

Introduction

Au début de son beau livre consacré à une réflexion sur les figures de la largesse, dessins, gravures, peintures, photographies, Jean Starobinski [Starobinski, 1994] évoque un passage de la neuvième promenade des *Réveries du promeneur solitaire* de Rousseau. Celui-ci y décrit une fête donnée dans la propriété de madame d'Épinay, sa protectrice. « Feux, spectacles, festins, feux d'artifice, rien ne fut épargné, écrit Rousseau. L'on n'avait pas le temps de prendre haleine et l'on s'étourdissait au lieu de s'amuser. Après le dîner on alla prendre l'air dans l'avenue. On tenait une espèce de foire. On dansait, les messieurs daignèrent danser avec les paysannes mais les dames gardèrent leur dignité. On vendait là des pains d'épice. Un jeune homme de la compagnie s'avisa d'en acheter pour les lancer l'un après l'autre au milieu de la foule, et l'on prit tant de plaisir à voir tous ces manants se précipiter, se battre, se renverser pour en avoir que tout le monde voulut se donner le même plaisir. Et pains d'épice de voler à droite et à gauche et filles et garçons de courir, s'entasser et s'estropier ; cela paraissait charmant à tout le monde. Je fis comme tout le monde par mauvaise honte quoiqu'en dedans je ne m'amusasse pas autant qu'eux. » [Rousseau, 1959, p. 1092 ; Starobinski, 1994, p. 175]. On pourrait croire ce divertissement pour gens de bonne compagnie purement anecdotique, né par hasard dans la cervelle d'un jeune homme et imité par ennui. Il n'en est rien.

DON D'ORGUEIL, DON D'HUMILITÉ ET HAINE DU DON

Le don fastueux et orgueilleux

Partant de cette page de Rousseau qui « ne cesse, dit-il, de le requérir », J. Starobinski effectue une prodigieuse remontée

à travers le temps qui permet de comprendre comment la scène vécue par Jean-Jacques reproduit les pratiques de la prodigalité romaine. Dans son *Le pain et le cirque*, Paul Veyne [Veyne, 1976] a montré comment la société impériale romaine, organisée sur la base du clientélisme, trouvait une part importante du financement de ses monuments et activités publiques, amphithéâtres, thermes, statues, arcs de triomphe, banquets, etc., dans l'institution de l'*évergétisme*, c'est-à-dire dans les dons munificents que les citoyens riches, aristocrates ou parvenus, se devaient d'effectuer pour à la fois signifier et sceller leur statut social. L'évergétisme ressortit au registre de la libéralité publique et splendide, de la largesse, de ce que les Romains appelaient la *largitio*. L'adjectif *largus* signifie : « abondant ; qui jaillit en abondance (se dit surtout des sources, des fleuves) » et, par extension, « qui donne en abondance, généreux, large (au sens moral) » [Starobinski, 1994, p. 20]. Celui qui veut faire respecter son autorité doit devenir un *auctor*, quelqu'un qui fait croître (qui augmente) la prospérité autour de lui. Il distribue en abondance une richesse dont il faut qu'elle semble couler de source, à profusion et de façon ininterrompue. Pour le dire dans le sens des formulations auxquelles nous parviendrons au terme de ce livre, il lui faut faire des dons qui semblent s'égalier au pur mouvement de la donation, participer de l'absolue spontanéité de la nature et de la vie.

La scène dépeinte par Rousseau reproduit une forme particulière de largesse, que la langue latine appelait du terme de *sparsio*, pour désigner les dons que l'on répand, en les faisant tomber d'en haut, sur le mode des semailles... « Lors des jeux du cirque, dans les rassemblements du peuple, le dispensateur de la fête fait pratiquer, ou pratique en personne, une *sparsio*. Celle-ci consiste à lancer à la foule les cadeaux les plus variés. Les objets ainsi dispersés portent le nom de *missilia* », poursuit Starobinski (p. 20-21). Et ces *missilia* sont effectivement somptueux. Suétone décrit comme suit les *sparsios* de Néron : « Chaque jour on fit aussi pleuvoir sur la foule les cadeaux tout à fait variés : quotidiennement un millier d'oiseaux de toute espèce, des victuailles diverses, des bons de blé, des vêtements, de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, des perles, des tableaux, des bons donnant droit à des esclaves, à des bêtes de somme, et même à des fauves

apprivoisés, en dernier lieu à des navires, à des maisons, à des terres » [Suétone ; Starobinski, 1994, p. 24]. Montesquieu, le héraut du « doux commerce », note que « les plus mauvais empe-reurs romains ont été ceux qui ont le plus donné, Caligula, Claude, Othon, Vitellius, Commode, Héliogabale et Caracalla » [Montesquieu ; Starobinski, 1994, p. 44]. C'est en tout cas en donnant une de ces *sparsios*, où il « prenait plaisir à voir le peuple se presser et combattre pour les (les *missilia*) prendre » (p. 23) que Caligula fut assassiné.

À qui trouverait ces pratiques étranges, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que nos modernes loteries, arbres de Noël d'entreprises ou *roues de fortune* n'en sont pas si éloignés ; pas plus que, à l'usage des intellectuels ou du personnel politico-administratif, les cocktails qui reproduisent eux la *direptio*, le pillage organisé des tables garnies de mets précieux (p. 48). Elles sont en tout cas encore vivaces du temps de Rousseau où à la sortie de l'église, aux grandes fêtes, « on peut voir la foule... se précipiter pour ramasser les dons annoncés par le cri rituel de *largesse* » (p. 19). Apparemment, n'ont pas suffi les dénonciations de Bernard de Clairvaux qui, au XII^e siècle, déplorait : « Le pain des pauvres est jeté à pleines mains dans les rues qu'habitent les riches. Des pièces d'argent brillent dans la boue ; de tous côtés on s'élance, elles sont la proie, non des plus pauvres, mais des plus forts ou des plus alertes » (p. 29). En février 1745 encore, le prévôt des marchands de Paris donne une fête : « On jetait du haut des buffets, en l'air, les langues, les cervelas, le pain, les membres des dindons. Attrapait qui pouvait ! ce qui faisait tumulte » [Barbier, 1857, t. IV, p. 18-19 ; Starobinski, 1994, p. 39]. Mais la fête n'est plus guère fréquentée que par « la dernière populace... personne ne dansait. La femme d'un cordonnier, une couturière, se serait crue déshonorée de danser là ». Bref, conclut Starobinski, le cœur n'y est plus. Les temps sont mûrs pour une grande mutation, celle qui, en accouchant de la Modernité, viendra à bout du rapport social inégalitaire, fondé sur le don fastueux, le don radicalement asymétrique qui crée et reproduit un abîme entre le donateur et le récepteur. Le don, ou sa perversion, celle qui fait basculer, pour reprendre le langage de Cicéron, au sein du domaine de la largesse, des libéralités bienfaisantes aux vaines prodigalités ? Sans vouloir

affronter aussitôt cette question, bornons-nous à poser que le système de la largesse ostentatoire exhumé par Starobinski, qui plonge ses racines dans l'imaginaire et la réalité des sociétés antiques, esclavagistes, place à son fondement l'orgueil sans mesure des donateurs et des grands de ce monde.

L'humble charité et le pur amour

C'est contre lui, bien sûr, que le christianisme va tenter de se définir et de s'affermir. La chose ne saute pas toujours aux yeux puisque, étant très vite devenu religion non seulement des pauvres et des esclaves mais, autant ou plus, des classes dominantes, le christianisme historique s'est vu constamment mâtiné de valeurs aristocratiques, royales ou impériales. Nul doute pourtant qu'en son essence, il ne consiste en la quête et la revendication d'un don pur, que n'entacherait nul orgueil, qui ne procéderait pas des passions du moi, mais au contraire de l'humilité et d'un amour des pauvres et d'autrui proportionnel à l'amour sans cause et inconditionnel que Dieu porte à ses créatures. C'est en tout cas toujours au nom de l'humilité, de la pureté et de l'inconditionnalité de l'amour charitable (de l'*agapè*), cette contrepartie terrestre de la grâce divine, que se sont déployés les mouvements de contestation des hiérarchies ecclésiales établies. Ces contestations se multipliant, les valeurs chrétiennes de l'égalité devaient saper à la longue le goût païen de la superbe, et la charité l'emporter sur la prodigalité. Mais il convient de noter que l'égalitarisme chrétien ne va pas sans paradoxes. Fondée sur l'idée que rien n'existerait sans un don premier, aussi radical qu'imotivé, de Dieu, la représentation chrétienne du don contient aussi en son sein, comme la prodigalité païenne, un principe d'asymétrie qui menace à tout instant de la pervertir et de transformer la charité en son contraire. S'il n'est possible de donner que dans l'imitation de Dieu et de Jésus-Christ, ces entités transcendantes par excellence, alors la tentation est permanente de lire l'équation mimétique dans l'autre sens et de supposer que pour autant qu'on donne, on serait davantage du côté de Dieu que ceux qui reçoivent, ou à tout le moins que ceux qui ne donnent pas. Plus méritants, ou supérieurs, en somme, du fait même qu'on entend donner sans cause, sans mérite, donc,

et dans le registre de l'égalité. Sans prétendre en aucune manière être systématique, et moins encore exhaustif, notons trois dilemmes auxquels s'affronte nécessairement toute conception chrétienne du don pour autant qu'elle se fonde sur un principe d'asymétrie.

— D'une part, il lui faut louer la discrétion, la gratuité du geste charitable qu'inspire la grâce : « Prenez garde de ne pas faire vos bonnes œuvres devant les hommes pour en être regardés... Quand vous faites l'aumône, que votre main gauche ne sache pas ce que fait votre main droite, afin que votre aumône soit dans le secret », énonce le *Sermon sur la montagne*. Mais, d'autre part, à cette condition de discrétion, indice de l'acceptation de la grâce et de la logique de la gratuité qui y est adossée, « votre père qui voit ce qui se passe dans le secret, vous en rendra la récompense... et (vous vous ferez) un trésor dans le ciel, où ni la rouille ni les vers ne les mangent et où il n'y a point de voleurs qui les déterrent et les dérobent » [Matthieu, 6]. Secret et inconditionnalité apparaissent ainsi comme les conditions de la rémunération. Ce qui pose la question de savoir si on doit donner pour donner ou pour recevoir.

— Pour s'arracher à ce premier dilemme, la tentation (qui représente la tentation mystique chrétienne par excellence) est grande de se lancer dans une radicalisation de l'inconditionnalité et une épuration de l'amour. Est-ce là chose possible ? Ce débat, constant au sein du christianisme, atteint une intensité exceptionnelle dans la *querelle du pur amour* qui, au xvii^e siècle, oppose Bossuet à Fénelon, et, par l'intermédiaire de ce dernier, à madame Guyon, sa protégée. Quel est le test de la pureté de l'amour ? Il est aussi simple que logique et effrayant. Pour échapper au soupçon d'aimer Dieu non pour lui-même mais pour soi, en vue de gratifications futures, il faut accepter qu'il vous condamne même sans raisons humainement intelligibles. Si, explique madame Guyon, dans une « supposition impossible », on était sûr que Dieu vous a de toute éternité condamné (e) à l'Enfer éternel, il ne faudrait pas moins l'en aimer de toute son âme et de tout son cœur. « L'âme abandonnée consent à sa perte par le plus grand excès d'amour qui fut jamais » [Guyon ; Michel Teretschenko, 1994, p. 195]. C'est que Dieu jouit en quelque sorte du monopole de l'amour légitime.

Seul aimant véritable, il est le seul aimable. Mais qui aime-t-il ? « Dieu est nécessairement obligé d'aimer sa propre gloire plus que nul autre ; et tout ce qu'il fait en lui, et hors de lui et des autres, il le fait pour l'amour de lui » (p. 194). Dieu agit donc en vue de sa gloire ? Et quant à madame Guyon, commentant le désintéressement absolu en quoi consiste l'acceptation aimante de sa propre damnation, elle écrit que c'est là « l'acte le plus héroïque qui se puisse faire » (p. 195). Comme s'il s'agissait de répondre à la gloire de Dieu par un défi absolu. Il y a du *potlatch* dans cet amour et dans cette soumission-là. Gloire, héroïsme ? Ce sont là les valeurs du Grand Siècle, dont, malgré son souci d'intemporalité, madame Guyon est imbibée. Mais celles aussi que rien ne peut parvenir à extirper de l'humilité chrétienne et qui la font si fort ressembler à l'orgueil.

— Le christianisme est-il donc une morale d'esclaves, fondée sur le ressentiment et l'humilité artificielle, comme le pensait Nietzsche [Nietzsche, 1968] ? Ou bien, comme le soutenait Max Scheler [Scheler, 1971] contre Nietzsche, la possibilité même de donner infiniment, sans aucune attente de retour, dans le registre de l'*agapè*, n'est-elle pas liée à l'intime conviction dans laquelle se trouve le croyant convaincu de constituer une *source* rayonnante, qui s'écoule spontanément ? Par excès de puissance ? Si on en juge par la réversibilité, que nous notions à l'instant, de l'humilité et de l'orgueil, et par la capacité du christianisme à être religion à la fois des faibles et des dominants, il n'est pas inconcevable que les deux thèses puissent être justes en même temps. À la condition de rappeler que, dans les deux cas, la solution aux antinomies de la gratuité et du salut d'une part, de l'humilité et de l'orgueil d'autre part, passe par la constitution d'un troisième dilemme, tout aussi épineux, celui de l'élection et, éventuellement de la prédestination. Car, par quelque bout qu'on prenne le problème du salut, il se révèle redoutable. Soit, en effet, le salut vient comme une récompense des bonnes actions effectuées. Mais celles-ci apparaissent alors instrumentales, destinées non aux autres mais à celui qui les accomplit, et on se trouve encore proche du paganisme dans lequel le bon usage des rituels magiques suffit à lier les dieux ou les puissances surnaturelles et à les faire fonctionner à son profit. Soit on considère que ceux qui

agissent bien le font en fonction d'une grâce qui leur a été accordée, parce qu'ils sont les élus de Dieu. Mais pourquoi eux, et pas les autres ? Et comment accorder foi, c'est le cas de le dire, aux valeurs d'humilité et d'égalité, si les plus humbles et les plus égaux sont aussi les élus et les bénis de Dieu ?

La modernité contre le don

Il ne serait pas dénué de sel, ni de pertinence, compte tenu de la composition et des objectifs du présent livre, de noter ici que, curieusement peut-être, ces dilemmes inhérents à la pensée chrétienne du don, se retrouvent presque inchangés au cœur du démasquage bourdieusien des intérêts. Démasquage au fond tout pascalien et janséniste. Comme le Christ du *Sermon sur la montagne*, Pierre Bourdieu explique en effet qu'il existe des intérêts désintéressés, que dans nombre de situations, il est objectivement intéressant d'être subjectivement le plus désintéressé possible. Et, comme une partie notable du christianisme encore, il conclut que seuls peuvent et savent être désintéressés d'une manière intéressante, c'est-à-dire payante en termes de capital symbolique, social ou économique, ceux qui bénéficient d'entrée de jeu d'une légitimité sociale suffisante. Traduisons : les élus (ceux que Bourdieu appelle les *héritiers*), ou ceux qui bénéficient d'une grâce quelconque. Ce n'est cependant pas en vue de procéder à ce type de comparaison que nous nous sommes autorisé cette petite typologie, outrancièrement sommaire et cavalière, du don païen et chrétien, mais pour mieux mesurer l'ampleur de la révolution symbolique accomplie par les sociétés occidentales modernes depuis, disons, le xviii^e siècle et qui a abouti à rien moins qu'à l'éviction quasi totale du don hors du champ des préoccupations sociales et politiques des hommes modernes.

Ce que le don d'inspiration païenne et le don d'inspiration chrétienne ont en commun, outre l'asymétrie inhérente à leurs perversions respectives, c'est de tresser des relations de personne à personne, même dans le cas limite de la *sparsio* ou de la dispensation mécanique de la charité chrétienne dans les hospices, du seul fait que le donateur, d'une façon ou d'une autre, paie de sa personne. Mais ces relations interpersonnelles, dans le cadre d'une société hiérarchique, sont évidemment

radicalement inégalitaires, et plus encore lorsque, comme c'est fréquemment le cas, les deux logiques, païenne et chrétienne, se superposent. C'est dans ce déni absolu de la parité qu'opèrent les relations de don asymétrique qu'il faut voir la source profonde de l'horreur croissante, et d'ailleurs amorcée depuis longtemps, que manifesterait l'Europe des Lumières, puis celle du XIX^e siècle, envers la logique du don. Non que des blocs entiers de la population, dominés comme dominants, ne soient restés indéfectiblement attachés à son esprit, notamment à travers mille et une formes de paternalisme ou d'organisations charitables. Mais la tendance dominante n'est pas douteuse. De même que l'anthropologue Pierre Clastres parlait, à propos des sociétés d'Amérique du Sud, de *sociétés contre l'État* [Clastres, 1974], de même il est possible de présenter les sociétés modernes, au moins en première apparence et jusqu'à l'après-Deuxième Guerre mondiale, comme des *sociétés contre le don*. Contre le don, autrement dit contre tout ce qui évoque une forme ou une autre de splendeur aristocratique ou de transcendance religieuse. C'est contre les hommes du don, contre les discours du don, contre les nobles, les curés, les oisifs, que s'est effectuée au premier chef la révolution démocratique. Tout autant ou plus qu'en luttant contre les rentes féodales et contre la dîme, contre l'exploitation économique directe, c'est en cessant de vouloir bénéficier des largesses des grands ou de leur permettre d'attester de leur élection divine par leurs actes charitables, en refusant leurs dons et la possibilité même qu'ils donnent, que le tiers état, des bons bourgeois aux plus humbles, a conquis sa dignité¹.

Il est souvent dit que ce qui caractérise la philosophie et le droit modernes, à la différence de ceux des Anciens, ce serait leur *subjectivisme*, le fait qu'ils se déploient intégralement à partir du point de vue des individus. Oui, mais à bien des égards, l'inverse est encore plus vrai. Contre le don, ses perversions et ses incertitudes, les sociétés modernes ont trouvé refuge dans un pur objectivisme fonctionnel. Que vaut le don que j'ai effectué ? A-t-il valeur par lui-même ou seulement valeur de lien ? L'ai-je fait pour me faire plaisir en admirant le

1. L'histoire campée ici en quelques mots vaut principalement pour la France, nous en avons bien conscience. Mais ce n'est sans doute pas pour rien que la Révolution française a eu valeur exemplaire universelle.

spectacle de ma générosité ou pour être réellement obligeant et rendre service ? Cessez donc de vous tourmenter, répondra l'économiste ; sur le marché, et à travers ses mécanismes, votre don, ou plutôt votre offre, verra sa véritable valeur reconnue et évaluée. Votre don vaut très exactement ce que les demandeurs sont ou seraient prêts à payer pour l'obtenir. Est-ce que je donne par amour ou par narcissisme ? Suis-je véritablement charitable ou en quête de profits, matériels ou symboliques, terrestres ou posthumes ? Aucune importance, répondent les morales *conséquentialistes*, c'est-à-dire, pour l'essentiel, l'utilitarisme. En posant qu'est juste ce qui contribue (objectivement) à l'accroissement du bonheur du plus grand nombre, tel Alexandre tranchant le nœud gordien, l'utilitarisme coupe court à toute angoisse métaphysique. Peu importent vos intentions, qu'elles soient pures ou suspectes ; la morale moderne n'est pas une morale des intentions mais une morale du résultat et de l'efficacité. Bon et charitable vous serez pour autant que vous apportez votre pierre à l'édifice du bonheur commun. Pour autant que vous êtes *utile*.

La société moderne, disions-nous, s'affirme et se détermine *contre le don*. Il importe ici d'éviter les malentendus. Il est clair que la modernité n'extirpe pas le don et ne l'anéantit pas. La chose serait d'ailleurs impossible tant il est vrai que, le don constituant l'équivalent social et symbolique de la vie biologique, personne ne saurait vivre sans donner et recevoir. Personne ne saurait vivre sans vie. Dans *L'esprit du don*, Jacques Godbout et moi-même [Godbout, Caillé, 1992] avons tenté de montrer comment la logique du don infiltre en fait toutes les sphères de l'existence sociale, y compris celles qui sont en apparence le plus exclusivement soumises aux seules exigences de l'efficacité fonctionnelle. Plus encore, on pourrait affirmer que seule la modernité accède au véritable esprit du don, puisque seule elle voit se développer, à l'échelle planétaire, les pratiques de don aux inconnus. Seule, donc, elle universalise véritablement le don. Il convient en conséquence d'affiner notre diagnostic et de préciser nos formulations. Ce n'est pas tant au don en général qu'à toute immixtion de sa part dans les affaires publiques que les sociétés modernes s'opposent radicalement, au moins en principe. Du don, comme d'ailleurs des convictions religieuses ou philosophiques et des passions, elles font en principe une

affaire exclusivement privée, reléguée dans la sphère de la vie domestique ou dans celle des convictions individuelles. La vie publique, elle, qu'elle se développe dans l'ordre du marché ou dans celui de l'État et de l'administration, est censée ne devoir obéir qu'à des considérations d'intérêt. Sur le marché s'affrontent les intérêts particuliers, médiatisés par la loi de l'offre et de la demande qui décide quelle quantité d'intérêts particuliers chaque individu pourra satisfaire. Au sein de la sphère politique s'affrontent les intérêts collectifs (par l'intermédiaire de leurs représentants particuliers, ce qui complique les choses...), médiatisés par le suffrage universel qui décide quels types d'intérêts collectifs seront satisfaits et dans quelle proportion.

Hannah Arendt voyait dans l'existence d'une forte dichotomie entre l'espace de la vie privée et celui de la vie publique la clé de la vitalité des cités grecques. Cette séparation, dont elle s'est faite l'avocate vibrante, ne recoupe guère la scission moderne entre sphère du don et sphère des intérêts. Loin qu'il faille remiser les passions dans l'espace familial, c'est, explique-t-elle [Arendt, 1961], pour s'exposer les uns aux autres leur splendeur et leur générosité, pour pouvoir se raconter de belles histoires de don en somme, que les Grecs ont inventé la forme de la Cité. C'est donc sur l'espace public que don et générosité apparaissent au premier chef. Ce qui menace cette forme d'existence sociale, et met en danger l'existence même du politique, estimait-elle, c'est le développement d'un tiers secteur, d'un domaine *social* au sein duquel s'opérerait la confusion des intérêts privés et des exigences propres à l'espace public. La position est fièrement revendiquée qui affirme la valeur éminente de la vie publique, mais elle ne permet pas de répondre à la question de savoir que faire des pauvres et des plus démunis. Le soulagement de la misère doit-il être abandonné aux initiatives des particuliers ou pris en charge par l'État ? Doit-elle être traitée sur le mode des relations interpersonnelles ou par le biais de relations impersonnelles ? Le don païen et le don chrétien optaient pour la première réponse. La Modernité choisit délibérément la seconde. Plus encore, elle tente de penser l'exigence de solidarité elle aussi dans le langage de l'intérêt. Au moins en principe, et jusqu'à il y a quelques années, l'État, même providentiel, ne *donne*

pas. Il est l'agent d'une sorte de gigantesque caisse d'assurances, étendue à l'échelle de la nation, une caisse à laquelle chacun cotise (obligatoirement, en Europe) non par bonté mais en vue de se prémunir soi-même contre les risques de maladie, d'accident, de chômage ou de mort. Je donne non par charité mais parce que je souhaite qu'on me donne si je dois me retrouver dans la situation où se trouvent les bénéficiaires actuels. *Do ut des*. C'est à la statistique et à la loi des grands nombres [Donzelot, 1984 ; Ewald, 1986] qu'il revient ici d'arbitrer entre les intérêts – ceux des jeunes contre ceux des vieux, ceux des bien-portants contre ceux des malades, ceux des salariés contre ceux des sans-emploi –, comme la loi de l'offre et de la demande arbitre les marchés économiques et la loi électorale les joutes politiques. En dehors de la sphère privée et du domaine des croyances individuelles, le don s'est résorbé dans la logique de la redistribution et celle-ci fonctionne exclusivement, en principe, conformément à la logique de l'intérêt. Loi de l'offre et de la demande, loi du suffrage universel et loi des grands nombres constituent autant de facettes d'une même loi dominante de l'intérêt et de la contractualité [Bidet, 1990].

Contradictions du refais moderne du don

Il y a beaucoup de raisons de ne pas se satisfaire de la représentation objectiviste que nos sociétés modernes se donnent d'elles-mêmes, et qui est d'ailleurs en train de s'effriter de partout. Nous avons jusqu'à présent tenté d'analyser ses principales raisons d'être et sa grandeur. De même, avons-nous suggéré que l'exhortation chrétienne à l'humilité a constitué un contrepoids nécessaire à la morgue des puissants, de même la lutte entreprise par les hommes modernes contre l'intrusion du don et de la logique des relations interpersonnelles dans les affaires publiques et sociales est-elle allée de pair avec l'invention de la démocratie représentative. L'État de droit ne saurait faire acception de personne. Si, pourtant, il n'est pas possible de s'en tenir à la représentation de soi de nos sociétés, c'est parce que, d'une part, elle est fautive et parce que, d'autre part, les pratiques qu'elle permettait d'orchestrer et d'harmoniser, n'obéissant plus qu'à leur propre loi, se dissocient et mettent

de plus en plus en péril la cohésion de Vens mble. Est profondément fausse l'idée que la sphère publique ou plutôt le domaine de ce qu'on pourrait appeler la *socialité secondaire* [Caillé, 1986, ch. 2; Godbout-Caillé, 1992, Caillé, 1993], dans lequel les fonctions accomplies importent plus que la personnalité de ceux qui les accomplissent, pourrait fonctionner exclusivement dans le registre de l'intérêt calculé et de la fonctionnalité. Il est clair, au contraire, que sans dévouement pour la chose publique, l'État n'est rien ; que sans disposition, dans les moments graves, à effectuer le don suprême, à mourir pour elles, les idées de nation et de patrie doivent rester lettre morte. Évident que les entreprises feraient vite faillite si elles ne bénéficiaient de l'esprit d'entreprise et d'inventivité, qui doit plus au goût du jeu qu'à celui du seul calcul, de leurs dirigeants, et de la capacité à donner de leurs employés, comme commencent à le reconnaître les théories économiques dites du *salaires d'efficience* [Akerlof, 1982 ; Reynaud, 1994 ; Zadjela, 1994]. N'est donc pas tenable la scission imaginaire instituée entre les passions et les intérêts [Hirschmann, 1980], et moins encore si on assigne les premières au domaine privé et les seconds à l'espace public, fabriquant ainsi une opposition inconcevable entre des passions privées et des intérêts publics.

L'extradition du don vers la sphère des affaires privées n'est pas tenable non plus parce qu'elle voue les hommes modernes à une curieuse schizophrénie. Dont il est vrai qu'elle semble vécue sans grande douleur. Rien à voir avec les affres de la *conscience malheureuse* hégélienne dont pourtant elle prend l'exact relais. Mais il n'en reste pas moins qu'à privatiser le don et à disjoindre radicalement ce qui en lui ressortirait à l'intérêt matériel égoïste et ce qui obéirait à un altruisme épuré, la Modernité nous convie à obéir à trois injonctions difficilement conciliables sauf dans un sentiment d'irréalité croissant. D'une part, en effet, elle nous enjoint d'être les plus fonctionnels, les plus productifs, les plus travailleurs, les plus calculateurs et les plus *intéressés* possible, et à ne rien vouloir connaître d'autre que la dure loi de l'intérêt. C'est là son versant ascétique et puritain. Mais, d'autre part, comme le montre Daniel Bell [Bell, 1979], à la fois elle nous offre la possibilité, mi-réelle, mi-imaginaire, et nous en fait le devoir,

de jouir des biens de consommation et des facilités de l'existence comme si celles-ci nous étaient offertes gratuitement et sans compter, comme par un don, une *largitio* proprement sociale et économique, la *largitio* du capitalisme. C'est là le versant *hédoniste* de la modernité utilitariste. Qui par ailleurs, et c'est là son troisième versant, le versant moraliste, *spiritualiste* et *altruiste*, nous fait honte en permanence de n'être pas suffisamment généreux. Au bout du compte, rien ne vaudrait qui ne soit totalement épuré de l'intérêt et du plaisir. L'art, la poésie, la peinture et la musique notamment ne reçoivent de valeur imaginaire qu'étalonnés par le *génie* et la *gratuité*, par une inspiration mystérieuse, coulant de source et gratuitement, à l'exact opposé des règles fonctionnelles et instrumentales qui président à la circulation des marchandises. Ennemi de l'intérêt, l'art pour l'art, l'art gratuit, l'est également du plaisir. E n'est pas là pour l'ornement ou le divertissement, mais pour dire des choses ineffables qui ne sauraient se formuler dans aucun autre langage [Schaeffer, 1982] ou alors, et à l'inverse, pour attester de l'arbitraire de toute chose et de soi-même. Dans tous les cas de figure, on n'est pas là pour rigoler. De même, quoique passant notre temps à les soupçonner d'intérêts masqués (comme on dénonçait les moines paillards ou goinfreurs au Moyen Age), au prorata même de ce soupçon, nous n'avons d'estime véritable que pour les champions de l'humanitaire, ceux qui vont au bout du monde apaiser des douleurs dont l'éloignement même dit assez qu'elles ne sont justement pas les douleurs du bienfaiteur ou de ses proches.

Comment donc pourrions-nous être à la fois, en même temps et dans la même personne, parfaitement *intéressés* (*égoïstes*), travailleurs et accumulateurs d'un côté, résolument dépensiers, *hédonistes* et jouisseurs de l'autre, et enfin radicalement désintéressés (*altruistes*) ? Sinon dans un sentiment croissant d'irréalité, suggérions-nous à l'instant. Qui, médias et planétarisation aidant, confine de plus en plus au simulacre. Hantées par leurs contraires, les figures du travail et du loisir, celles de l'art et de la philanthropie perdent chaque jour un peu plus de leur consistance. Depuis presque trente ans Jean Baudrillard analyse avec un rare bonheur la montée apparemment inexorable des simulacres et de *l'hyperréalité*. À

laquelle, cependant, il n'y avait pas trop à redire aussi longtemps qu'elle semblait contribuer à l'approfondissement de la révolution démocratique en permettant à chacun d'occuper une place dans un ordre d'ensemble à peu près cohérent, aussi schizoïde fût-il. Les problèmes changent de nature à partir du moment où avec le développement massif du chômage et de l'exclusion, une partie croissante de la population, même au sein des sociétés les plus riches, se voit interdire l'accès aussi bien au monde du travail qu'à celui de la consommation et, *a fortiori*, de la création ou de la conscience morale.

C'est à partir du moment où il explose que l'univers de la fonctionnalité, fondé sur l'expulsion du don et de l'anti-utilitaire, révèle qu'il ne fonctionnait qu'étayé sur son contraire ; qu'on ne développe pas une vie politique partagée sans moralité minimale ; qu'on n'enseigne pas sans passion pour le savoir et pour la réussite possible des élèves ; qu'on ne soigne pas fonctionnellement, seulement par accumulation de machineries sophistiquées. Et dès lors qu'une partie des jeunes ne parvient plus à entrer de manière stable sur le marché du travail, que les plus vieux en sont éjectés et que s'estompe la possibilité que tous obtiennent un emploi à plein temps pour toute la vie, il devient impossible de considérer que les aides reçues par ceux qui ne travaillent pas ou plus s'inscrivent dans le cadre de la gestion assurantielle des risques sociaux et d'une solidarité statistique. Le principe *do ut des* ne tient plus. Tôt ou tard il faudra bien reconnaître que l'aide perçue par les *exclus* ou les mal intégrés, de plus en plus nombreux, qu'elle se nomme RMI, revenu de citoyenneté, revenu d'existence, allocation universelle, allocation de parent isolé, allocation logement, etc., est en fait, sinon en droit, largement inconditionnelle, et qu'elle a donc à voir avec le don. Ce qui soulève aussitôt la question de savoir ce que ceux qui reçoivent un tel don, encore dénié comme tel, pourraient bien rendre, ou plutôt quel type de dons ils seraient à leur tour susceptibles d'effectuer. Voilà une question qu'aura du mal à affronter une société construite de part en part sur le refoulement du don. Et d'autant plus de mal que ses discours théoriques les plus légitimes, en philosophie politique ou dans les sciences sociales, participent de ce même refoulement et y concourent, en professant que rien, dans l'action sociale et historique, n'est intelligible autrement qu'en conformité avec le

principe de raison. Que rien n'a d'effectivité qui n'obéisse à la logique des intérêts calculés, ou encore à ce qu'il nous est arrivé d'appeler l'*axiomatique de l'intérêt* [Caillé, 1981 ; 1993, ch. 4].

Ainsi se dessine l'objectif, double, de ce livre que nous proposons au lecteur. D'une part, explorer en profondeur, en intention plus qu'en extension, l'*axiomatique de l'intérêt*, pour montrer et comprendre comment fait retour en son sein, au plus profond, cela même qu'elle ne parvient pas à penser parce qu'elle s'est construite sur sa forclusion : le don et l'anti-utilitaire. D'autre part, tenter d'accéder à une conceptualisation réaliste et raisonnable du don, qui échappe aux écueils inhérents aussi bien à sa thématisation païenne-aristocratique ou chrétienne (ou plutôt aux perversions qui ne pouvaient manquer de se développer au sein de chacune de ces deux traditions) qu'à sa dénégation moderne.

SUR CE LIVRE

Nous pourrions en rester là et laisser ce livre parler de lui-même s'il avait été conçu directement et expressément pour illustrer le propos que nous venons de tenir. Tel n'est pas tout à fait le cas. Les hommes politiques aiment à dire, pour justifier leur candidature à tel ou tel poste, qu'ils ont cédé aux amicales pressions ou sollicitations de leurs proches. Ici nous avons cédé, sans trop résister, à la suggestion qui nous a été faite de reprendre trois textes importants (au moins par la taille) déjà écrits : la critique de Bourdieu, la relecture de *La République* de Platon, le chapitre intitulé « Don, intérêt et désintéressement », encore inédit, mais en cours de publication prochaine, sous une forme très proche, dans la *Revue européenne des sciences sociales* (Droz, Genève). Nous y avons adjoint, en prologue, un court texte sur le fair play (commandé par le Comité international olympique²), et un autre article déjà

2. Non que j'entretienne des relations particulières avec cette honorable institution. Il se trouve simplement qu'il m'est arrivé souvent de prendre mon petit déjeuner, en bas de chez moi, dans le même café qu'un membre (éthiopien) du CIO bien placé dans la hiérarchie, et qu'en étant venus peu à peu à nous offrir des cafés et à échanger des cadeaux (de manière très unilatérale. Lui offrait, et moi je recevais... Moi je faisais la théorie du don, et lui la pratique), il m'a dans la foulée passé commande de ce texte. Comme quoi, comme celles du Seigneur, les voies du don et de l'inspiration sont impénétrables.

publié dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Le don de paroles³ ». Les premières pages de cette introduction ont tenté de dégager l'orientation de pensée commune aux textes ici réunis. Présentons maintenant brièvement l'esprit dans lequel ont été conçues les deux parties de cet ouvrage.

La loi de l'intérêt

Il nous semble qu'il est grand temps que les historiens de la pensée, notamment les historiens de la philosophie, reconnaissent ce qui est, selon nous, largement un fait d'évidence : celui qu'aussitôt que la pensée de l'histoire et de la société n'est plus exclusivement religieuse, ritualiste et traditionaliste, son hypothèse première (nous disons bien première, et pas unique ni définitive) est que, considérés individuellement, c'est par intérêt que les hommes agissent, et que, considérés collectivement, c'est en vue de maximiser la satisfaction de l'intérêt public ou collectif qu'ils s'assemblent⁴. Grand temps

3. À cette réunion de textes déjà écrits, il y a des raisons d'opportunité. Certains textes étaient difficilement accessibles. C'est le cas, notamment du long article consacré à une discussion critique de la sociologie de Pierre Bourdieu, dont le début seulement, mais pas la seconde partie, avait été publié dans *Le Bulletin du MAUSS* (n° 22, épuisé, et le n° 23, 2e et 3e trimestres 1987). Une publication *in extenso* a été effectuée dans la revue du département de sociologie de Caen, *Les Cahiers du LASA*, dans un numéro spécial intitulé *Lectures de Pierre Bourdieu*, avec des articles de mes collègues de l'époque : André Mary, Jean-Pierre Terrail, Hervé Touboul. Aujourd'hui encore, ce numéro offre, croyons-nous, une des seules tentatives de discussion critique, sereine et argumentée, de l'œuvre de Pierre Bourdieu. Mais, publié une première fois, au 1er semestre 1988 (comme ri° 8-9), il s'est vu très vite épuisé. Retiré comme ri° 12-13 au 1er semestre 1992, il l'est presque à nouveau. Par ailleurs, je m'aperçois que le livre systématique sur le don (si tant est que le don puisse être systématisé) que j'envisage d'écrire depuis quelques années, me demandera plus de temps et d'énergie que prévu, et, peut-être que je n'en aurai jamais... Je ne veux pourtant pas attendre trop longtemps avant de soumettre certaines hypothèses ou formulations à la discussion. En outre, il y a maintenant un certain temps que je réfléchis de manière critique sur ce que j'appelle l'*axiomatique de l'intérêt*. Ici aussi un travail plus systématique serait utile. Mais il me semble, à la réflexion, qu'en ne rechignant pas devant un certain degré de détail dans l'analyse, les textes ici rassemblés s'éclairent les uns les autres et donnent à cet ouvrage une cohérence dont il n'était nullement évident a priori qu'il puisse l'acquérir.

4. Le remarquable rassemblement d'articles effectué par Christian Lazzeri et Dominique Reynie [Lazzeri, Reynie, 1992] permet d'avoir quelques repères précis sur l'histoire de la notion de raison d'État et, par-delà elle, sur les notions de félicité, d'utilité ou d'intérêt publics. C'est là aller dans la bonne direction, en ne s'arrêtant pas à la diversité évidente des auteurs (sans la méconnaître) pour dégager l'unité d'une problématique.

de le reconnaître, si on désire que l'histoire des idées soit autre chose qu'un domaine réservé à des spécialistes – chacun s'appropriant un auteur et une période en insistant sur son originalité insondable – et qu'au contraire elle alimente les débats et les questions actuelles. Encore pour cela faut-il admettre, que par-delà les variations historiques de contexte et de rhétorique, certaines questions, toujours les mêmes en leur fond, font retour. Car, de deux choses l'une. Ou bien Platon, Aristote, Sénèque, Plotin, Saint-Augustin ou Saint-Thomas d'Aquin, Machiavel, Descartes, Hobbes, Locke, Kant, Bentham, Saint-Simon, Hegel, Marx, Durkheim, Weber, la théorie économique ou sociologique contemporaines etc., n'ont rigoureusement rien à voir les uns avec les autres et sont totalement incommensurables. Mais dans ce cas-là, on se demande quel sens peut bien avoir l'entreprise de faire une histoire de la pensée. Celle-ci doit être d'emblée décrétée non pertinente par rapport à tous les enjeux théoriques actuels. Et réciproquement, ceux-ci doivent être réputés nés de rien, apparus comme par enchantement. Ou bien, on se met en demeure, sans méconnaître les différences entre les auteurs, en se donnant au contraire des outils pour les situer, d'élucider les questions communes auxquelles ils se sont affrontés. Assurément, chaque stratégie de réponse donne à son tour naissance à un questionnement spécifique, qu'on ne retrouve pas, ou pas tel quel, ailleurs, chez ceux qui ont opéré d'autres choix⁵. Mais cela ne doit pas conduire à oublier ou à minimiser la proximité ou l'identité des questions de départ sous prétexte que les réponses diMrent à l'arrivée. La question des questions est, répétons-le, celle de savoir quelle part de l'action des hommes, individuelle ou collective, doit être imputée à l'intérêt. Telle est la question positive. Et quelle part doit lui revenir ? C'est la question normative.

5. Et encore ! Ce qui frappe lorsqu'on commence à lire directement certains grands auteurs de la tradition, et pas seulement leurs commentateurs, c'est qu'ils retrouvent tous dans leur langage propre à peu près toutes les questions importantes, y compris celles que leur point de départ les arme mal à affronter. Si penser, c'est penser contre soi, alors il n'est pas trop surprenant qu'un auteur important soit à lui-même, à bien des égards, son critique principal. Adam Smith est sûrement un des critiques les plus acerbes de l'inventeur de la figure de l'*homo œconomicus*. Bentham pourrait parfois faire un anti-utilitariste des plus honorables. Bourdieu aussi, etc.

Deux facteurs principaux empêchent les historiens de la pensée de percevoir avec clarté l'extraordinaire récurrence de ces questions dans tous les systèmes de pensée qu'ils étudient.

Le premier tient à la variabilité des interprétations données par les divers auteurs de ce en quoi consiste l'intérêt. C'est par là que s'introduit tout d'abord la variabilité historique de la pensée, que se manifeste sa « contextualité ». La notion même d'intérêt suit l'histoire et n'est pas toujours utilisée, tant s'en faut. Voilà une première raison de méconnaître les continuités. Toute l'Antiquité parle de plaisir (et de peines) ou de bonheur, et non d'intérêt. Néanmoins, comme nous le verrons, Socrate restitué par Platon, parle aussi de l'utile ou de ce qui est avantageux. Le xvii^e, puis le xviii^e siècle français parlent d'amour, en opposant ou en confondant l'amour-propre et l'amour de soi. Plus tard on parlera d'utilité, puis de préférences. Et entre ceux-là mêmes qui parlent d'intérêt, que de différences selon qu'on pense que les intérêts sont d'abord de survie ou de conservation, qu'ils sont matériels ou acquisitifs, qu'ils sont au contraire des intérêts de puissance, de splendeur, de gloire, ou des intérêts sexuels ! Sans compter la toujours épineuse question du rapport entre les intérêts égoïstes et les intérêts altruistes. Bref, il est toujours possible, en effet, de mettre en avant les différences terminologiques ou théoriques pour refuser de faire dialoguer et débattre les auteurs entre eux. Mais cela revient trop souvent à refuser de penser. Le recours au terme d'*intérêt* et à l'expression *axiomatique de l'intérêt* n'est pas incritiquable. Mais il a au moins le mérite de désigner un lieu de questionnement central.

La deuxième raison qui empêche de percevoir la continuité des questionnements par-delà leur variabilité phénoménale manifeste, tient à ce que, si chaque auteur pense à partir de l'axiomatique de l'intérêt et, le plus souvent, dans son cadre, la plupart pensent aussi contre elle et dans le souci de s'en démarquer à un moment ou à un autre (la question de savoir s'ils y parviennent est une autre question). Pour le dire différemment, il n'est pas un système de pensée un tant soit peu significatif qui ne s'ordonne à partir d'une tension entre un moment *utilitariste* (une affirmation positive de l'axiomatique

de l'intérêt) et un moment *anti-utilitariste*, autrement dit un moment qui cherche, ou affirme qu'il existe, une efficace, une action ou une désirabilité du don, de l'inconditionnel et de l'inconditionné. C'est par la manière dont les divers systèmes théoriques travaillent cette opposition utilitarisme/anti-utilitarisme, qu'ils se différencient les uns des autres et font sens⁶. Évidemment, si on ne retient qu'un des deux moments, si on ne met en lumière chez Augustin, Thomas d'Aquin, Adam Smith ou Kant que le seul moment anti-utilitariste, comme il est à chaque fois pensé à travers un ordre des raisons différent, on ne verra que de la différence. Mais, surtout, on ne verra pas grand-chose.

Ainsi se dessinent, un peu *a posteriori* il est vrai, les raisons de consacrer deux commentaires, assez longs, à deux auteurs qui ont infiniment plus en commun qu'on ne pourrait penser. C'est que, dans l'optique que nous venons de présenter, plutôt que de multiplier les citations de philosophes divers pour attester de la communauté de leur point de départ, plutôt que de travailler sur des économistes ou des sociologues qui assument explicitement le recours à l'axiomatique de l'intérêt, il est au fond plus intéressant de la voir à l'œuvre chez des auteurs complexes, chez qui les commentateurs reconnus voient habituellement tout autre chose – c'est le cas de Platon – ou qui, eux-mêmes – comme c'est le cas chez Bourdieu – croient ou désirent la réfuter. Qu'y a-t-il donc de commun entre Platon, le philosophe princeps, celui dont on a pu écrire que toute l'histoire ultérieure de la philosophie ne consistait qu'en gloses marginales de son œuvre, et Bourdieu, le sociologue grand pourfendeur de la gent philosophique et d'ailleurs abhorré par elle ? P. Bourdieu nous répond lui-même au tout début de son livre consacré à Gustave Flaubert [Bourdieu, 1992]. Exposant son projet, il explique qu'il essaiera de montrer comment « le sociologue, proche en cela du philosophe selon Platon, s'oppose à "l'ami des beaux spectacles et des belles voix" qu'est aussi l'écrivain : la "réalité" qu'il poursuit

6. Ce que nous disons ici des théories peut et doit être étendu bien au-delà du domaine de la spéculation. C'est de même, par la façon dont elles dessinent les places respectives de l'utilitaire et du non-utilitaire (de la nature et de la culture), que les sociétés, comme les sujets humains, se différencient et font sens.

ne se laisse pas réduire aux données immédiates de l'expérience sensible dans lesquelles elle se livre ; il ne vise pas à donner à voir, ou à sentir, mais à construire des systèmes de relations intelligibles capables de rendre raison des données sensibles ». Bref, serions-nous tentés de conclure immédiatement, le point commun entre le philosophe et le sociologue c'est leur utilitarisme ; car il n'est certainement pas de meilleure caractérisation de l'utilitarisme que cette opposition à l'art et aux rhéteurs, combinée à une visée de mathématisation de la réalité. Mais, à l'intérieur de ce cadre, ils ont en commun deux autres points. D'une part, la capacité à penser non pas une forme déterminée et unique de l'intérêt, mais un système de transformation entre ses diverses modalités. L'intérêt dans sa pluralité. Les intérêts individuels, chez Bourdieu, sont tout autant familiaux, lignagers ou intérêts de classes. L'intérêt économique se transforme en intérêt social, culturel ou symbolique, et réciproquement. De même chez Platon, c'est artificiellement qu'est produite la diversité des intérêts qui animent respectivement les agriculteurs ou les artisans, les gardiens ou le philosophe. Et les intérêts particuliers des différentes classes sont isomorphes aux passions propres aux trois parties de l'âme ; si bien que c'est d'un même pas qu'il est possible de raisonner sur les maladies de l'âme ou sur celles de la Cité. Par ailleurs, autre point commun, il est difficile de ne pas lire chacun de ces deux auteurs comme s'il était tiraillé entre un système exotérique, visible et lisible, et une pensée ésotérique, cachée. La différence est que Platon donne à voir sa pensée ésotérique, anti-utilitariste (à telle enseigne que les commentateurs contemporains ne voient plus qu'elle et deviennent aveugles à la partie exotérique qui pourtant, et par hypothèse, saute aux yeux), mais qu'il ne donne pas les moyens de la penser clairement, tandis que Bourdieu est de toute évidence animé par une quête anti-utilitariste, dont il ne parvient pas à conceptualiser le statut.

Nous ne saurions continuer plus avant sans nous expliquer maintenant sur la manière dont nous lisons ces deux auteurs puisqu'elle doit faire hurler les spécialistes de Platon et est refusée par Bourdieu. Quelques éclaircissements sont donc nécessaires. Sur Bourdieu, tout d'abord, il convient de dire d'emblée que l'imputation d'utilitarisme ne constitue pas à nos

yeux une insulte, pas plus que l'affirmation qu'il ne parvient pas à penser le statut du don ou d'un anti-utilitarisme possible. Si nous-mêmes avons trouvé une voie assurée en la matière, nous en serions ravis ! Notre critique vaut donc avant tout comme une tentative de repérer, chez un auteur pour lequel il nous semble que nous ne cachons pas notre estime⁷, où sont les points aveugles et ce qui constitue un obstacle à l'édification d'une théorie sociologique et anthropologique pleinement satisfaisante. Il va de soi que nous n'aurions pas consacré autant de temps, de pages et de travail à cette discussion si nous avions tenu Bourdieu pour un auteur sans importance et si nous n'étions pas persuadé qu'il pose d'excellentes questions. Tout ceci, qui est assez évident, ne mériterait pas d'être dit si, après la rédaction de ce texte, songeant à en faire un petit livre, certains éditeurs ne s'étaient récriés en le trouvant trop méchant ou agressif vis-à-vis de Bourdieu⁸ et surtout si Bourdieu lui-même ne l'avait visiblement mal pris, refusant d'y répondre, ce qu'il ne m'appartient pas de juger mais que j'ai vivement regretté. Comme à peu près rien, à part quelques fautes de style, n'a été changé, le lecteur pourra se faire une opinion par lui-même sur la correction des critiques quant au fond et à la forme. Il me semble quant à moi que la forme ne comportait rien qui dût empêcher une réponse nécessaire sur le fond. Après tout, si je me suis trompé dans telle ou telle interprétation, il ne doit pas être trop difficile de dire où et d'expliquer en quoi et pourquoi⁹. Je n'ignore pas que la terminologie et même certaines

7. Alors que d'autres affectent de le traiter en chien crevé.

8. Quand ils ne trouvaient pas soudain que ce ne l'était pas assez. (Qu'il soit clair que je ne fais pas allusion ici à la direction des Éditions La Découverte.)

9. Quant au fond, quelques semaines avant de rédiger cette introduction, j'ai eu la surprise et le plaisir de découvrir une critique de Bourdieu, rédigée par un sociologue américain connu, Jeffrey C. Alexander, *The Reality of Reduction : the Failed Synthesis of Pierre Bourdieu* [Alexander, 1994], qui lui-même venait de découvrir la mienne. Ces deux critiques se recoupent très largement, ce qui m'a rassuré car attestant, me semble-t-il, que des lectures de bonne volonté (J. Alexander lui aussi prend Bourdieu au sérieux et le tient pour un auteur important) et animées par un souci de la théorisation sociologique, doivent aboutir à une lecture et à des conclusions fort proches. Par exemple, Alexander s'étonne lui aussi des étranges raisons pour lesquelles les économistes seraient, selon Bourdieu, économicistes. Ils le seraient pour ne l'être pas assez. « The problem (selon Bourdieu lu par Alexander) with economic theory is not, finally, that it is conceptually imperialistic but, in a strange way, that it is not ambitious enough. » (p. 67).

conceptualisations de Bourdieu ont changé depuis que ce texte a été écrit¹⁰, et que Bourdieu s'affronte de plus en plus directement à la question du don et du désintéressement. Ainsi ne parle-t-il plus d'intérêt mais d'*illusio*. Je ne considère pas que cette évolution invalide mes critiques. Je commente ici brièvement cette évolution dans le chapitre 3.

Certains philosophes, ayant lu ma critique de Bourdieu, m'en ont félicité. Tout est bon qui écrase l'infâme et montre l'inanité de ce qui se fait en dehors du domaine sacré de la philosophie. C'est peu dire que de dire que ma lecture du Platon de *La République* ne m'a pas valu un succès comparable. J'explique au début du texte qui lui est consacré comment j'ai moi-même été sidéré de découvrir un Platon si imprégné par l'axiomatique de l'intérêt, si proche de l'utilitarisme et même, à de nombreux égards, de Bentham, au moins dans un grand nombre des *Dialogues*. Un Platon si éloigné, en conséquence, de ce qu'en disent les manuels¹¹. Socrate, Platon, des utilitaristes ? Allons donc ! Ce scepticisme radical, que je pressentais évidemment, constitue une des raisons – outre l'intérêt considérable de *La République*, que je lisais vraiment pour la première fois et qui me paraît maintenant une œuvre *sociologique* essentielle – pour lesquelles j'ai tenu à un certain détail dans la restitution de l'argumentation de Socrate (telle que rapportée par Platon), de façon à ce qu'il soit aisé de me reprendre si en tel ou tel endroit je commettais un contresens. Je n'ai encore vu venir aucune objection argumentée¹². Prenant le parti de dire ce que je lisais quant à moi et comment je le comprenais, sans me laisser arrêter *a priori* par les manières reçues et obligées de lire, comptant qu'au moins ma sincérité et même ma naïveté me seraient comptées à crédit, je n'encourais pas moins le risque non négligeable de passer pour une sorte de fou – prétendant avoir seul raison contre la Faculté¹³ - d'imbécile ou d'illettré, ou les trois à la fois. Dans

10. Cette critique a été écrite en 1986. Seul le « En guise de conclusion » a été ajouté, un an après.

11. Je ne comprends toujours pas, par exemple, comment Jean Wahl, qui résume et commente *La République* dans l'*Histoire de la philosophie* de la Pléiade, a pu lire le même texte que moi. Dans son résumé, je ne reconnais rien du texte original.

12. Sauf celle de l'ami platonicien dont je vais parler à l'instant.

13. Et d'autant moins autorisé à vaticiner que n'ayant pas reçu de formation philosophique estampillée.

une situation aussi délicate, on est bien évidemment avide de trouver des alliés. J'épargne au lecteur la plupart de ceux qu'en poursuivant mes lectures j'ai trouvé depuis lors, en commençant par Xénophon, l'autre grand disciple de Socrate avec Platon, Aristote¹⁴ et bien d'autres, notamment parmi les philosophes du xix^e siècle¹⁵. Je ne peux toutefois négliger de signaler le réconfort qu'a été pour moi, en la matière, le signe de reconnaissance donné spontanément, alors que je ne le connaissais nullement, par un spécialiste de la théorie des plaisirs chez Platon, devenu depuis un ami. À être fous, nous étions au moins deux, et le deuxième a sur moi l'avantage d'une érudition sans faille sur ces questions. Mais j'ai découvert il y a très peu de temps que s'il s'agit d'une folie, nous étions beaucoup plus nombreux à la partager que je ne l'imaginai. À commencer par un des principaux intéressés, autrement dit par un champion reconnu de l'utilitarisme. Je veux parler de John Stuart Mill. C'est – on l'imaginera sans peine après avoir lu le chapitre de ce livre consacré à Platon – avec un vif intérêt, lors d'une journée consacrée par des philosophes de Caen à l'utilitarisme, en juin 1994, que j'ai entendu madame Monique Canto-Sperber, spécialiste connue de la philosophie antique, et désormais intéressée par l'histoire de la philosophie morale anglaise, exposer que Platon était totalement ignoré en Angleterre à la fin du xviii^e et au début du xix^e siècle (ce qui explique que Bentham ne l'ait pas ou guère lu); qu'il a fait l'objet d'une redécouverte par John Stuart Mill qui, passionné, a traduit pour lui-même neuf des dialogues platoniciens, y voyant à l'œuvre l'esprit même de l'utilitarisme. Il semble que, si c'est un champion de l'utilitarisme qui affirme cette proximité de l'utilitarisme et du platonisme, il y ait quelque mauvaise grâce à refuser son témoignage¹⁶. J'apprenais par la même occasion

14. Par exemple, dans *L'Éthique à Nicomaque*, Aristote écrit : « Socrate faisait fausse route en proclamant que toutes les vertus étaient des formes de la prudence... » [Aristote, 1965, p. 170].

15. Particulièrement instructives sont de ce point de vue les *Leçons* d'Émile Boutroux à l'École normale supérieure (1877-1886), puis à la Sorbonne à la fin du xix^e siècle [Boutroux, 1877-1886; 1989; 1990].

16. Il est toujours loisible, bien sûr, de poser soit que Stuart Mill comprenait mal Platon, soit qu'il comprenait mal l'utilitarisme. L'un n'empêchant d'ailleurs pas l'autre. La plupart des philosophes contemporains opteront sans doute pour la première hypothèse. Au risque de sembler affaiblir ici

que, dans le sillage du grand helléniste et ami de Stuart Mill, George Grote – qui fait aujourd’hui encore autorité en la matière – la discussion sur l’utilitarisme de Platon s’est poursuivie à Cambridge jusque vers la fin du XIX^e siècle, ce qui n’est au fond pas trop surprenant si on pense au contenu de l’enseignement de Boutroux en France à la même époque¹⁷. Voilà,

ma position, durement conquise, j’avouerais que je penche quant à moi pour la seconde. Les rapports de Stuart Mill à l’utilitarisme benthamien ont toujours été des plus ambigus, et sa tentative d’y injecter du kantisme et du moralisme abstrait devait en fait sceller le glas de l’utilitarisme sous couvert de sa canonisation [Caillé, 1989c].

17. Je donne ici, à titre de matière à réflexion pour les érudits, les renseignements qu’a bien voulu me communiquer mon ami platonicien Luc Marie Nodier : « Le livre de George Grote a pour titre *Plato and the Other Companions of Socrates*. C’est dans le volume III, Londres 1865, que j’ai trouvé les formules qui terrasseront vos adversaires – nos adversaires – aussi mauvais lecteurs de Platon que de la “littérature secondaire” valable. Entre autres celle-ci : “Plato has been complimented as if his theory had been the first antithesis to what is called the ‘selfish theory of morals’ – a compliment which is in no way merited : for Plato’s theory is essentially self-regarding” (p. 132). En plus court : “The platonic conception of Justice is self-regarding and prudential” (p. 131) ».

Ça n’a pas empêché un Brichot américain ou anglais de gribouiller, soixante ans plus tard, un torchon intitulé : « *Is Plato’s Republic Utilitarian ?* » où il rabiboche Platon avec Kant, sans une seule allusion à Grote ; ledit Brichot s’appelait J.D. Mabbot, et son torchon a paru la première fois dans *Mind NS* (1937), p. 386-393, et, peu après, « substantially revised » (c’est ce que j’ai lu) dans le recueil *Plato* édité par Gregory Vlastos, New York, 1971, vol. 2, p. 57-65. Outre le prétexte à une méditation vertigineuse, comme je vous disais, sur les progrès de la science, cette cochonnerie prouve qu’on a discuté ferme autour du problème que vous avez quasiment exhumé en France (quelle amabilité ! A.C.). Le Pr. Prichard allait dans le sens de Grote... Quelques heures après votre coup de téléphone, j’ai rencontré aussi sous la plume de James Adam, le plus savant et néanmoins très clair éditeur commentateur de *La République* (personne, autant que je sache, n’est en mesure actuellement de rivaliser avec lui) un deuxième appui en votre faveur. Il s’agit d’une note concernant cette phrase déjà tellement éloquente : “Rien de plus beau ne se dit et ne sera jamais dit que cette parole : est beau ce qui profite, *ophelimon*, et laid ce qui vous nuit” (*République*, 457 b). Adam commente : “Utilitarianism of this kind pervades *the Republic*” (*The Republic of Plato*, Ed. by James Adam, Cambridge, 1963, vol. 1, p. 291-292, première édition : 1902 (toujours en faveur des progrès de la science). Petit commentaire que je crois plutôt bien intentionné : “utilitarisme”, au sens où Adam le prend, signifie l’ensemble des doctrines qui affirment que le bien ou le premier bien se trouve dans l’utile, l’*ophelimon* (l’avantage, personnel, le profit, l’intérêt, etc.) et non pas dans l’*honestum*. Et dans ce sens il est à jamais vrai, d’une vérité imprenable, comme disait un auteur que nous apprécions tous les deux, que “*La République* est le plus beau monument érigé à la gloire de l’utilitarisme”. Mais si l’on pense à la doctrine construite et baptisée à l’époque moderne par Bentham, la même phrase ne me paraît plus convenir. Et elle ne serait plus défendue ni par Grote et Adam ni par votre ami, le *minimum platoniorum* : auquel vous pardonneriez de vous rabâcher qu’à son avis l’utilitarisme au sens rigoureux, s’il apparaît sans nul doute dans *La République* (au Livre IX) et dans *Protagoras* et dans *Les Lois* ne concerne à chaque fois que la vie humaine, c’est-à-dire

croions-nous, qui fournit matière à une réflexion intéressante sur la façon dont sont reçues et lues les *œuvres de pensée*. Nous protestions tout à l'heure contre l'idée que les divers systèmes théoriques seraient radicalement incommensurables. Par contre, à force de vouloir se distinguer des autres commentateurs qui eux-mêmes veulent se distinguer des précédents, à moins que dans un mouvement symétrique ce ne soit à force de vouloir se conformer à l'opinion régnante, il est clair que les commentateurs finissent par ne plus lire ce qu'ils lisent et par devenir en effet incommensurables. Et anodins. Il faudrait écrire une histoire de l'oubli dans l'histoire des idées¹⁸.

Le don entre intérêt et désintéressement

Dans le Livre IV de *La République* (435 d), Socrate explique soudain à ses interlocuteurs qu'ils ne parviendront pas à penser la justice et la sagesse par la voie suivie jusqu'alors, c'est-à-dire, pensons-nous, en suivant les défilés de l'axiomatique de

inférieure et minimale des hommes ("c'est à des hommes que nous nous adressons et non à des dieux"), qu'il envisage le "bien nécessaire" et non le vrai bien de l'humanité, encore moins le vrai bien tout court... Vous affaiblirez votre position si vous semblez la fonder sur votre interprétation du 1^{er} Livre (où le calcul des avantages respectifs de Thrasymaque ne peut être confondu avec le calcul des *plaisirs*, et ne témoigne encore qu'en faveur de l'utile au sens large, de l'*eudémonisme*, ou l'*ophélisme*). Cela dit, autant qu'on puisse se connaître, en toute solidarité ». Enfin des informations et des arguments qui permettent de discuter ! À lire cette lettre, il semble acquis qu'une bonne part de *La République*, celle qui s'adresse aux hommes et non aux dieux, parle le langage de l'axiomatique de l'intérêt. Peut-on parler pour autant d'utilitarisme, au sens d'une proximité avec le système de Bentham ? Mon correspondant m'accorde la chose pour le Livre IX de *La République*, pour le *Protagoras*, pour *Les Lois*. Je lui accorderai pour ma part, en trouvant ses formulations bien éclairantes, que la définition par Platon de ce qui constitue le bien pour les hommes, le « bien nécessaire », ne préjuge en rien de ce qu'est le bien pour les dieux, et encore moins le vrai bien tout court. Ceci recoupe la distinction que j'opère entre la face exotérique de *La République*, où il est question du bien pour les hommes, et sa face ésotérique. Mon correspondant m'accordera-t-il en échange que le Livre IX (et quid du Livre X, d'ailleurs ?) ne tombe nullement du ciel, si j'ose dire, qu'il entretient des relations organiques avec tout ce qui précède, et que la plus grande part de *La République* est écrite en langue exotérique. Ou, pour le dire différemment, que la discussion en termes de bien nécessaire, d'*ophelimon*, et donc d'utilitarisme, commence bel et bien dès le Livre I ?

18. On chercherait volontiers ici, dans cette critique du placage des commentaires obligés sur les œuvres de l'esprit un renfort dans ce qu'écrit sur ce point Claude Lefort dans son *Le travail de l'œuvre. Machiavel* [Lefort, 1972], si... C. Lefort ne manifestait pas une aussi forte opposition à notre lecture de Platon.

l'intérêt et de l'utilitarisme. Il les convie à emprunter un autre chemin, au statut énigmatique, dont on apprendra, trois Livres plus loin, qu'il est celui qui doit mener le sage, le futur roi-philosophe ou philosophe-roi, à sortir de la caverne, pour contempler en face le fils du Bien, le soleil. C'est, si l'on veut, la voie ésotérique de l'anti-utilitarisme, du renoncement aux intérêts – aux *illusios*, dirait Bourdieu – qui régissent la vie des hommes dans la caverne. Sur les rapports entre les deux voies, Platon exprime deux idées qui doivent retenir toute notre attention. La première, qui ne surprend guère, est que cette voie n'est accessible qu'à fort peu de mortels, qu'il faut d'ailleurs longuement préparer à l'emprunter, et qui de toutes façons n'y parviendront pas sans quelque aide divine. Elle est réservée à quelques *happy ou unhappy few*. La seconde, qui surprend beaucoup plus, est qu'entre les deux voies, il y a, à certains égards, identité. Les choses importantes pourraient se dire dans les termes propres à l'une ou à l'autre (504 d). Autrement dit, la vérité, qui est par essence anti- ou extra-utilitariste, pourrait en principe être formulée dans le langage de l'axiomatique de l'intérêt et de l'utilitarisme. De même, dans *L'Éthique à Nicomaque*, Aristote pose-t-il le sage vertueux comme l'égoïste suprême [Aristote, 1965, p. 253]. Il serait donc en principe possible de calculer et de déterminer rationnellement la nécessité de se soustraire à la loi du calcul rationnel. N'est-ce pas d'ailleurs un tel espoir qui anime aujourd'hui les théoriciens intelligents du choix rationnel, tels Jon Elster [Elster, 1981] tentant de penser la rationalité du pari pascalien sur la foi et du choix cartésien de la générosité ? ou Serge-Christophe Kolm [Kolm, 1982] campant le Bouddha en *homo oeconomicus* supra-rationnel¹⁹ ? Quoi qu'il en soit, notons à titre d'objet de réflexion future, ce possible théorème d'équivalence entre utilitarisme et anti-utilitarisme respectivement poussés à leur limite extrême.

À l'énoncer ainsi, on le retrouve aussitôt chez Pierre Bourdieu. Mais formulé à l'envers, comme s'il marchait sur sa tête. Bourdieu passe en effet son temps à expliquer qu'il est intéressant d'être désintéressé, que le désintéressement paie.

19. Nous discutons Elster dans [Caillé, 1989] et S. Ch. Kolm dans [Caillé, 1986].

Voire que seul il paie vraiment et peut rapporter gros. Mais justement, il veut absolument qu'au bout du compte, ça rapporte, et qu'en conséquence le désintéressement n'en soit pas un. Là où Platon et Aristote tentent de montrer comment, à suivre de manière rigoureuse la voie du calcul des plaisirs et des peines, on débouche sur une sorte d'au-delà de toute instrumentalité – sur la contemplation du bien chez Platon, sur le *souverain bien*, au sein duquel s'abolit la distinction des fins et des moyens chez Aristote – Bourdieu n'a de cesse de montrer comment aussi éloigné qu'on pense être de toute détermination instrumentale, aussi *distingué* qu'on soit, on ne cesse en fait de calculer inconsciemment ou, à tout le moins, d'être comme calculé. Tout au plus, concède-t-il récemment que, dans « certaines sociétés d'honneur bien formées », un désintéressement véritable est possible. Mais en fait, ces sociétés bien formées sont toujours-déjà déformées et, en tout état de cause, conclut-il, le désintéressement n'est socialement possible que s'il est socialement récompensé. En tout état de cause surtout, comme chez Platon et Aristote, le don et la générosité ne sont accessibles qu'à quelques rares virtuoses.

Telle est la conclusion à laquelle on ne peut manquer d'aboutir aussi longtemps qu'on pose la question du don et de la générosité dans le langage du calcul des plaisirs et des peines ou de l'axiomatique de l'intérêt. Toute la littérature économique sur le fameux *dilemme du prisonnier* est là pour attester que jamais aucun sujet *rationnel*, calculateur sourcilieux de son seul intérêt égoïste supposé, ne pourra, par hypothèse, se résoudre à un geste désintéressé, « sortir hors de lui-même » (Mauss) et faire confiance à autrui. Ce pour quoi, d'ailleurs, il sera puni en recevant un gain moindre que celui qu'il aurait obtenu en entrant dans le registre du don et de la confiance, à la condition toutefois, terrifiante et inhibitrice pour *l'égoïste* fermé sur lui-même, que les autres, supposés tout autant égoïstes que lui, aient fait de même²⁰. Sortir de soi, autre *supposition impossible* pour *l'égoïste rationnel*. La tentation est donc grande de postuler que l'irruption du don au sein des affaires humaines doit être à tout jamais impossible

20. Sur la question de la confiance, le dilemme du prisonnier et la théorie des jeux, cf. *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 4, « Confiance, interaction et théorie des jeux », deuxième semestre 1994.

sans l'intervention d'un sujet transcendant, le soleil de Platon, ou le dieu de la Bible. Mais, nous l'avons vu, cette intervention, si elle résout certaines difficultés, en crée d'autres en retour. Car, si le don est impossible entre sujets purement égoïstes, qui fonctionnent comme des êtres exclusivement naturels²¹, ou machiniques, il ne l'est guère moins s'il est réputé ne pouvoir exister que dans l'imitation d'une transcendance par hypothèse inimitable. Jacques Derrida [Derrida, 1991 ; 1992] exprime à la perfection l'inaccessibilité du don conçu non dans le langage de l'intérêt, de l'*eros*, mais dans celui de la rupture radicale et du saut absolu hors de tout calcul, dans l'*agapè* (Nygren), en posant qu'il constitue la figure de l'impossible, qu'il ne saurait être qu'insu et qu'aussitôt qu'il existe, il n'existe plus²².

Quelle que soit l'entrée empruntée, jusqu'à présent la voie du don s'est révélée semée d'embûches et, au bout du compte, impraticable. Munificente, elle n'aboutit qu'à l'orgueil ou au narcissisme infantile²³. Humble, elle ouvre sur les énigmes de

21. On emploie ce terme dans son acception usuelle, parfaitement fautive en l'occurrence. Il y aurait un travail passionnant à effectuer sur la place du don au sein de la « nature », qui montrerait vite comment on y trouve aussi de la « culture ».

22. Pour plus de détails sur ces points, cf. la présentation que nous donnons des thèses de Jacques Derrida sur le don dans le chapitre 4. Ici aussi quelques commentaires sur notre lecture de cet auteur seraient nécessaires. On a objecté à celle-ci « l'ironie » derridienne. Qui est réelle. Mais pas plus que la fameuse « ironie socratique », son évocation ne doit, croyons-nous, nous conduire à conclure que si un auteur « ironique » affirme une chose, c'est son contraire qu'il conviendrait d'entendre. À ce compte, plus aucune lecture ou discussion ne serait possible ! La meilleure solution nous paraît donc de supposer que les auteurs croient à ce qu'ils écrivent et de les lire le plus fidèlement possible. Si on les lit ou les comprend mal, à eux de rectifier (je parle des vivants, pas de Platon, bien sûr) dès lors qu'ils ne présupposent pas que l'interprétation qu'on propose d'eux est malhonnête ou malintentionnée. Nous pensons que le concept de don produit par Derrida, explicitement contre Marcel Mauss, est intenable, et essayons ici d'expliquer pourquoi. Ce n'est pas là la marque d'une hostilité envers un auteur dont il arrive qu'on s'inspire par ailleurs (comme s'en inspire, mais beaucoup plus fortement et directement, Chantal Mouffe, dont le livre *Le politique et ses enjeux* sort en même temps que celui-ci dans la collection du MAUSS) et dont on ne peut qu'admirer le style éblouissant. Espérons que J. Derrida n'y verra qu'une invite à la discussion. Et d'autant plus qu'il avait eu la grande amabilité de nous adresser, à J. Godbout et moi-même, un petit mot pour saluer *L'esprit du don*, en nous disant s'en sentir très proche. Par nombre d'intentions sans doute. Mais ceci ne peut pas autoriser à gommer les divergences sur l'appréciation du statut de la religion, de la philosophie et de l'anthropologie.

23. J. Starobinski écrit : « S'agit-il d'une simple coïncidence ? Caligula, Néron, Elagabal – trois des « monstres » dont les historiens ont relaté les

l'élection divine et de la récompense *post mortem* accordée au don d'amour charitable. Calculée, calculante, calculatoire, elle ne débouche que sur le calcul, jamais sur le don. Pourtant, notions-nous, aucune société ne peut s'instituer sans faire sa part au don, à la générosité et à l'inconditionnalité, et même la société moderne, qui s'est bâtie sur son expulsion hors de la sphère publique et sur son confinement dans le domaine des affaires privées, le voit faire retour de toutes parts. Comment donc penser une pratique, un rapport social, qui semble si nécessaire à l'existence des hommes en société et que pourtant la plus grande partie des discours religieux, philosophiques ou scientifiques existants s'acharnent à nous décrire comme impossible ?

À cette question irritante, nous avons tenté, J. Godbout et moi en collaboration avec lui, d'apporter une réponse, assez largement empirique, inspirée de ce qui nous semble être le maître-livre de l'anthropologie, et par voie de conséquence de la sociologie : l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss. Celui-ci découvrait en 1923-1924 que dans nombre de sociétés sauvages et archaïques, les échanges s'effectuent non sous la forme du troc, et moins encore sous celle de l'achat et de la vente, mais sous celle de dons « obligatoirement donnés, faits et rendus ». Ces échanges de dons ne portent pas seulement, et même pas principalement, sur des biens *économiques*, utilitaires. Tout circule sur ce mode : les femmes, les enfants, les compliments, les insultes, les coups et blessures, les vengeances, etc. Que ce soit pour donner des biens ou pour donner des maux, chacun rivalise de générosité et par son affichage, il s'agit à la fois d'écraser son rival et d'entrer avec lui, s'il sait répondre au défi de générosité, dans une relation d'alliance et d'amitié. C'est des ennemis et des rivaux qu'on fait des amis et des alliés. Ces échanges de don, ajoute Mauss, constituent des « phénomènes sociaux totaux ». Même opérés entre des individus, ou plutôt des personnes, ils concernent l'ensemble des membres du groupe et ne laissent pas que d'avoir une répercussion sur la totalité de la société et de ses

goûts pour l'envoi de *missilia* au peuple – ont été stigmatisés pour leurs attachements incestueux. Au regard d'une psychologie "moderne" (donc anachronique), la tentation est grande d'établir une corrélation entre ce type de don fastueux et l'infantilisme du désir. » [Starobinski, 1994, p. 25]

équilibres. Résumons en un mot, en recentrant le propos de Mauss par rapport à certaines interrogations sociologiques actuelles : dans les sociétés archaïques, le don constitue la forme générale de *l'interaction sociale* ; spontanéité obligée, il n'est réductible ni à la contrainte sociale qu'évoquent les paradigmes *holistes*, ni à l'image de l'absolue liberté sur laquelle s'édifient les paradigmes *individualistes méthodologiques*. Antérieur à l'émergence et, *a fortiori* à la scission, du marché et de l'État, il ne naît pas d'en-bas, de l'action des individus séparés de leurs rôles sociaux, ni d'en-haut, d'une loi absolument préalable à l'action des hommes. Il est coextensif à un ordre horizontal de l'(inter) action, immanent à lui-même, et qui met en relation non pas des supérieurs et des inférieurs, ni des égaux *a priori*, mais des pairs, qui se révéleront tels pour avoir subi l'épreuve de la générosité agonistique.

Pour la plus grande part, l'entreprise menée par *L'Esprit du don* a consisté à montrer comment, *mutatis mutandis*, en tenant compte de deux mille ans de refaçonnage de l'esprit du don archaïque par le modèle du don chrétien et des contraintes inhérentes à sa cohabitation avec les exigences modernes de l'efficacité fonctionnelle, *la triple obligation de donner, recevoir et rendre* dégagee par Mauss continue à informer une part très importante de l'action dans les sociétés modernes. D'une part, soutenons-nous, elle constitue la loi de la *socialité primaire*, c'est-à-dire de toutes ces sphères de l'interaction (famille, voisinage, camaraderie, vie associative fondée sur l'interconnaissance, etc.) dans laquelle la personne et la personnalité de ceux qui interagissent importent plus que les fonctions qu'ils accomplissent. Elle forme la loi des relations interpersonnelles, de même que, dans le cadre de la socialité secondaire, où les fonctions importent plus que la personne de ceux qui les accomplissent, l'intérêt régit les relations impersonnelles. Mais, d'autre part, l'esprit du don, comme poussé par son élan, s'ouvre au-delà des relations d'interconnaissance et amorce une solidarité avec les inconnus. Dans une approche théorico-empirique de ce type, il n'est pas nécessaire de se soucier à l'excès des raffinements du concept de don. Il suffit amplement, pour commencer, de constater que la terre tourne. Certes, comme le notait M. Mauss lui-même, le concept de don est incertain, comme d'ailleurs ceux d'intérêt ou d'échange. Mais nous n'en

avons point d'autre. Et il est suffisamment précis pour permettre d'analyser, au sein de la circulation générale des biens et services du monde moderne, cette circulation très particulière impulsée par le don, c'est-à-dire par « toute prestation effectuée sans garantie de retour en vue de nourrir le bien social » [Godbout, Caillé, 1992, p. 32], dans laquelle les biens ne valent pas par leur utilité (valeur d'usage) ou par leur prix (valeur d'échange), mais parce qu'ils créent ou alimentent la relation interpersonnelle (valeur de lien²⁴). Deux des études ici réunies prolongent le travail effectué dans *L'Esprit du don*. La première, placée en prologue parce qu'elle nous semble exposer dans un langage simple à peu près toutes les questions évoquées sur un mode plus conceptuel par la suite, s'interroge sur le *fair play* et l'esprit du jeu, si proche de l'esprit du don. À tel point que, le don étant agonistique, on ne sait jamais trop s'il convient de penser le don dans les termes de la rivalité et du jeu, ou le jeu dans ceux du don. La seconde, consacrée au *don des mots* tente d'établir la généralité de la forme du don. Si en effet, comme nous le croyons, le don constitue la forme générale de l'interaction entre les personnes sociales, il faut montrer qu'il ne régit pas seulement un certain type de circulation des biens et services, mais en amont de celle-ci, la formation et la circulation de la parole, cet éther par excellence de l'interaction. Cette étude rejoint l'analyse du *fair play* puisqu'on y montre, en s'appuyant sur Erving Goffman et Raymond Jamous, comment la parole ne circulerait pas si elle n'était animée par la rivalité pour parler et devenir le plus généreux et le plus splendide dispensateur de mots possible. Ici aussi, intérêt et désintéressement sont étroitement mêlés et c'est ce qui produit l'efficace du don. Prétendrait-on les désintriquer, comme nous y incitent les discours que nous avons analysés jusqu'à présent, que plus rien ne se passerait. Il n'existerait plus ni jeu, ni parole, ni aucune action proprement humaine.

Certes, nous concéderait-on peut-être, mais est-ce bien de don qu'il s'agit-là ? Les boxeurs qui se donnent des coups *donnent-ils* vraiment ? J. Derrida, mû par un doute radical en

24. Dans *La part du don*, Ahmet Insel procède à une évaluation de la part des biens et services qui transitent sur ce mode, et aboutit à la conclusion qu'elle dépasse le montant du PNB [Insel, 1993].

la matière, écrit qu'un « livre comme l'*Essai sur le don* parle de tout, sauf du don ». Il nous faut donc bien affronter la discussion sur le concept de don, que Mauss avait sagement préféré éviter. Sagement, puisqu'il est clair que le *cercle herméneutique* est ici particulièrement vicieux. L'empiriste qui observe, dans toutes les sociétés humaines, des pratiques de don, se voit vite soumis à la question de savoir s'il s'agit bien de don. Mais vous-mêmes, qu'entendez-vous par là, pourra-t-il rétorquer au théoricien spéculatif qui cherche la pure essence du don *pur*? Nous nous affrontons à ces difficultés dans le chapitre intitulé « Don, intérêt et désintéressement » qui donne son titre au présent livre. On aura compris que nous y cherchons une conception *modeste* du don, qui échappe aux grandiloquences impériales ou mystiques, afin de penser la possibilité d'un don qui ne soit pas réservé aux seuls virtuoses de l'oblativité; un concept de don qui rende concevable la générosité des hommes et des femmes ordinaires, et qui ne la déprécie pas aussitôt en la déclarant de peu d'importance face aux exploits des spécialistes. À y réfléchir, les dons que nous avons examinés jusqu'à présent, en les découvrant impraticables, ne sont pas le don mais sa caricature. La modernité démocratique a lutté à juste titre contre les perversions du don, qui apparaissent aussitôt que le don sort de l'horizon de la parité. « De qui recevrons-nous? », demandait Sénèque. Et il répondait : « De ceux à qui nous aurions pu donner » [Sénèque, 1993, p. 433]. À quoi il faudrait ajouter la réciproque : « A qui donnerons-nous? À ceux dont nous pourrions recevoir ». Cette idéologie *humaniste* est sans doute trop restrictive. Moins qu'il n'y paraît, sans doute. Les pairs ne sont pas les égaux. Sénèque s'interroge longuement pour savoir si un esclave peut être un bienfaiteur, l'auteur d'un don. Et il répond : « Affirmer qu'un esclave n'est en aucune circonstance le bienfaiteur de son maître, c'est ignorer que l'humanité a ses droits. Ce qui importe en effet ce sont les sentiments du bienfaiteur, non sa position sociale²⁵ » [p. 457]. La circulation des

25. Le traité de Sénèque, *Les Bienfaits*, représente une prodigieuse anticipation de l'*Essai sur le don* de M. Mauss. Denis Vidal a déjà fait remarquer que Sénèque, commentant le thème des trois grâces, formule 2 000 ans avant M. Mauss la théorie de la triple obligation de *donner*, *recevoir* et *rendre*, ou plutôt, insistant sur la figure du cercle plus que sur les moments séparés du donner (première grâce), du recevoir

bienfaits selon Sénèque, en tant qu'elle obéit à l'exigence de parité, n'est donc pas bornée au cercle étroit des égaux. Elle n'est pas limitée aux frontières d'une caste, pas plus qu'à l'unilatéralité qui caractérise les dons effectués par le patron à ses clients. Reste qu'elle se circonscrit aux dimensions de l'interconnaissance physique et qu'elle ne saurait irriguer, telle quelle et à elle seule, la grande société.

Nous serions cependant bien inspirés, croyons-nous, de ne pas oublier que la visée de parité réside au cœur du don ; que le défi qu'il lance ne tend au fond qu'à l'établir²⁶. De même, choisissant ses alliés et ses amis selon une logique de l'affinité, entrant en relation avec eux parce qu'il est lui et parce qu'ils sont eux – des êtres singuliers et non les éléments interchangeables d'une masse indifférenciée – celui qui donne est-il

(deuxième grâce) ou du rendre (troisième grâce), il anticipe la critique de Mauss par Lévi-Strauss [Vidal, 1992 ; 1993]. Mais dans un esprit tellement maussien ! Il est, à dire vrai, assez ahurissant que M. Mauss ne commente pas ce texte qu'il pouvait difficilement ignorer. Malgré sa fascination évidente envers Sénèque, Paul Veyne, qui a retraduit et commenté les dialogues réunis dans la nouvelle édition Bouquins, tente par moments de présenter son discours comme relevant de l'idéologie d'un richissime patron entretenant une importante clientèle ; une sorte d'« homme d'honneur » sicilien, la clandestinité maffieuse en moins. C'est ainsi que Bourdieu, par ailleurs aussi remarquable ethnographe en la matière que Paul Veyne est fin érudit, interprète la logique du *point d'honneur* en Kabylie. C'est vouloir imputer systématiquement au registre de l'idéologie ce qui relève aussi, et sans doute avant du symbolique. Il est difficile de lire Sénèque sans y sentir une authenticité humaniste guère réductible aux calculs instrumentaux même inconscients. Il faudra consacrer à ce texte une réflexion spéciale. Je ne résiste pas ici au plaisir de donner quelques citations qui indiquent certaines directions empruntées par Sénèque : « C'est de la bienfaisance (du don, A.C.) qu'il faut parler ; il s'agit donc d'établir les règles d'une pratique qui constitue le lien le plus puissant de la société humaine » [Sénèque]... « Il s'agit d'apprendre aux hommes à donner de bon cœur, à recevoir de bon cœur, à rendre de bon cœur, et à mettre eux-mêmes leur émulation dans la noble tentative, je ne dis pas d'égaliser simplement, mais encore de vaincre en acte et en intention, ceux dont ils sont les obligés » (p. 411) ; « Le malheur, de tous le plus désastreux, la disparition des bienfaits » (id.) ; « La formule du devoir réciproque : l'un doit oublier à l'instant ce qu'il donne, l'autre n'oublier jamais ce qu'il a reçu » (p. 426). « Recevoir de bon cœur, c'est avoir rendu le bienfait » (p. 442) ; « Qui mettra en balance ces présents ? Qui les pèsera exactement ? Il est difficile de se prononcer quand ce n'est pas une chose, mais la portée d'une chose qui est en question » (p. 451) etc.

26, Quand, pour une raison ou une autre, le récepteur ne peut relever le défi de générosité et donner à son tour plus ou au moins l'équivalent, alors d'effectuateur de parité, le don se transforme en générateur d'inégalités. La modernité critique le don parce qu'elle ne veut voir en lui que ce deuxième moment. Il serait plus judicieux de se demander à quelles conditions le plus grand nombre de sujets sociaux pourraient se trouver en position de relever les défis.

créateur de pluralité humaine. De même enfin – et c’est là sa définition minimale – prenant le risque d’agir et d’offrir sans garantie de retour, acceptant par là-même le fait de la division entre moi et autrui, entre l’ici et l’ailleurs, entre l’avant et l’après, le don permet-il l’alliance entre les hommes à travers la mise en jeu de leurs différences (de la *différance*, dirait J. Derrida). Il n’est pas besoin d’être grandiose ou surhumain pour accéder à la possibilité d’un tel don. Ni de faire abstraction de *ses intérêts*. Il suffit d’agir en se soumettant aux exigences de parité et de pluralité. C’est peu, dira-t-on. Peut-être, mais rien d’autre ne saurait faire le prix de la vie des hommes.

PROVENANCE DES TEXTES

Bèves remarques sur l’idée de *fair play*, 1994, *Congrès international olympique*, Lausanne, numéro du Centenaire.

Esquisse d’une critique de « l’économie générale de la pratique » de Pierre Bourdieu : 1988, *Cahiers du LASA* (Laboratoire de sociologie anthropologique), université de Caen, n° 8-9, « Lectures de Pierre Bourdieu ».

Le juste, l’utile et l’agréable ; l’utilitarisme dans *La République* de Platon : 1989/1990, *La Revue du Mauss*, n° 6 et 7, 4^e trimestre et 1^{er} trimestre, La Découverte, Paris.

Don, intérêt et désintéressement : communication faite au colloque « La théorie sociologique aujourd’hui », Lausanne, 1994 ; à paraître dans la *Revue européenne des sciences sociales*, n° 99, (Droz, Genève).

Le don de paroles : 1993, *La Revue du Mauss semestrielle* (nouvelle série), La Découverte, Paris, n° 1, 1^{er} semestre, « Ce que donner veut dire ».