nous ont été inculquées » (p. 21).

³⁵ Emmanuel LEVINAS, « La souffrance inutile », in *Entre nous. Essais sur le penser–à–l’autre*, Paris : Grasset, 1991, p. 119 (je souligne).

l'analyse husserlienne de l'intentionnalité pêche principalement (tout comme la vision du calcul qu'ont selon lui les économistes) par l'hypothèse selon laquelle le mouvement intentionnel serait *capable de se saisir comme tel*. Ce que Bourdieu rejette, ce n'est pas tant la "primauté" de la conscience intentionnelle que sa capacité à réfléchir transcendalement sur elle-même :

Contre la tradition intellectualiste du *cogito*, de la connaissance comme relation entre un sujet et un objet, etc., il faut, pour rendre compte des conduites humaines, admettre qu'elles reposent constamment sur des thèses non théétiques ; qu'elles posent des futurs qui ne sont pas visés en tant que futurs. (...)

Autre manière d'exprimer l'opposition que fait Husserl entre la protention et le projet, l'opposition entre la *préoccupation* (qui pourrait traduire la *Fürsorge* de Heidegger, en la débarrassant de ses connotations indésirables) et le *plan* comme visée du futur dans laquelle le sujet se pense comme posant un futur et organisant tous les moyens disponibles par référence à ce futur posé comme tel, comme fin devant explicitement être atteinte. [A l'opposé,] la préoccupation ou l'anticipation du joueur est immédiatement présente à quelque chose qui n'est pas immédiatement perçu et immédiatement disponible, mais qui est pourtant comme déjà là. Celui qui envoie une balle à contre-pied agit dans le présent par rapport à un *à venir* (je dis à venir plutôt que futur) qui est quasi présent, qui est inscrit dans la physionomie même du présent, de l'adversaire *en train* de courir vers la droite. Il ne pose pas ce futur dans un projet (je peux aller à droite ou ne pas y aller) : il met la balle à gauche parce que son adversaire va vers à droite, qu'il est en quelque sorte déjà à droite. Il se détermine en fonction d'un quasi-présent inscrit dans le présent ³⁶.

Chez Bourdieu (qui, de manière symptomatique, s'en réfère à une lecture de Heidegger), la subjectivité immergée dans son *habitus* agit donc sans (se) réfléchir, mais le lieu où s'inscrit l'*habitus* reste une conscience non "dérangée" par autrui – une intentionnalité inchoative, certes (et c'est la différence d'avec Husserl), mais principalement intentionnelle tout de même. Lévinas, quant à lui, conteste précisément cette primauté de l'intentionnalité *elle-même* (au nom, précisément, d'un rejet de la vision heideggerienne de la subjectivité comme "laisser venir" ou "laisser être" ³⁷). Pourtant, le point de départ est proche de celui de Bourdieu :

A partir de l'*intentionnalité*, la conscience doit être entendue comme modalité du volontaire. Le mot intention le suggère ; et ainsi se justifie l'appellation d'actes conférée aux unités de la conscience intentionnelle. La structure intentionnelle de la conscience est d'autre part caractérisée par la représentation. Elle serait à la base de toute conscience théorétique et non théorétique. (...) Conscience implique présence, position-devant-soi, c'est-à-dire la "mondanité", le fait-d'être-donné. Exposition à la saisie, à la prise, à la compréhension, à l'appropriation.

La conscience intentionnelle n'est-elle pas, dans l'être, emprise active sur la scène où l'être des étants se déroule, se rassemble et se manifeste ? Conscience comme le scénario même de l'incessant effort de l'*esse* en vue de cet *esse* même, exercice quasi tautologique du *conatus* (...).

Mais une conscience dirigée sur le monde et sur les objets, structurée comme intentionnalité, est aussi *indirectement*, et comme de surcroît, conscience d'elle-même : conscience du moi-actif qui se représente monde et objets ainsi que conscience de ses actes mêmes de représentation, conscience de l'activité mentale. Conscience cependant indirecte, immédiate, mais sans visée intentionnelle, implicite et de pur accompagnement. (...)

On est, dès lors, porté – peut-être trop vite – à considérer, en philosophie, ce vécu comme savoir encore non explicité ou comme représentation encore confuse que la réflexion amènera à la pleine lumière ³⁸.

³⁶ BOURDIEU, *Raisons pratiques, op. cit.*, pp. 156–157.

³⁷ Cf. Emmanuel LEVINAS, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », in *Entre nous, op. cit.*, pp. 17–18.

³⁸ Emmanuel LEVINAS, « La conscience non intentionnelle », in *Entre nous, op. cit.*, pp. 145–146.

Jusque-là, le jugement que porte Lévinas sur la vision husserlienne de la conscience est très semblable à celui de Bourdieu : la réflexivité totalement souveraine prétend pouvoir dissiper les voiles qui drapent la pratique dans de l'implicite. Cependant, dans les lignes juste après celles-ci, Lévinas s'écarte juste après de la critique bourdieusienne :

La critique traditionnellement exercée à l'endroit de l'introspection a toujours soupçonné une modification que subirait la conscience dite spontanée sous l'œil scrutateur et thématissant et objectivant et indiscret de la réflexion, et comme une violation et une méconnaissance de quelque secret. *Critique toujours réfutée, critique toujours renaissante.*

Que se passe-t-il dans cette conscience non-réflexive que l'on prend seulement pour pré-réflexive et qui, implicite, accompagne la conscience intentionnelle visant dans la réflexion, intentionnellement, le soi-même, comme si le moi-pensant apparaissait au monde et y appartenait ? Que se passe-t-il dans cette dissimulation originelle, dans cette façon d'inexprimable, dans ce se-ramasser-sur-soi de *l'inexplicite* ? *Que peut signifier, en quelque façon positivement, cette prétendue confusion, cette implication ?*³⁹

Il y a donc lieu, pour Lévinas, de dépasser l'affirmation bourdieusienne de l'implicite et sa critique de la toute-puissance de la pensée réflexive en investiguant le contenu "positif" de cet implicite. Bourdieu, nous l'avons vu, défend à cet égard l'idée d'une "objectivation du sujet de l'objectivation" à travers l'analyse sociologique (enquêtes, ethnographie, histoire, etc.). Lévinas, de son côté, suggère plutôt de rester dans la phénoménologie de la conscience mais de la pousser plus loin :

Le "savoir" de la conscience pré-réflexive de soi *sait-il*, à proprement parler ? Conscience confuse, conscience implicite précédant toute intention – ou revenue de toute intention – elle n'est pas acte, mais passivité pure. (...)

Le non-intentionnel est passivité d'emblée, l'accusatif est son premier "cas" en quelque façon. A vrai dire, cette passivité qui n'est le corrélat d'aucune action décrit moins la "mauvaise conscience" du non-intentionnel qu'elle ne se laisse décrire par celle-ci. Mauvaise conscience qui n'est pas la finitude de l'exister signifiée dans l'angoisse. (...) Dans la passivité du non-intentionnel – dans le mode même de la "spontanéité" et avant toute formulation d'idées "métaphysiques" à ce sujet – se met en question la justice même de la position dans l'être qui s'affirme avec la pensée intentionnelle, savoir et emprise du main-tenant : être comme mauvaise conscience ; être en question, mais aussi à la question, avoir à répondre – naissance du langage ; avoir à parler, avoir à dire je, être à la première personne, être moi précisément ; mais, dès lors, dans l'affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit à l'être. (...)

Avoir à répondre de son droit d'être, non pas par référence à l'abstraction de quelque loi anonyme, de quelque entité juridique, mais dans la crainte pour autrui. (...) Crainte pour tout ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle et consciente, peut accomplir de violence et de meurtre⁴⁰.

Nous y voilà donc : l'*habitus* non contextuel que Lévinas a à l'esprit, c'est le lieu *non juridique*, *non "conventionnel"* pourrait-on dire, où le sujet doit répondre de son "je" face à autrui. C'est un *habitus* non contextuel car il est à la fois général (il s'agit de la relation à autrui, et à chaque autre) et indéterminé (aucune appartenance sociale ou culturelle n'est spécifiée) ; et c'est un *habitus* dans la mesure où il forme la subjectivité même, la façonne sans qu'elle puisse s'y opposer – bref, dans la mesure où il la façonne *implicitement*, comme le disent aussi bien Bourdieu que Lévinas. La

³⁹ *Ibid.*, p. 146 (je souligne).

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 147-149.

force de cette idée lévinassienne de “passivité” est qu’elle se dégage à la fois du contextualisme socio–historique que du transcendantalisme.

Les conséquences que tire Lévinas de cette analyse quant à la notion de *liberté* sont fortes. Inversant la séquence phénoménologique idéaliste qui verrait dans l’aperception d’autrui un geste intentionnel libre, Lévinas rend compte de la liberté individuelle comme “mise en marche” par le face-à-face avec autrui :

La face, le visage, est le fait qu’une réalité m’est opposée ; opposée non pas dans ses manifestations, mais dans sa manière d’être, si on peut dire, ontologiquement opposée. C’est ce qui me résiste pas son opposition, et non pas ce qui s’oppose à moi par sa résistance. Je veux dire que cette opposition ne se révèle pas en heurtant ma liberté, c’est une opposition *antérieure à ma liberté et qui la met en marche*⁴¹.

Le moi ne commence pas dans l’auto–affection d’un moi souverain, mais à travers le traumatisme sans commencement, antérieur à toute auto–affectivité, du surgissement d’autrui. (...)

Nous avons décrit, à partir de la situation de la responsabilité qui n’est pas utopique, la notion d’une *liberté finie*. Il existe une compossibilité de la liberté et de l’autre, qui permet de donner un sens à cette notion de liberté finie sans porter atteinte à la liberté dans sa finitude. (...) Dans la “liberté finie”, se dégage une région de liberté que la finitude ou la limitation n’affecte pas dans son vouloir, même si elle l’affecte dans son pouvoir. La liberté finie n’est pas une liberté infinie agissant dans un champ fini et pour cela limitée. Mais elle est liberté d’un moi dont la responsabilité illimitée (non mesurée par la liberté et irréductible à la non–liberté) exige la subjectivité comme ce que rien ni personne ne saurait remplacer et la dénuée comme passivité (...). Elle est finie parce qu’elle est relation avec un autre ; elle reste liberté, parce que cet autre est autrui.

Elle consiste à faire ce que l’on a la vocation de faire, à faire ce que personne d’autre que moi ne peut faire. Ainsi, limitée par autrui, elle reste liberté. Car elle vient d’une hétéronomie qui est inspiration – inspiration qui serait le pneuma même du psychisme⁴².

La description du lien social ainsi proposée par Lévinas se fonde donc sur une *liberté contrainte d’avance* par le face-à-face avec autrui. Si l’on note maintenant – et c’est crucial – que la notion de “visage” et de “face-à-face” chez Lévinas ne se réduit pas à la rencontre physique et momentanée de deux personnes, mais peut servir de métonymie pour désigner “l’Autrui” en tant que potentialité de rencontre de tout “autre”, on voit qu’on s’approche quelque peu de l’idée maussienne d’un mouvement du don qui serait « apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé »⁴³, à ceci près que l’on abandonne à la fois l’insistance sur l’ “apparence” – puisque la liberté finie lévinassienne est une liberté authentique – et la référence à l’ “intérêt” – puisque tout l’objectif de Lévinas est de mettre en évidence la sortie de l’inter–esse–ment qui s’opère par le traumatisme de la responsabilité. En effet, nous venons de le voir, pour Lévinas, le “commandement” qui vient au moi à partir du visage d’autrui n’est pas une contrainte mais plutôt *la forme que prend la liberté quand elle est appelée à agir* ; or, c’est la même structure que Karsenti relève chez Mauss dans son débat avec le déterminisme social durkheimien :

C’est principalement le critère de la contrainte et son absolue fiabilité qui se trouvent ici complètement remis en question. L’*Essai sur le don* inaugure en effet l’exigence de tenir ensemble, sans jamais sacrifier l’un

⁴¹ Emmanuel LEVINAS, *Liberté et commandement*, réédition, Montpellier : Fata Morgana, 1994, p. 49 (je souligne).

⁴² Emmanuel LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Grasset, 1993, pp. 205–206 (je souligne dans le dernier paragraphe).

⁴³ MAUSS, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 147 (déjà cité *supra*).

à l'autre, la dimension obligatoire du fait envisagé et l'aspect volontaire sous lequel il se donne. L'enjeu du texte, de ce point de vue, est le suivant : il s'agit de dépasser la thématique de la contrainte, de rompre sa fonction explicative exclusive, pour accéder à une problématique de la *détermination qui agit précisément comme liberté*⁴⁴.

Si l'option de Bourdieu — qui consistait à voir justement l'*habitus* inconscient comme le siège par excellence de cette conjonction de l'obligation et de la liberté — m'a semblé moins bien adaptée que l'option de Lévinas à la question de la "transmutation" posée par Mauss, c'est parce que Lévinas est capable d'une chose qui est impossible à Bourdieu : penser la libre générosité non pas comme *socialement* déterminée au sein d'habitudes historiquement acquises, mais — tout au contraire — comme déterminée pour ainsi dire *ontologiquement* (en un sens non heideggerien) par la structure même de la subjectivité. Il est vrai que tant chez Bourdieu que chez Lévinas, la liberté ne saurait plus être appréhendée en termes de conscience transcendante ; mais Lévinas est capable de montrer comment cette non-transcendentalité s'enracine dans un "roc humain", justement, dans un "fondement" non contextuel⁴⁵. Penser de manière maussienne mieux que Mauss, c'est donc selon moi chercher le "roc" maussien du don ailleurs que dans les diverses variations sur l'*habitus* social et sur les modes d'agir historiquement acquis que peut permettre la pensée de Bourdieu.

De la même façon que Mauss cherche cette fameuse "transmutation" du don agonistique en générosité, Lévinas est en quête d'une *conversion* intérieure du sujet. Ni l'un ni l'autre ne sont donc platement utopiques au sens où ils verraient leurs appels éthiques comme des *descriptions* ; un contexte social approprié est bien entendu nécessaire à l'effectivité de l'appel éthique lévinassien — en ce sens, Lévinas ne *nie* pas la pertinence de l'analyse bourdieusienne. Cependant, cet contexte social-là ne pourra jamais se limiter à une sorte d'héritage inconscient et implicite comme chez Bourdieu ; l'*habitus* lévinassien doit nécessairement être réactualisé dans chaque subjectivité à partir de la passivité qui s'y trouve logée "d'un bout à l'autre de l'évolution humaine", comme dirait Mauss. C'est au sens où la subjectivité est d'avance affectée par un commandement qui définit sa liberté que le passage de l'*habitus* contextuel bourdieusien à l'*habitus* non contextuel lévinassien peut nous permettre de réinsuffler de la vie (mise bien à mal par les réflexions de Mauss lui-même sur le don agonistique) à l'appel éthique maussien : « Qu'on adopte donc comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours : sortir de soi, donner, *librement et obligatoirement* »⁴⁶. Le passage de Bourdieu à Lévinas se fait par

⁴⁴ KARSENTI, *Marcel Mauss, op. cit.*, p. 23.

⁴⁵ En ce sens, je pense avoir, dans ARNSPERGER, « Gratuité, don et optimisation individuelle », *loc. cit.*, utilisé quelque peu abusivement l'idée de *fondement transcendantal* en parlant de Lévinas (et de Derrida). Ce que j'avais à l'esprit est bien ce que j'exprime ici (et que le débat avec Bourdieu permet de clarifier, me semble-t-il), mais utiliser le terme "transcendantal" pour Lévinas risque de rendre difficilement intelligible son opposition à Husserl. (Pour Derrida, la question me paraît moins facile à trancher, vu ses positions dans la section de « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967, pp. 173–196, où il confronte Husserl et Lévinas en essayant de concilier un transcendentalisme "pacifique" avec l'idée lévinassienne de "violence transcendante".)

⁴⁶ MAUSS, *Essai sur le don, op. cit.*, p. 265 (déjà cité *supra*, je souligne).

l'annulation de l'*espace* entre gratuité et obligation dans la mesure où la subjectivité lévinassienne est fondée sur une obligation sans attente de réciprocité. Mais il y a, bien entendu, un prix à payer pour cette possibilité d'enfin penser la "transmutation" voulue par Mauss : l'idée de "mensonge social", qui se trouve en toutes lettres chez Mauss lui-même et que Bourdieu reprend à son compte pour penser la "double vérité" du don, devient caduque. "Sortir de soi, donner" – voilà qui ne me semble possible, en fin de compte, que sur base d'un *dés-intéressement* pensé comme tel, et non sur base d'un simulacre bourdieusien qui dissimulerait un intéressement collectif intériorisé. Chez Bourdieu (et chez le Mauss du don agonistique), c'est la socialité, en tant que force occulte de contrainte, qui induit une gratuité *in fine* faussement désintéressée ; chez Lévinas, au contraire, c'est la liberté-comme-gratuité-envers-autrui qui induit la socialité. En d'autres termes, le désintéressement lévinassien n'a pas pour visée la sauvegarde du lien social ; dans la mesure où ce désintéressement *définit primairement* la subjectivité dérangée par autrui, il *définit corrélativement* un lien social, mais sans jamais lui être réductible. Et en ce sens, certes, Lévinas et toute la tradition philosophique dont il est héritier s'inscrit en porte-à-faux par rapport à la sociologie vue comme pure science de la "reproduction des liens sociaux". Et pourtant, c'est à *partir de la sociologie* et de son appréhension de la "double vérité" du don que j'ai pu arriver jusqu'à Lévinas et montrer comment son *habitus* non contextuel permet de penser la "transmutation" maussienne mieux que Mauss lui-même.

Pour mieux comprendre encore la portée de la pensée lévinassienne du don, il vaut la peine de se demander quelle connexion établir entre les analyses menées jusqu'ici et celles, encore nettement plus philosophiques, proposées récemment par Jean-Luc Marion ⁴⁷. Pour arriver à livrer l'essence du phénomène de don, Marion opère une "triple mise entre parenthèses" du donataire, du donateur et du don lui-même : tant que le don n'est pas décrit de cette manière, nous dit Marion, il ne peut être appréhendé *in fine* que comme un épiphénomène de l'échange, du cercle du donnant-donnant. Par rapport à cette opération radicale d'*épokhè*, mes analyses ici ne restent-elles pas excessivement "sociologiques" au sens où elles présupposent finalement, même avec Lévinas, une sorte d'*habitus* au sein duquel le don serait appréhendé ⁴⁸ ? Il me semble que la différence entre Lévinas et Marion ici (différence qui, du coup, rejaillit sur Mauss et son appel éthique à la générosité) repose dans le fait que chez Lévinas, la description du don a pour "roc" ou pour socle indépassable la relation interhumaine *incarnée*, l'irruption du visage d'autrui au cœur de la conscience du moi. Il y a bien, chez lui, une mise entre parenthèses de toutes les déterminations sociales, culturelles, etc., mais non pas (sous peine de perdre toute possibilité de décrire le don comme geste *éthique* chaque fois nouveau dans chaque face-à-face) une *epochè* du

⁴⁷ Jean-Luc MARION, *Étant donné*, Paris : Presses Universitaires de France, 1997.

⁴⁸ A cet égard, on notera avec quelque amusement que, si dans la perspective de Bourdieu ou de Lévinas, la critique que fait Derrida du don comme échange (in DERRIDA, *Donner le temps*, *op. cit.*) apparaît comme excessive parce que trop désireuse d'évacuer le donataire et le donateur (et ici je suis d'accord avec CAILLE, *Don, intérêt et désintéressement*, *op. cit.*, mais pour des raisons différentes que j'explique dans ARNSPERGER, « Gratuité, don et optimisation individuelle », *loc. cit.*), cette même critique est encore trop influencée par l'idée d'échange aux yeux de Marion (cf. *Étant donné*, *op. cit.*, pp. 108–114) ...

donateur et du donataire. Chez Marion, au contraire, on lit que cette mise à l'écart du donataire est centrale dans la description du don comme don :

Le don ne tolère pas, il requiert la mise entre parenthèses du donataire ; il disparaîtrait purement et simplement si le donataire demeurerait toujours visible, accessible, présent. En effet, si le donataire *précédait le don* — en attente de la recevoir, ou même en le réclamant — et s'il subsistait après lui — se l'appropriant et en jouissant, le don subirait une (...) disqualification ⁴⁹.

Certes, l'objectif de Marion est différent du nôtre : il cherche à accomplir une tâche proprement phénoménologique, c'est-à-dire saisir le don en tant qu'acte pur, saisir ses déterminations à travers des "réductions" toujours plus exigeantes. Il n'empêche qu'un tel verdict, couplé avec une affirmation semblable du côté du donateur, entre en plate contradiction avec l'insistance de Mauss sur la nécessité de "sortir de soi" en donnant et, surtout, avec l'exigence lévinassienne qui fait effectivement *précéder* le don par le donataire. Mettre ce dernier entre parenthèses, c'est s'interdire toute pensée sociale et en venir, comme Marion, à des considérations phénoménologiques qui, à juste titre, le mènent finalement à discuter des "phénomènes saturés" telles les expériences religieuses et mystiques. Il n'y a là rien de critiquable en soi ; cependant, pour la question qui nous occupe ici, aller aussi loin dans la "mise entre parenthèses" ne permettrait plus de penser la "transmutation" maussienne. Or, tel était notre objectif principal.

Qu'apporte donc finalement le recours à Lévinas ? Il apporte avant tout, je l'ai déjà indiqué, un *renversement* de la description du social : le lien social est en quelque sorte "précédé" et "inauguré" par un traumatisme de la subjectivité individuelle. Est-ce là une bonne base pour penser le don ? Si l'on persiste à lire Mauss comme l'apôtre du don purement agonistique (ce qu'il se dit lui-même être à certains endroits de *l'Essai*), il ne semble pas ; en effet, dans ce cas, l'éthique lévinassienne paraît totalement utopique et même contre-productive, puisqu'elle expose le sujet à la violence des dons d'autrui, à l'endettement quasi infini, sans qu'il puisse prétendre "rétorquer". Cependant, pour le répéter une dernière fois, tel ne me semble pas être le fin mot sur l'appel éthique de Mauss : "sortir de soi, donner" signifie bien plus que donner pour affirmer une supériorité sur autrui — et Mauss lui-même en a l'intuition à maints endroits. La socialité qui se dégage alors des analyses lévinassiennes est radicalement différente de celle mise en évidence par Mauss dans les structures sociales archaïques : plutôt que de renouer avec le désir d' "avoir des hommes liges" ou de "commander à autrui", il nous faut renouer avec ce que Lévinas appelle un "passé immémorial" mais qui n'est oublié que parce que la structure même de la subjectivité humaine pousse à cet oubli. Le citoyen maussien serait alors moins proche du praticien du *kula ring* que, peut-être, du *bodhisattva* bouddhique, mû dans tous ses actes par la compassion pour autrui ⁵⁰.

⁴⁹ MARION, *Étant donné*, op. cit., p. 124 (je souligne).

⁵⁰ Et en ce sens-là, il est peut-être vrai que Lévinas prône ce que Gillian ROSE, dans son ouvrage *Mourning Becomes the Law*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995, appelle ironiquement « Buddhist Judaism ».

Subvertir ainsi la pensée ethnologique et sociologique du don dans une perspective lévinassienne revient *in fine* à rejeter *au nom de l'appel éthique de Mauss lui-même* l'idée du don comme « fait social total »⁵¹ : tant que la pratique du don est prise dans un *habitus* social caractérisé par une emprise de la totalité sociale sur l'individu, cette pratique ne peut finalement être qu'agonistique – ne serait-ce que d'une manière détournée, visant à “nourrir le rapport social”. Comme le dit bien Karsenti,

Il est clair (...) que la totalité sociale est en définitive le seul bénéficiaire de l'échange généralisé qui s'instaure sur le mode somptuaire des présents indéfiniment offerts et rendus. (...) Dans et par le don, c'est donc la société elle-même, considérée dans sa globalité, qui *se dépense*, au simple sens où elle vit, se recompose et se ressource selon le rythme particulier qui est le sien⁵².

Dans cette vision, toute la théorie de Mauss concourrait non pas à une éthique de la générosité, mais à une observation de la société comme un étant surplombant qui “avale” les singularités humaines dans son désir de perdurer dans l'être. Et on peut s'en accommoder, comme Bourdieu et d'autres, en voyant tout rapport social finalement comme un antagonisme au moins symbolique et créateur de stabilité sociale ; mais alors, on s'arrête au seuil de l'appel éthique maussien à une “transmutation” du don. Pour aller au-delà, il est nécessaire de trouver chez Lévinas le fondement d'une générosité *hors-totalité sociale*. Tout son effort consiste justement à élaborer les fondements d'une éthique du don dans laquelle les relations intersubjectives ne soient pas soumises à l'être, à la totalité et à la réciprocité aveugle. Le lien social n'a, en effet, aucune valeur en soi dans cette perspective ; il n'existe que pour autant qu'il offre l'espace où la générosité *dés-intéressée*, et issue du traumatisme premier de la subjectivité de chaque être humain, puisse se déployer.

Seule une telle vision de la socialité pourra, à mon sens, faire justice au prophétisme de Mauss. Tel est en tout cas l'enjeu que je désirais mettre en avant ici.

⁵¹ MAUSS, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 151.

⁵² KARSENTI, *Marcel Mauss*, *op. cit.*, p. 47.