

MAUSS ET L'ÉTHIQUE DU DON : LES ENJEUX D'UN ALTRUISME METHODOLOGIQUE

Christian Arnsperger
FNRS & Chaire Hoover

1. La faillite de l'économie contemporaine comme discipline éthique

Pour qui contemple lucidement l'état de la théorie économique contemporaine, le *biais atomiste et monadique* de la représentation du social que propose cette théorie est on ne peut plus manifeste. Amartya Sen a remarqué fort justement, dans son célèbre essai sur l'éthique et l'économie¹, que les théoriciens contemporains de l'économie avaient opéré une disjonction dommageable entre deux missions : d'un côté la mission d'offrir des outils pour l'«ingénierie sociale», de l'autre celle de servir de science morale dans un monde profondément marqué par les relations de production et d'échange. Nous voyons bien aujourd'hui que la première de ces deux missions a été clairement privilégiée sur la seconde, avec une conséquence notable : l'économie devenue néoclassique est devenue une branche de la logique formelle, visant à répondre à une question conceptuelle bien précise. Cette question est celle de la *mise en ordre* des effets de l'interaction de multiples *atomes* dotés à la fois d'autonomie et d'une tendance immanente à l'«harmonie préétablie»². La multiplication des théories axiomatiques, tant positives (théorie de l'équilibre walrasien et non walrasien, théorie des jeux) que normatives (théorie du choix social, théorie des environnements économiques) s'explique par le caractère purement logique de la question initiale de *l'ordre atomisé*. Que la théorie économique, comme l'indique Sen, ait perdu dans la foulée son caractère de science morale n'est guère surprenant.

Cependant, une telle critique reste vague, comme en témoigne l'indignation qu'elle soulève chez maints économistes néo-classiques bien intentionnés : « Comment osez-vous dire que nous ne nous préoccupons pas de morale ? L'ordre social, la coordination des décisions individuelles dans le respect de l'autonomie des personnes, n'est-ce pas une question morale ? » Certains auteurs³ pensent que la réponse se trouve dans un retour aux sources smithiennes, voire physiocratiques. L'économie, selon eux, aurait toujours été une science morale, ou en tout cas

¹ Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell, 1987.

² Je me permets de renvoyer le lecteur à mon article «*Homo Œconomicus*, Social Order and the Ethics of Otherness», *Ethical Perspectives*, vol. 6 (1999), p. 139–149, dans la première partie duquel je retrace la filiation évidente entre la théorie économique néo-classique et la monadologie de Leibniz. (J'y pousse plus loin les idées esquissées par Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 141–146, mais dans un sens assez différent de ce qu'a proposé Jean-Pierre Dupuy dans *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.)

³ Voir en particulier Catherine Larrère, *La naissance de l'économie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

l'aurait été à ses origines. C'est certes vrai, mais le problème actuel des sciences sociales est de savoir si les questions morales que se poserait l'économie ainsi « ravivée » ou « ressuscitée » sont *les bonnes questions morales*. Il est vrai (et Sen le dit également) qu'Adam Smith concevait la théorie économique comme intrinsèquement liée à une philosophie morale — *mais était-ce une philosophie morale acceptable ?*

Il me semble que la théorie économique actuelle doit être remise en question précisément parce qu'elle est et reste héritière de la question logique de l'ordre atomisé. En effet — et ce sera mon pont d'ancrage principal pour l'analyse qui va suivre — cette théorie économique fait fond sur une absence totale d'épaisseur subjective des « individus ». Le sujet optimisateur de l'économie est creux non pas tant parce qu'il est optimisateur⁴, mais parce qu'il est vu essentiellement comme une *monade optimisatrice*. En d'autres termes, son épaisseur subjective est réduite à un ensemble de dispositions perceptives, appétitives et acquisitives qui caractérisent les atomes dans la monadologie empiriste⁵. Or, je pense que l'éthique économique se doit avant tout d'être une discipline à la fois *critique* et *anthropocentrée*. Elle doit formuler des analyses des mécanismes sociaux sur la base d'une *conception de ce qu'est un « monde » pour des êtres humains partageant ce « monde »*, et ces analyses doivent être critiques dans l'exacte mesure où les mécanismes sociaux réellement mis en place et/ou théoriquement décrits par diverses disciplines vont à l'encontre de cette conception du monde partagé entre êtres humains. C'est dans ce cadre général que s'insère l'intérêt que peut avoir l'économiste éthicien pour l'approche maussienne du don.

2. La logique du don et l'éthique

Dans une étude précédente⁶, j'ai eu l'occasion d'exprimer une certaine perplexité par rapport à la portée éthique de l'« approche du don » issue de l'*Essai* de Marcel Mauss⁷ et perpétuée, avec maintes nuances et remaniements, par les nombreux membres du MAUSS. Je défendais la position suivante : l'injonction morale de Mauss dans la dernière partie de son *Essai*, où il nous appelle à « sortir de nous-mêmes » et à tenter de remplacer des relations marchandes par des rapports de « générosité », ou en tout cas à humaniser ces relations marchandes en découvrant la

⁴ Je m'en suis expliqué en détail dans la première partie de mon article « Action, responsabilité, justice : Les limites de la notion économique d'altruisme », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 96, 1998, p. 484–516, ainsi que dans « Gratuité, don et optimisation individuelle : Levinas, Derrida et l'approche économique », *Transdisciplines*, 1997–3, p. 43–74.

⁵ Je ne peux malheureusement pas m'étendre en détail sur ces caractéristiques. Le lecteur motivé tirera grand profit de la lecture des chapitres I et II de la Deuxième partie du livre d'Alain Renaut précédemment cité.

⁶ « Gift-Giving Practice and Non-Contextual *Habitus* : How (not) to be Fooled by Mauss », in A. VANDEVELDE (éd.), *Gifts and Interests*, Leuven, Peeters, 2000, p. 71–92.

⁷ Marcel MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France, réédition 1950, p. 143–279. Dorénavant, je signalerai les références à cet ouvrage par le numéro de page dans cette édition, précédé de l'acronyme « ED ».

logique du don qui leur reste éternellement sous-jacente, est le cœur de ce que je considère comme l'éthique économique ; mais pour poursuivre cet appel de Mauss lui-même, il est éminemment nécessaire de s'éloigner de l'explication du don et du contre-don que Mauss propose. En d'autres termes, que dans une visée « éthique » l'échange marchand doive être sous-tendu, voire remplacé, par une autre logique, cela me semble certain ; en revanche, que cette mutation, ou cette ré-instauration, doive passer par la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre que les sociologues maussiens mettent au cœur de leur description du lien social — voilà qui me semble nettement plus sujet à caution, au nom même de l'éthique. C'est cette position que je voudrais reformuler et approfondir dans ces pages.

Dissipons d'emblée un malentendu endémique. Parler d'éthique, dans des milieux à dominante sociologique, apparaît toujours comme quelque peu douteux, comme si l'on tentait de ré-instiller des idées « religieuses » ou « dogmatiques » — en tout cas « moralisatrices » — dans un discours éclairé qui a voulu rompre avec de telles catégories. Il est bien possible que certains aient, en faisant de l'éthique, cette visée. Elle n'est cependant pas la mienne. Je ne récuse nullement la métaphysique, ni la réflexion sur le « fondement », mais j'entends les insérer au sein d'une perspective que je veux éminemment *critique* : comme je l'ai déjà indiqué plus haut, l'éthique dans les sciences sociales doit avoir pour visée une critique des règles et des pratiques socio-économiques, orientée par une *normativité anthropologique*⁸. Cela signifie que le but de l'éthique est de se référer à des conceptions constructives de l'être humain pour en déduire, d'une part, des critiques quant aux dimensions déshumanisantes de certaines pratiques économiques et sociales et, d'autre part, des propositions alternatives mieux à même de rendre compte de « ce qu'est l'humain » et de « ce qu'est un monde pour l'humain ».

Certes, cela ne satisfera que très moyennement le sociologue entraîné à un scepticisme radical envers les énoncés normatifs et les « jugements de valeur ». Parler de ce qu'est l'humain, n'est-ce pas déjà préjuger d'une certaine ontologie, d'une certaine série d'attributs « constitutifs » de l'humain — bref, n'est-ce pas commettre le péché contre l'esprit des Lumières si cher aux sciences sociales ? Que l'on me permette, en guise de réponse, de souligner au contraire, à cet égard, le génie de Mauss : je pense sincèrement que l'immense succès de son *Essai sur le don* fut — et reste — dû à la forte teneur éthique de son message, et à la manière talentueuse avec laquelle il use (à mon sens, de façon illégitime, comme je m'en suis expliqué⁹) de données de l'observation ethnologique pour promouvoir des convictions sociales et politiques fortement teintées par une éthique de la libéralité, voire de l'altérité. Or, cette éthique présuppose *nécessairement* une conception de l'être humain non seulement comme un être social, mais plus spécifiquement comme un être s'humanisant par la « sortie de soi » et la « générosité », sur le sol de ce « roc humain » (ED, 148) qu'est la structure triadique donner-recevoir-rendre. Il n'est

⁸ J'entends ici « anthropologique » au sens de l'anthropologie *philosophique*, et non de l'anthropologie culturelle et de l'ethnologie.

⁹ Cf. «The Practice of Gift-Giving ... », *loc. cit.*

donc pas bien difficile de déceler chez Mauss un langage essentialiste — ce qui, à mes yeux, n'est nullement une critique, mais au contraire un compliment dans le sens où la saisie par Mauss de ce qu'est l'homme et de ce que sont ses « besoins profonds » semble avoir touché profond, si l'on en juge par le succès quelque peu disproportionné d'un essai somme toute assez rébarbatif.

En ce sens, Mauss est le paradigme même de l'éthique comme critique telle que je la conçois : sur fond d'une conception de l'être humain, il propose une critique assez radicale des relations économiques telles qu'elles ont évolué dans les économies de marché contemporaines. Mon point de désaccord avec l'approche maussienne se situe précisément dans la conception sous-jacente de l'être humain et de ses liens avec le « tout social ». Pour le dire d'emblée : je ne souscris aucunement — non par idéologie, mais parce que je crois qu'elle est *anthropologiquement dommageable, donc éthiquement critiquable* — à l'idée selon quoi on pourrait et devrait « nourrir le lien social »¹⁰ par la circulation d'objets symboliques chargés peu ou prou d'une sorte de *hau* ou de force unificatrice « magique ». En ce sens-là, quoique Mauss soit une inspiration indiscutable pour tout éthicien de l'économie, son angle d'approche doit en fin de compte être récusé — comme je tenterai de le monter, *au nom même* de sa propre visée éthique.

3. La « sortie de soi » et la question de la pertinence anthropologique

Il me semble que la phrase de Mauss qui, à très juste titre, a fait de *l'Essai sur le don* l'une des œuvres les plus inspirantes de la sociologie contemporaine est celle-ci : « 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 tromper » (ED, 265). On y trouve l'idée cruciale selon quoi l'essence de l'humain serait dans une sorte de dés-essentialisation : consentir librement à l'obligation d'obéir au « commandement » d'une extériorité. En cela, Mauss se fait la caisse de résonance de très nombreuses approches en éthique (et, plus largement, d'approches de la spiritualité humaine) qui placent au centre même de la subjectivité « saine » le thème de la *déhiscence*, de la sortie de soi à partir de soi, de la subversion de l'ego dans un mouvement où il se déprend de lui-même en allant « se donner au-dehors ». Il ne fait nul doute, par conséquent, que Mauss a saisi, avec son idée de *liberté obligatoire* ou d'*obligation librement consentie*, un trait crucial de l'être-éthique, un fondement de l'éthique pour ainsi dire. Je souscris entièrement à cet appel à la « sortie de soi » et, comme je l'ai dit, l'incapacité de la théorie économique standard à proposer une compréhension de la subjectivité individuelle des agents qui fasse droit à cette déhiscence scelle son échec en tant que discipline éthique.

¹⁰ Je me réfère ici à la définition proposée par Alain CAILLE dans son ouvrage *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte, 1994 : « Est qualifiable de don toute prestation effectuée, sans attente de retour déterminé, *en vue de nourrir le lien social* » (p. 270, mes italiques).

Tentons cependant de préciser la portée de l'appel éthique dans lequel Mauss s'inscrit avec tant d'autres. On connaît, en théorie politique, divers « moments » qui inscrivent des ruptures dans le processus de délibération collective et de coexistence sociale. Une société fondée sur la coexistence d'intérêts bien compris peut déraper vers un « moment hobbesien » où la rareté ou la peur provoque soudain une dislocation des structures collectives et fait retomber le corps social dans la logique de la guerre de tous contre tous. Au sein d'une société peu ou prou démocratique, l'affrontement politique de diverses visions de l'homme et du monde peut provoquer un « moment machiavélien » où le débat collectif cède la pas à la pure décision, impossible à fonder mais nécessaire pragmatiquement, et jouant sur la rivalité des factions ennemies. Dans ces deux cas, le tout social fait l'expérience d'une rupture désagrégeante, qui de surcroît était déjà latente tout au long des processus de coexistence et de coordination qu'elle a désagrégés. Mauss, de son côté, semble proposer sa logique triadique du don et du contre-don comme un ferment de *recomposition sociale*, que l'on pourrait appeler un « moment maussien » : les membres de la société *re-saisiraient* la logique du don dissimulée dans leurs pratiques économiques marchandes et atomisantes et re-trouveraient, dans « les thèmes du don, de la liberté et de l'obligation dans le don, celui de la libéralité et de l'intérêt qu'on a à donner (...) un motif dominant trop longtemps oublié » (ED, 262). Comme l'idée heideggérienne de la redécouverte de la question de l'Être au sein même de l'« oubli de l'Être », le moment maussien consisterait en une redécouverte collective de ce qui fait la vérité cachée de pratiques économiques qui semblent la nier : « 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 mêlées. (...) Nous n'avons pas qu'une morale de marchands » (ED, 258).

Cette méthode consistant à rechercher dans les pratiques économiques et sociales le « germe moral » qui s'y trouve dissimulé et qui, à certains moments, est occulté par des perversions de ces pratiques me semble très féconde. Elle évite à la fois les assèchements de l'empirisme pour lequel tout n'est que faits bruts et non interprétables — elle ouvre donc une dimension proprement *herméneutique* au sein de l'éthique — et les envolées lyriques de l'angélisme éthique qui voudrait rejeter ou dépasser des pratiques existantes sans en avoir d'abord interrogé le bien-fondé. Maurice Bellet a récemment proposé une démarche méthodologique somme toute assez proche de celle de Mauss, quoique plus explicite : afin d'appréhender correctement un phénomène social ou une pratique économique — appelons-la x — il est nécessaire de s'approcher du processus sous-jacent — appelons-le P — dont x est la manifestation, et libérer ce processus P de la contrainte que x elle-même lui impose ¹¹. Le cas qui nous intéresse en lien avec Mauss est celui où x est la pratique de l'échange marchand et P le processus social du don comme sortie de soi. Selon Bellet, la séquence adéquate des interrogations qui doit nous permettre d'éviter les deux écueils de l'empirisme et de l'angélisme est la suivante :

¹¹ Maurice BELLET, *Le sauvage indigné : La structure temporelle de l'action collective*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 92 et passim.

Qu'est-ce que veut la liberté de l'échange ? *La vérité des relations*. Elle joue véritablement sur tout ce qui fait l'être humain. (...) Dans un temps premier, l'axiome de l'échange ramène à l'échange les rapports humains ; c'est-à-dire y introduit une égalité fondamentale — que sera censé y signifier le rôle de l'argent : tant vaut tant. C'est l'effondrement des relations installées de domination. (...) Il y a une solidarité du marché ; (...) Les acteurs du marché sont liés entre eux et par un lien en principe bénéfique à chacun. Bien entendu, la réalité désavoue quelque peu une si belle perspective. Mais cela suffit-il à supprimer la puissance et le bien-fondé de l'axiome ? (...) ce que veut l'échange, comme égalité, solidarité, réciprocité opère une subversion interne du marché. (...) *l'échange proprement humain* opère ici une double déplacement. D'abord, ce qui en lui est l'essentiel échappe au quantifiable. (...) Il y a ainsi une critique radicale du marché par la loi humaine de l'échange qu'il prétend servir et qu'il oublie. (...) *Mais la logique profonde de l'échange inter-humain* passe encore par-delà. Puisqu'il n'y a pas d'équivalence-en-retour, quand je donne, je donne. Je ne puis réclamer le prix de ce que je donne — et de quelque façon que ce soit. (...) Est-ce là une vérité banale ? Peut-être en discours ; dans l'action, certes pas : on en est toujours loin, tant est forte notre tendance à l'accaparement. (...) Et l'on notera encore et surtout qu'il ne s'agit pas d'opposer au règne brutal du commerce et de l'argent les exigences de l'éthique. Il s'agit d'un processus interne à ce qui est l'âme du commerce, le marché ! (...) Et ce qui paraît au prétendu réalisme la réalité même est au comble de la fiction. *Le don n'est pas l'opposé du marché. C'est sa vérité cachée.*¹²

Libérer le processus du don des contraintes que lui impose la logique marchande, c'est donc revenir à ce qui fait le cœur même de cette logique marchande malgré elle : le désir humain de relations « vraies », de solidarité, d'égalité, etc. Comment ne pas voir la parenté directe de ce qui dit ici Bellet avec ce qu'on peut lire chez Mauss : « (...) ce sont les individus dont l'Etat et ses sous-groupes veulent prendre soin. La société veut retrouver la cellule sociale. Elle recherche, elle entoure l'individu, dans un curieux état d'esprit, où se mélangent le sentiment des droits qu'il a et d'autres sentiments plus purs : de charité, de "service social", de solidarité » (ED, 262). Aucune approche en termes d'atomes et d'harmonie préétablie ne saurait, bien évidemment, rendre compte d'une telle approche de l'échange marchand ; ce qui en ressort, c'est que la sortie de soi possède une pertinence anthropologique radicale et incontournable, et que les pratiques économiques fondées sur la réciprocité du *do ut des* ne sont légitimes socialement que si elles émulent *sans trop s'en éloigner et sans en saper les bases anthropologiques* la recherche de relations vraies, solidaires, charitables, etc.

Jusqu'ici, je ne saurais quelle critique adresser à l'approche maussienne. La mise en évidence d'un « moment maussien » de l'interaction sociale ne me semble pas le moins du monde critiquable — au contraire. Cependant, la profonde pertinence anthropologique de la sortie de soi nous oblige à poser la question qu'à mon sens Mauss élude par un excès de sociologisme : quelle est la *base anthropologique et phénoménologique* de la déhiscence maussienne ? Suffit-il, comme le font les successeurs de Mauss dans leur effort de concevoir le rôle que pourrait jouer la logique du don dans l'avènement d'une société meilleure, s'en remettre à l'idée d'un *habitus* bourdieusien, d'un « monde de la vie » où cette logique aurait une sorte d'ancrage vécu ? La différence cruciale entre Mauss et Bellet, au-delà de leur convergence manifeste quant au fond, repose dans une remarque faite par le sociologue comme en passant : « La société veut retrouver la cellule

¹² *Ibid.*, p. 89-92. C'est moi qui souligne.

sociale » (ED, 262). Doit-on faire comme si « la société » avait en elle-même les ressources collectives pour « retrouver » ainsi ce qui est perdu ?

C'est ici, je crois, que se situe le point de désaccord central que j'ai avec le MAUSS. En effet, à confondre un peu trop rapidement l'individualisme méthodologique et l'atomisme (entre autres néo-classique), on risque de faire reposer la pertinence anthropologique de la sortie de soi sur « l'idée que les structures sociales ont un pouvoir de détermination assez fort sur l'individu pour que celui-ci puisse être considéré comme le simple jouet de ces structures »¹³. Si je cite ainsi Boudon, ce n'est pas que je croie réellement que l'approche maussienne soit pleinement de l'ordre du holisme ; mais elle en a des relents, et il y a lieu de clarifier leur légitimité. Que l'individualisme méthodologique soit radicalement distinct de l'atomisme, c'est l'approche même de Mauss qui le montre : si je vois tel objet changer de main, ou telle parole rituelle proférée à tel moment, une approche méthodologiquement individualiste dit seulement que ce phénomène a eu lieu parce que l'individu *A* a décidé de donner cet objet à l'individu *B* — ce qui, par définition, signifie qu'il y a perçu un « intérêt », fort probablement très éloigné de l'égoïsme ou de la soif de richesse (ce qui serait un individualisme non seulement méthodologique mais de surcroît normatif : est bon ce qui plaît à ton ego), et dû probablement à l'*intériorisation de la contrainte normative*. Ceci n'a absolument rien à voir avec ce qui aurait lieu au sein d'une collection d'atomes : là, soit aucun atome n'est capable de se mouvoir dans la direction des autres et d'opérer l'échange, soit il le fait, mais c'est nécessairement sous la commande d'un principe englobant qui lui est *totalemment extérieur*. En d'autres termes, si une personne « sort d'elle-même » pour accomplir un acte de générosité ou de donation gratuite, il y a trois interprétations possibles :

1. soit elle le fait parce que son ego y voit un intérêt immédiat ou différé (c'est le raisonnement instrumental inhérent à l'individualisme *normatif*) ;
2. soit elle le fait parce qu'elle y voit une valeur même au détriment de son ego (c'est le raisonnement éthique compatible avec un individualisme *méthodologique*) ;
3. soit enfin elle le fait parce que ce geste lui est mécaniquement dicté par un influx venu d'un principe organisateur dont elle est l'instrument (c'est le raisonnement atomiste qui rejoint le schéma holiste dénoncé par Boudon).

J'ai expliqué plus haut pourquoi la lecture en termes du point 1 me semblait inacceptable. Dès lors, puisque nous sommes convaincus que la pratique du don est une catégorie cruciale de l'éthique comme sortie de soi que Mauss lui-même appelle de ses vœux, nous ne pouvons éviter de nous demander comment combiner les points 2 et 3 de la manière qui soit la plus pertinente en termes anthropologiques. *La pertinence anthropologique du don oblige à se prononcer sur le contenu de la subjectivité qui accomplit le don.*

¹³ Raymond BOUDON, *La logique du social*, Paris, Hachette, 1979, p. 9.

4. Ethique et subjectivité : quelle place pour un altruisme méthodologique ?

4.1. La notion de « stratégie » chez Bourdieu ... et chez Mauss

C'est précisément sur *la question des bases subjectives de la sortie de soi* que je m'écarte résolument des perspectives sociologiques habituellement associées aux débats autour de Mauss — tant pour ce qui est de ses avocats que de ses détracteurs. Peut-être suis-je, de ce fait, sujet à ce que Pierre Bourdieu appelle « l'enfermement scolastique des personnes de cabinet, de bibliothèque, de cours et de discours »¹⁴ — mais pas davantage, je pense, que ne le fut Mauss lui-même lorsqu'il extrapola en chambre, et à partir de données empiriques de seconde main, une *interprétation particulière* de l'éthique qui pouvait jaillir de la notion de don/contre-don. En effet, il ne suffit pas dans nos travaux d'« attacher presque à chaque ligne [des] références aux travaux empiriques »¹⁵ pour échapper à la nécessité (dont nous avons vu que, du reste, Mauss lui-même était bien conscient) d'*interpréter* les données, les pratiques observées. La notion sociologique d'*habitus* et l'explication du don qui lui est corrélative, en termes d'une séquence de décisions vécues comme libres mais en réalité inscrites dans un schéma de cohésion sociale qui échappe à la liberté mais, en même temps, se dissimule à elle par un procédé subtil de « *common misconception* »¹⁶ — cette explication apparaît comme une interprétation brillante mais (je vais y venir) à mon sens problématique des données récoltées par Mauss ou observées sur le terrain par Bourdieu. Le problème est d'ailleurs exprimé de manière lumineuse par Bourdieu lui-même :

Point de départ possible d'une réflexion sur la morale : l'existence, universellement attestée, de *stratégies de second degré*, métadiscursives ou métapratiques, par lesquelles les agents visent à reproduire les apparences de la conformité (en acte ou en intention) à une règle universelle lors même que leur pratique est en contradiction avec la règle ou qu'elle n'a pas pour principe l'obéissance pure à la règle. (...) si ces tromperies qui ne trompent personne sont si facilement acceptées par les groupes, c'est qu'elles enferment une déclaration indubitable de *respect pour la règle du groupe*, c'est-à-dire pour le principe formel universel (puisque applicable à tout membre du groupe) qui est *constitutif de l'existence du groupe*.¹⁷

Le débat entre sociologues offre ici des clés pour éclairer ma position à la fois pro-don et anti-sociologique. En effet, pour Alain Caillé, l'approche de Bourdieu

fonctionne comme un réductionnisme "dur" et généralisé. Les sujets sont réduits à certaines dimensions, à l'exclusion, non légitimée et expliquée, des autres. Les champs sont réduits aux stratégies de ces sujets ainsi réduits. Et ce qui disparaît absolument, chose étrange pour qui se proclame de la tradition sociologique, c'est la représentation de la moindre trace de la totalité sociale où viennent pourtant et nécessairement à s'inscrire champs et acteurs. Ou, plutôt, la totalité apparaît, mais sous la forme étrange et réifiée d'un sous-ensemble d'elle-même, sous la forme d'un champ.¹⁸

¹⁴ Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 230.

¹⁷ Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 239. (C'est moi qui souligne.)

¹⁸ CAILLE, Don, intérêt et désintéressement, op. cit., p. 170.

L'objection de Caillé me semble toucher tout à fait juste pour ce qui est de la critique motivationnelle : réduire tout agir à un ensemble de stratégies plus ou moins occultes me paraît excessivement réducteur de la palette des motivations humaines — même si, il faut bien le dire, Mauss lui-même n'y allait pas par quatre chemins en termes de réductionnisme lorsqu'il écrivait que dans chaque prestation de don ou de contre-don, « il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social, et (...), au fond, obligation et intérêt économique » (ED, 147). La *common misconception* qui est censée sous-tendre — et unifier de manière non sue — les multiples éléments des séquences de dons échangés semble bien, chez Mauss lui-même, reposer sur des soucis de positionnement stratégique¹⁹, au moins autant que sur la prétendue « générosité » à quoi il nous appelle en fin d'*Essai*. Les passages de l'*Essai* qui chevauchent les pages 272 et 273, et où Mauss nous présente à l'envi des raisonnements stratégiques, corroborent à mon sens cette impression.

Il faut donc, si l'on critique à raison un certain cynisme chez Bourdieu, en créditer tout autant Mauss lui-même — et donc chercher ailleurs que dans son herméneutique avortée les bases de la « sortie de soi » qui lui tenait tant à cœur, et qui tient profondément à cœur aux défenseurs de Mauss eux-mêmes. Seulement voilà : le problème se complique quand on se demande *au nom de quoi* Mauss s'attache à des raisonnements stratégiques. En effet, il est très clair qu'il ne prône nullement les raisonnements stratégiques tels que les représente la théorie des jeux non coopératifs, et qui consistent dans l'affrontement de deux ou plusieurs intérêts individuels²⁰. Si « nous devons (...) même en tant que nous voulons développer notre propre richesse, rester autre chose que de purs financiers, tout en devenant de meilleurs comptables et de meilleurs gestionnaires » (ED, 272), c'est surtout parce que le « calcul des besoins individuels » (*ibid.*) nuit à l'ordre social : « La poursuite brutale des fins de l'individu est nuisible aux fins et à la paix de l'ensemble, au rythme de son travail et de ses joies et — par l'effet en retour — à l'individu lui-même » (*ibid.*). A la réflexion, une telle phrase est d'une extraordinaire complexité. En effet, outre le fait que le bien commun n'est jamais défini (on sait seulement que ce ne peut être la somme des utilités individuelles, en un sens utilitariste classique), Mauss nous dit la chose suivante : l'attitude stratégique consistant à établir et à perpétuer des ordres sociaux plus ou moins hiérarchiques, et fondés sur la prodigalité des chefs, est une *attitude stratégique collective* intériorisée en chacun, et destinée en fin de compte à servir « l'individu lui-même » en tant que, on doit le

¹⁹ Je rappellerai ce passage plutôt accablant : « 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. Plus tard, le chef confirme son *mana* en redistribuant à ses vassaux, parents, ce qu'il vient de recevoir (...). 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 ? » (ED, 270).

²⁰ En ce sens, je nuancerais aujourd'hui l'affirmation que je fais dans « The Practice of Gift-Giving ... », *loc. cit.*, selon quoi les séquences de don et de contre-don maussiennes pourraient « aisément » être expliquées au sein d'un jeu non coopératif répété de type Axelrod. Cette affirmation n'est correcte que si (mais ce n'est plus tellement « aisé » ...) l'on parvient à montrer que l'intériorisation par les joueurs des règles sociales mène à des préférences individuelles telles que le *tit for tat* est l'expression de la sanction *sociale* du refus de rendre. Si je continue à tenir un tel scénario pour conceptuellement possible, je ne pense plus qu'il s'agisse d'une simple réécriture formelle d'un jeu purement atomistique. (Notons au passage que cette idée de préférences *individuelles* façonnées par l'intériorisation profonde de règles *sociales* est compatible avec un individualisme méthodologique mais pas avec un individualisme normatif.)

supposer, il se sait inscrit dans cet ordre et tire son bonheur de son maintien ... On n'est donc certes pas très loin de la notion bourdieusienne d'*habitus*, dont on sait qu'elle s'exprime avant tout à travers l'idée de l'intériorisation individuel du « jeu social », intériorisation créant des *dispositions à l'action* (et au don en particulier) qui ne se savent plus conditionnées par la totalité sociale.

4.2. La place de la totalité sociale : le « symbolique »

C'est ici qu'intervient la seconde critique de Caillé, celle qui vise précisément la vision bourdieusienne de la totalité sociale. Le problème, nous dit-il, c'est que la notion d'*habitus* est trop radicalement contextualisante et qu'elle met la totalité sociale hors-jeu en la confiant au rôle de « champ », c'est-à-dire au rôle d'un complexe de valeurs et de règles régi par une *doxa* dont la prise au sérieux est nécessaire pour « être pris au jeu, c'est-à-dire dans l'*illusio* comme croyance fondamentale dans l'intérêt du jeu et la valeur des enjeux qui est inhérente à cette appartenance »²¹. En d'autres termes — mais à nouveau, il me semble que cela se trouve très exactement chez Mauss lui-même²² — la totalité sociale est présente dans la théorie de l'*habitus* uniquement comme la source, et non le destinataire, des « champs » et de leur *doxa*. C'est cette insistance sur l'illusion collective et sur la *common misconception* qui fait dire à Caillé que Bourdieu pèche par son « relativisme nihiliste »²³. Je serais assez d'accord avec cette critique, mais je ne partage pas avec Caillé la conviction qui lui fait appeler de ses vœux une prise en compte de la totalité sociale par « l'octroi d'un plus grand poids accordé au symbolique »²⁴. Je pressens, quant à moi, que la voie à suivre est plutôt celle d'une « re-décontextualisation » (qu'on me pardonne ce barbarisme) qui vise non à restituer un rôle de totalité à la totalité — comme entend le faire Caillé en rejetant le contextualisme excessif de Bourdieu — mais plutôt à restituer à l'individu sa *primauté radicale* sur la totalité sociale, *sans du tout retomber dans un individualisme méthodologique classique*. C'est précisément sur ce point que repose, en définitive, ma critique de la pensée maussienne du don.

Je m'inspire, pour formuler mon argument philosophique, des travaux d'Emmanuel Levinas et de sa proposition de ce que j'appellerais un *altruisme méthodologique*²⁵. L'idée centrale de ma démarche est de compléter l'individualisme méthodologique classique par la *constitution altruiste de la subjectivité individuelle*. En ce sens, avoir recours à l'idée d'altruisme méthodologique revient à supposer — comme je tenterai de le monter dans un moment — qu'il existe *des motivations individuelles de l'ordre du « non-moi » qui ne sont pas pour autant des motivations de l'ordre du « nous »*. Ainsi, l'idée maussienne de l'action simultanément libre et obligatoire peut être dérivée d'un cadre

²¹ BOURDIEU, Méditations pascaliennes, op. cit., p. 22.

²² Cf. la citation donnée plus haut concernant le « mensonge social » (ED, 147).

²³ CAILLE, *Don, intérêt et désintéressement*, op. cit., p. 171.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cette notion n'est pas étrangère, mais ne recoupe pas totalement, celle d'« individualisme éthique » proposée par Pierre Hayat. Cf. Pierre HAYAT, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Paris, Kimé, 1997.

méthodologique où ne règne aucune emprise de la « totalité sociale ». Pour bien faire comprendre de quoi il s'agit, il me faut m'attarder quelque peu sur les raisons qui me font douter de l'idée de Caillé d'une « totalité symbolique ».

J'apprécie particulièrement la formulation très claire que Caillé donne de son objection à Bourdieu :

(...) il fait comme si la contextualité générale, c'est-à-dire la totalité sociale, fonctionnait elle-même sur le mode de la contextualité. Ou encore, pour le dire de façon peut-être moins abstraite, comme si cette totalité était *dépourvue de toute transcendance par rapport aux champs et aux acteurs* et comme si elle était de l'ordre d'une réalité matérielle, en droit et en fait réductible aux calculs de leurs intérêts matériels par *des acteurs définissables par leur seule matérialité pratique*. Rien n'est plus frappant, chez Bourdieu, que l'absence de toute analyse de ces entités collectives que sont la "société", la "nation", la "démocratie", etc. C'est qu'il est trop clair que *ces entités doivent d'abord exister dans les têtes, dans les replis de la langue, sous forme symbolique donc*, avant même que de pouvoir se cristalliser dans des objets et dans des pratiques.²⁶

La combinaison des termes qui se trouvent soulignés ici par mes soins montre à l'envisage une chose évidente, mais cruciale pour notre discussion : le « symbolique » est l'équivalent sociologique du « transcendantal ». Chercher à dire une transcendance sans toutefois s'interroger sur les conditions de possibilité de sa constitution dans la subjectivité humaine, c'est être forcé de parler du symbolisme. On sait que les archétypes jungiens ne sont à proprement parler pas transcendants ; ils ne sont pas atteints par une réduction phénoménologique visant à isoler un ego transcendantal, mais par l'investigation systématique de l'imagerie onirique — ils sont symboliques, non au sens péjoratif d'imaginaires ou fugaces, mais au sens constructif de ce qui *tient ensemble* l'humanité de l'être humain.

Afin de bien jauger la portée profonde du don comme *symbole*, il est utile de lire ou de relire les cinq premiers chapitres de Lewis Hyde dans son ouvrage *The Gift*²⁷. On y voit brossé le portrait d'une société fonctionnant sur une logique de circulation d'objets qui, en circulant, accumulent de la valeur symbolique, résistant ainsi par une loi d'entropie inversée aux lois habituelles de la perte d'intérêt des objets usagés. Hyde souligne assez justement que « Hobbes ne connaissait aucune passion *sociale* »²⁸, de sorte que les théories de la société de marché qui émergèrent dans son sillage et marquèrent profondément l'imaginaire social occidental²⁹ pensèrent l'ordre social comme ordre marchand — avec la coercition implicite par la Main invisible imprimant au tout social une harmonie quasi-leibnizienne — et la passion individuelle comme passion-pour-soi, dans la grande tradition empiriste. Dans ces conditions, il est certes difficile de concevoir une passion individuelle *pour le « lien social »*, ou ce que Hyde appelle « un

²⁶ CAILLE, *Don, intérêt et désintéressement*, op. cit., p. 171. (C'est moi qui souligne.)

²⁷ Lewis HYDE, *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, New York, Random House, 1983.

²⁸ *Ibid.*, p. 92.

²⁹ Cf. notamment l'excellente étude que C. B. MACPHERSON propose dans son ouvrage *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962, notamment dans le chapitre II (p. 9-106).

lien de sentiment (*feeling-bond*) entre deux personnes »³⁰. Cependant, il est frappant qu'il finisse par associer don *et anarchie* :

C'est cette double prétention [hobbesienne] — premièrement, que la passion tend à défaire la vie sociale, et deuxièmement, que la coercition la préservera — que la théorie anarchiste et les traditions de l'échange de dons remettent en question. Celle-là propose l'image, et celle-ci témoigne, d'une vie sociale motivée par le sentiment et cependant marquée par la structure, la durabilité et la cohésion. Il y a de nombreuses connexions entre la théorie anarchiste et l'échange de dons en tant qu'économie — toutes deux supposent que l'être humain est généreux, ou en tout cas coopératif, "par nature" ; toutes deux se méfient du pouvoir centralisé ; toutes deux se coulent le mieux dans les petits groupes et les fédérations lâches ; toutes deux se fondent sur des contrats du cœur plutôt que sur des contrats codifiés, et ainsi de suite. Mais, par-dessus tout, il semble correct de parler du don comme d'une propriété anarchique car l'anarchisme et l'échange de dons ont en commun l'hypothèse selon quoi la communauté n'apparaît pas quand une partie du soi (*self*) est inhibée et restreinte, mais au contraire quand une partie du soi est donnée (*given away*).³¹

An-archie et sym-bolisme apparaissent ici comme deux modalités étroitement liées, mais tout de même distinctes, de l'intériorisation individuelle de la totalité sociale. L'absence d'un *archè* ne semble pas rendre impossible, aux yeux de Hyde, « la structure, la durabilité et la cohésion » ; or, qu'est-ce qui assure ces propriétés habituellement associées à l'ordre ? La réponse de l'auteur est que les dons circulent comme « nourriture de l'esprit » :

(...) parler d'un accroissement des dons, c'est parler de quelque chose qui est simultanément matériel, social et spirituel. De la richesse matérielle peut éventuellement être produite au cours d'un commerce de dons (dans les cas d'espèce, par exemple, de la nourriture est rassemblée et préservée pour l'hiver, des canoës sont construits, des cabanes sont érigées, des draps sont tissés, des banquets sont préparés, et ainsi de suite). Et pourtant, aucun bien matériel ne devient un objet de commerce sans *nourrir simultanément l'esprit* (du saumon, de la tribu, de la race). (...) quand nous cessons de garder vivantes des institutions de réciprocité positive, nous nous trouvons incapables de participer à ces "esprits plus larges" dont je viens de parler — nous sommes incapables de pénétrer avec grâce dans la nature, incapables d'extraire la communauté de la masse [des consommateurs] et, en fin de compte, incapables de recevoir les trésors collectifs que nous désignons par culture et tradition, d'y contribuer et de les transmettre. Ce n'est que quand l'accroissement des dons se meut avec le don [plutôt que de se solidifier en "capital"] que la richesse accumulée de notre esprit peut continuer à grandir entre nous, de sorte que chacun de nous puisse pénétrer, *une vitalité au-delà de ses pouvoirs solitaires*, et en être revivifié.³²

Ce symbolisme animiste d'une totalité collective bienveillante et demandant à être « nourrie » donne fort à réfléchir. On a certes, ici, une interprétation possible de la manière dont le don serait la « réalité cachée » de l'échange, pour reprendre l'expression de Bellet ; mais est-ce une interprétation satisfaisante ? Que l'enjeu sociologique crucial de l'impulsion maussienne soit la compréhension et l'articulation du sujet individuel et du sujet collectif est certes assez évident³³ ; l'enjeu qui me préoccupe davantage est celui de *l'inscription subjective de l'altérité et/ou de la totalité*. On sait bien, au moins depuis la *Krisis* husserlienne, que toute subjectivité se constitue dans

³⁰ HYDE, *The Gift*, *op. cit.*, p. 58.

³¹ *Ibid.*, p. 92.

³² *Ibid.*, p. 37-39.

³³ Cf. Alain CAILLE, *La démission des clercs : La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993, surtout chap. 5 et 6.

l'intersubjectivité ; la question cruciale, et à laquelle le paradigme du don renvoie de manière nette, est celle de savoir quel lien existe entre cette constitution intersubjective et le rapport à la totalité sociale. *Que serait une an–archie si elle se rapportait « en douce » (ou à travers un « mensonge collectif ») à une totalité « transcendante » ?*

4.3. L'apport lévinassien

C'est à ce carrefour du questionnement que la pensée de Lévinas apporte sinon des réponses, en tout cas un éclairage inédit et trop peu exploité en sciences sociales. En effet, la spécificité de Lévinas est d'opérer à la fois une critique radicale de la « suspension » (*épokhè*) phénoménologique du monde, du geste transcendantal de « destruction du monde », et une critique radicale de la totalité. Je ne désire pas ici réitérer dans leur intégralité des analyses que j'ai détaillées et étayées ailleurs ; je me contenterai de dégager la structure de l'apport lévinassien en lien avec la double suggestion qui se dégage des discussions précédentes : d'une part, la suggestion de Caillé concernant le manque de symbolisme dans le contextualisme de Bourdieu et d'autre part, la suggestion de Hyde selon quoi l'ordre symbolique de la communauté de don est tout en même temps un « ordre anarchique ». Ce parcours nous permettra alors, je l'espère, de mieux comprendre l'idée-clé selon quoi le don serait la « vérité cachée de l'échange économique » – mais de comprendre cette idée-clé sur un mode plus adéquat à l'appel éthique de Mauss que ne l'étaient les analyses de Mauss lui-même.

Ma difficulté principale avec l'interprétation symboliste du don comme « nourricier du lien social » vient de ce que l'autonomie de la totalité sociale y est pensée comme *destinataire* du lien social. Dans l'optique maussienne vulgaire, les liens inter-individuels « nourrissent » la totalité sociale à la manière d'un sacrifice animiste – comme le montrent d'ailleurs bien les métaphores utilisées plus haut par Hyde. Je crois que ma sensibilité philosophique n'est pas assez pré-moderne pour que je puisse me satisfaire de ce genre de schéma. Il me semble que l'insistance de MAUSS sur l'importance de penser des « sujets collectifs » qui seuls donnent identité aux sujets individuels³⁴ reste prise dans un débat avec la logique hobbesienne du « conflit social ». Le vocabulaire de l'affrontement est d'ailleurs visible dans la passage suivant :

Sans se résigner aux apriorismes holistes, il faut d'abord apprendre à passer outre l'interdiction faite par l'individualisme méthodologique de considérer des sujets collectifs. Car, *sur la scène de l'histoire effective*, ce sont bien des sujets collectifs (...) *qui s'affrontent*. De ce que les sujets individuels ne sont actifs socialement et historiquement qu'en tant qu'ils sont parties prenantes et constitutives de sujets collectifs, eux-mêmes issus d'une histoire et dotés d'une structuration singulière, il ressort aussitôt que l'universalisme identitariste dont se font gloire l'utilitarisme et l'individualisme méthodologique est un universalisme creux, un universalisme de l'*idem*, qui ne résout les problèmes qu'au prix de leur suppression purement imaginaire. Il est facile d'affirmer l'unité du genre humain si on fait par principe abstraction *de ce qui divise les hommes en leur conférant leur identité spécifique*. Plus difficile de penser un universalisme relativiste, autrement dit une unité des hommes

³⁴ Cf. notamment CAILLE, *La démission des clercs*, *op. cit.*, p. 156–157 et p. 158–186.

qui est une unité à construire, et non une unité donnée de toute éternité dans le ciel des idées ; et une unité à construire entre des hommes pris *avec* leurs différences et non *sans* elles.³⁵

La logique du don ne peut faire droit à la critique de l'universalisme identitariste que si elle renvoie à une structure de la subjectivité qui soit à la fois ouverte à la construction de l'unité humaine — en l'occurrence, à travers la circulation de biens et de prestations réciproques mais (nous le verrons) ancrées dans la non-réciprocité — et appelée à dépasser la logique de l'affrontement. *Le recours à une totalité sociale sous-jacente qui « demanderait » l'unité des individus hétérogènes qui la composent afin d'être « nourrie » me semble intenable si l'on ne s'interroge pas sérieusement sur les conditions mêmes de constitution de tout « sujet collectif ».* C'est bien au contraire l'appel non argumenté à un symbolisme de la totalité sociale (fût-elle bienveillante et porteuse d'identité) qui indique qu'on postule une unité certes pas nécessairement atteinte à tout moment, mais bien « inscrite de toute éternité dans le ciel » non des idées, mais des soi-disant faits sociologiques. Le seul fait de dire que l'on rejette tout « apriorisme holiste » ne nous tire pas d'affaire tant qu'on n'a pas ancré ce rejet dans la genèse même de la subjectivité des ces êtres irréductiblement différents qui composent le groupe ou la société.

Lévinas, en se tenant à l'écart des grands gestes de suspension absolue du monde, des acteurs eux-mêmes et même de leur subjectivité empirique, nous montre une voie qui évite l'écueil phénoménologique dont Jacques Derrida et Jean-Luc Marion sont des représentants éminents³⁶. Pour Derrida, on le sait, la notion même de don n'a pas de sens parce qu'elle présupposerait une subjectivité purement « sortie d'elle-même » au point qu'elle ne chercherait jamais à « récupérer » ne serait-ce que la conscience même d'avoir donné. Pour Marion, saisir l'« essence même » du don en tant que don requiert une triple mise entre parenthèses : du donataire, du donateur, et de l'objet donné. Sans contester la pertinence de ce genre d'analyses pour le champ restreint et technique de la description transcendantale des phénomènes, force nous est bien de constater qu'il n'y a là pas grand' chose de pertinent pour les sciences sociales. *En revanche*, l'apport de Lévinas me semble nettement plus concret³⁷ : partant d'une description de la subjectivité individuelle comme responsabilité indéclinable envers autrui, il nous montre en quoi la logique du don peut émerger comme *un choix individuel répondant à une injonction éthique non coercitive, mais qui précède toute structuration purement autonome de la subjectivité.* C'est en ce sens que j'ai pu parler ailleurs de la responsabilité lévinassienne comme d'un « *habitus non contextuel* »³⁸.

Cette injonction éthique première est ce qui, nécessairement, échappe à l'appréhension sociologique de l'identité comme constituée par une « histoire d'affrontements » ou une

³⁵ *Ibid.*, p. 157. (C'est moi qui souligne « sur la scène de l'histoire effective », « qui s'affrontent » et « de ce qui divise les hommes en leur conférant leur identité spécifique ».)

³⁶ voir Jacques DERRIDA, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991 (surtout chap. 2 et 4) ; Jean-Luc MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997 (surtout Livre II).

³⁷ je m'inspirerai ici notamment de mes développements dans l'article « *Homo Œconomicus, Social Order and the Ethics of Otherness* », *loc. cit.*

³⁸ f. ARNSPERGER, « The Practice of Gift-Giving and the Non-Contextual *Habitus* ... », *loc. cit.*

« inscription de groupe ». Il serait bien évidemment absurde de nier ces appartenances et leur rôle structurant ; elles ne sauraient cependant être le fin mot de l'éthique. L'éthique en effet, comme nous le disions plus haut et comme Mauss lui-même le pensait, repose essentiellement sur la « sortie de soi » à la fois libre et obligatoire. Mon collègue Rudi Visker m'a récemment soumis ³⁹ l'idée suivante, que je trouve fort à propos : la philosophie de Lévinas est essentiellement une pensée de *l'invisible*, de l'injonction éthique qui, se donnant au sujet humain dans sa genèse même, échappe au regard sociologique mais peut sans cesse devenir agissante — et donc visible — dans les actes posés par des sujets cédant à cette injonction. A l'inverse, bien entendu, la subjectivité « constitutivement ébranlée » par l'appel à la responsabilité pour autrui peut très bien ne pas répondre, ne pas « sortir de soi-même » — et donc, aux dires de Mauss lui-même, se « tromper ». Cette « erreur » ne sera évidemment pas formulée explicitement, elle pourra rester complètement inchoative, mais elle n'en sera pas moins négation de la « vérité cachée » de la subjectivité qui est la responsabilité éthique. Or, c'est précisément la notion d'*anarchie* qui apparaît quand Lévinas essaie d'exprimer le « contenu » de cette responsabilité « pré-originelle » pour autrui :

L'intériorité, c'est le fait que dans l'être le commencement est précédé mais que ce qui précède ne se présente pas au regard libre qui l'assumerait, ne se fait pas présent ni représentation ; quelque chose a déjà passé "par-dessus la tête" du présent, n'a pas traversé le cordon de la conscience et ne se laisse pas récupérer ; quelque chose qui précède le commencement et le principe, qui est an-archiquement malgré l'être, invertit ou précède l'être. S'agit-il d'ailleurs d'un quelque chose ? Le quelque chose demeure dans l'être, assumable et extérieur. Il s'agit ici d'une passivité inassumable, qui ne se nomme pas ou qui ne se nomme que par abus de langage, pro-nom de la subjectivité. L'endroit de l'être comporte un envers qui ne peut se retourner. Mais cette formule ne résulte pas d'une je ne sais quelle complaisance pour l'ineffable et l'incommunicable. L'ineffable ou l'incommunicable de l'intériorité qui ne saurait tenir dans un Dit — c'est une responsabilité, antérieure à la liberté. L'indicibilité de l'ineffable se décrit par le préoriginel de la responsabilité pour les autres, par une responsabilité antérieure à tout engagement libre, avant de se décrire par son incapacité d'apparaître dans le dit. (...) Par cette susceptibilité, le sujet est responsable de sa responsabilité, incapable de s'y soustraire sans garder la trace de sa désertion. Il est responsabilité avant d'être intentionnalité. ⁴⁰

Si on avait le droit de retenir d'un système philosophique un trait en négligeant le détail de l'architecture (...) nous évoquerions ici le kantisme : trouver un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie, sans savoir et sans se demander "qu'en est-il de ...", en dehors de la mortalité et de l'immortalité, la révolution copernicienne est peut-être cela. (...) Responsabilité ou dire antérieur à l'être et à l'étant, ne se disant pas en des catégories ontologiques. L'anti-humanisme moderne n'a peut-être pas raison de ne pas trouver à l'homme, perdu dans l'histoire ou dans l'ordre, la trace de ce dire pré-historique et an-archique. ⁴¹

Une chose apparaît assez clairement ici, au-delà d'un langage certes assez hermétique : si l'on veut tirer de cette pensée une philosophie sociale (et pourquoi ne le pourrait-on pas, dès lors que les théoriciens néo-classiques en ont tiré une de l'atomisme leibnizien ?), il est nécessaire de

³⁹ lors d'une discussion au cours d'un séminaire à l'Institut de philosophie de la K. U. Leuven, en janvier 1999.

⁴⁰ Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 82-83 de l'édition de poche.

⁴¹ *Ibid.*, p. 90-91.

compléter l'individualisme méthodologique par un altruisme méthodologique qui tienne compte de ce que le sujet humain est constitué par, et donc structure nécessairement ses choix d'action à partir de, la responsabilité pour autrui. Cet altruisme méthodologique est tout sauf intrinsèquement welfariste, puisqu'il pose la demande d'autrui comme prioritaire sur l'utilité personnelle du sujet ; et s'il débouche certes sur des considérations de justice distributive afin de *limiter* la responsabilité envers certains autres, ce n'est qu'en réponse à la responsabilité éthique première ⁴².

Or, cet altruisme méthodologique est an-archique — non au sens quelque peu « hippie » de Hyde, mais au sens où il ne peut se saisir dans un quelconque *archè* culturel ou historique si on ne reconnaît pas dans cet *archè* historique la trace d'un *archè* plus archaïque encore — et que Lévinas qualifie de « passé immémorial », diachronique mais non historique ... L'apriorisme holiste qui fait des sujets individuels les simples jouets d'une totalité sociale dont ils sont les instruments ne peut être dépassé, me semble-t-il, qu'au prix d'un altruisme méthodologique qui ancre l'ordre social dans l'exercice de la responsabilité pour autrui — que ce soit, répétons-le, dans des face-à-face immédiats ou dans des institutions de justice médiates.

Ma thèse est la suivante : il faut cet altruisme méthodologique de Lévinas pour que le fait même du « lien social » si nécessaire à notre identité sociale ait pour nous le moindre *sens* (au niveau d'une herméneutique de l'existence), qui sommes toujours « un parmi d'autres » ⁴³ en même temps que nous sommes membres de tel groupe ou de telle société. La réponse à l'appel à la « sortie de soi » qui est constitutif de notre subjectivité est ce qui *nous fait sentir que nous agissons selon la vérité cachée de ce qui, sinon, apparaîtrait comme coercition et violence sociale*. Souvenons-nous, en effet, de ce que Maurice Bellet disait de l'échange et du don : la visée cachée de l'échange, ce sont les relations humaines « vraies » ; et la vérité cachée de l'échange, c'est le don *en tant qu'il reflète cette vérité des relations*. Sans quelque chose comme la phénoménologie lévinassienne de la subjectivité pré-originaires responsable pour autrui, nous serions simplement incapables de discriminer entre, d'une part, relations mécaniques et, dans la ligne de la critique de Caillé à Bourdieu, « nihilistes », et d'autre part des relations sociales vraies, c'est-à-dire ordonnées au souci premier d'autrui. L'anarchie au sens de Lévinas fait référence à ce qui, justement, échappe à l'anarchie animiste de Hyde pour ancrer l'éthique du don qu'appelle Mauss de ses vœux non dans « une vitalité qui dépasse nos pouvoirs personnels », mais dans « une responsabilité qui dépasse notre intentionnalité ».

En effet, la seule pratique du don entre membres d'un groupe ne dit pas encore grand' chose sur ce qui « se passe » au sein de ce groupe. Ceci est extrêmement important : je ne pense pas, contrairement à ce que disent Godbout et Caillé, que « le contraire du don, quand on sort du paradigme utilitariste, c'est la violence, la haine » ⁴⁴. Il me semble très hasardeux de maintenir à la

⁴² On trouvera des développements détaillés sur cette question de la responsabilité individuelle pour autrui et de sa limitation éventuelle pour des raisons de justice dans mon article « Action, responsabilité et justice », *loc. cit.*, en particulier p. 500–516.

⁴³ Cf. Denis VASSE, *Un parmi d'autres*, Paris, Seuil, 1978.

⁴⁴ GODBOUT et CAILLE, *L'esprit du don*, *op. cit.*, p. 292.

fois que le système maussien consiste en un « système de dettes volontaires et auto-entretenues »⁴⁵ et que, *de ce fait*, « le don est une forme d'échange alternative à la violence »⁴⁶. L'obligation peut être une violence sociale subie, et l'obligation de rendre, notamment, une conditionnalité insupportable à qui *n'a rien à rendre*. La « vérité des relations » ne peut viser la seule insertion systématique des sujets individuels dans un « sujet collectif » qui se choisirait un système de dons et de contre-dons obligatoires. La réciprocité, qu'elle soit immédiate ou différée, fait certes partie de toute relation humaine vraie ; mais on ne saurait la justifier sur la seule base de la nourriture d'un « lien social » qui, pour certain(e)s et à certains moments, peut être oppressif et/ou violent. Il s'agit donc, dans l'esprit de Mauss et certainement aussi de ses successeurs, de nourrir *un certain type* de lien social, fait « de charité, de “service social”, de solidarité » (ED, 262). Et la discrimination entre ce lien social et d'autres liens sociaux éthiquement inacceptables ne peut s'opérer que sur la base d'une constitution de la subjectivité comme responsable d'autrui, donc sur la base d'un altruisme méthodologique.

La pertinence anthropologique du don comme pratique sociale ne saurait, par conséquent, se réduire à la « nourriture » de la totalité sociale symbolisante ; dans la perspective lévinassienne qui est la mienne ici, ce qui « fait un monde » pour le sujet humain n'est pas *d'abord* son appartenance à un sujet collectif. A l'inverse, je dirais que c'est l'appartenance *éventuelle* à un sujet collectif qui doit passer le test lévinassien : est-ce un sujet collectif où se déploient les justes dimensions de la responsabilité pour autrui, vécue par chacun comme non réciproque, mais insérée de fait dans un réseau de responsabilités mutuelles *qui est la structure fondamentale du monde* en tant que ce monde est un monde *pour un sujet humain*. Que la structure maussienne du « donner-et-rendre » puisse avoir une certaine place dans un tel monde est fort probable — notamment parce que beaucoup de personnes souffrent, dans nos sociétés, de « n'avoir plus rien à donner » ... Mais il ne faut pas tomber dans le piège symboliste est en conclure que le « donner-et-rendre » est de l'ordre d'une obligation *visant à « nourrir » une totalité sociale*. Ce qui fait un monde pour l'humain, ce sont les relations humaines vraies que Bellet décèle à juste titre comme le ferment de l'échange marchand lui-même ; et ces relations vraies reposent certainement pour part sur la *possibilité* de rendre ce qu'on a reçu, ou davantage, ou moins, mais non sur l'obligation de rendre. Dans un « monde » constitué par l'enchevêtrement de *subjectivités* mutuellement responsables, la totalité sociale est, au mieux, seconde. Elle n'est pas le destinataire du lien social mais, dans la bonne tradition individualiste, son résultat ; simplement, comme je vais le montrer en conclusion, cette émergence aux apparences classiques se fait pour des raisons tout autres : non comme conjugaison fortuite de volontés individuelles, mais comme conjugaison de réponses, immédiates ou médiates, à des appels d'altérité.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 295.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 296.

5. Conclusions de morale : l'an–archie et l'ordre social

A l'issue de cette discussion, il me semble que si, comme Mauss lui-même, on tient à la pratique du don comme éthique de la « sortie de soi » et si, comme Alain Caillé, on se sent insatisfait à *la fois* du contextualisme excessif de Bourdieu (qui ramène toute totalité à un contexte) et des apriorismes holistes (qui font des individus de simples atomes téléguidés), il faut sous-tendre toute pensée du « sujet collectif » par une pensée de l'« altruisme méthodologique ». Bien entendu, cette combinaison est assez explosive : elle tend à dé-substantialiser le sujet collectif et à en faire non une entité qui pose des choix ⁴⁷, mais la résultante réellement an-archique d'actes posés par des sujets se sachant habités pré-originellement par l'injonction éthique de la responsabilité pour autrui.

C'est en ce sens que j'ai pu parler, à une autre occasion, d'un *libertarisme inversé* ⁴⁸. Le don, en effet, apparaît comme l'une des réponses possibles, et je dirais *la* réponse la plus éthiquement profonde, à l'appel éthique de la responsabilité ⁴⁹. Le domaine du « pré-initial » est l'endroit où diverses réponses possibles au défi lancé par l'altérité sont disponibles : décliner la responsabilité en se détournant vers la jouissance ou l'utilité personnelle n'est qu'une des possibilités ; assumer la responsabilité en faisant ce que l'événement immédiat requiert (avec les inévitables indéterminations inhérentes aux décisions non calculées) en est une autre ; convertir de manière réflexive la responsabilité en un souci de justice distributive (et par conséquent déléguer l'action à faire à une institution spécialisée) en est une troisième. La théorie économique standard, avec son arrière-fond monadologique-empiriste, est incapable de penser que l'ego (1) puisse être « pré-originellement » dépossédé de sa fermeture sur soi et (2) n'a pu choisir de devenir une monade étroitement auto-contenue que dans un mouvement second, pour ainsi dire.

La conséquence de l'introduction du « pré-initial » de la responsabilité éthique comme constitutive de la subjectivité est donc la suivante. Il n'est plus possible de supposer que l'ordre social est pré-inscrit dans les tendances de l'ego — que ce soit sous forme d'une « harmonie préétablie » de type leibnizien, ou d'une totalité sociale et culturelle agissant comme « symbole » et dictant la structure des échanges matériels et immatériels. L'ordre social, ici, est ce qui émerge quand les divers individus, irréductibles les uns aux autres, 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 — un mélange, en somme, consistant d'une part en un libertarisme inversé où toutes les réponses directes au face-à-face sont permises et, d'autre part, en un libéralisme bienveillant où certains principes de justice sont respectés et promus. Les propriétés d'un tel ordre social sont difficiles à cerner ; elles ne se laisseront pas saisir par une quelconque notion unificatrice d'« équilibre » ou de

⁴⁷ Cf. CAILLE, *La démission des clercs*, op. cit., p. 173–185.

⁴⁸ ARNSPERGER, « *Homo Œconomicus*, Social Order and the Ethics of Otherness », *loc. cit.*, p. 148.

⁴⁹ Les paragraphes qui suivent s'inspirent de la dernière section de l'article cité dans la note précédente.

« coordination tacite ». Elles ne seront pas non plus, bien entendu, interprétables en termes de simple « liberté négative » : des individus dont la subjectivité même est constituée par la responsabilité pour autrui ne voient pas leur liberté comme simplement négative, mais plutôt comme liberté d'agir immédiatement dans le face-à-face, et/ou d'agir médiatement par des institutions adéquates, afin que soit honorée l'altérité de chacun(e) par rapport à chacun(e).

La pratique du don a une place éminente à occuper au sein de ce complexe de réponses immédiates et médiates : donner à celui qui a faim, ou à celle qui tend la main pour recevoir de l'argent, mais aussi (et peut-être surtout) donner aux institutions sociales qu'exige la solidarité. Et donner non plus pour « nourrir » un lien social qui serait en quelque sorte l'hypostase d'un Tout socioculturel, mais pour répondre autant que possible à la responsabilité « infinie » (selon l'expression quelque peu hyperbolique de Lévinas) envers *chacun(e) en tant qu'il (ou elle) est autrui, donc constitutif de ce qui me fait sujet*. Ce n'est que dans cette version de l'éthique du don qu'on peut, me semble-t-il, honorer l'appel éthique de Mauss lui-même en posant mieux que lui les bases d'une réponse adéquate.