

LE DON
DES PHILOSOPHES

Du même auteur

Sade, l'invention du corps libertin
PUF, « Croisées », 1978

Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale
Belfond, 1991 ; Pocket, 2000 ; Points, 2011

Public Space and Democracy
(avec Tracy Strong)
University of Minnesota Press, 2000

Le Prix de la vérité
Le don, l'argent, la philosophie
Seuil, « La couleur des idées », 2002

La ville qui vient
Herne, « Carnets de L'Herne », 2008

Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens
Perrin, « Tempus », 2008

MARCEL HÉNAFF

LE DON
DES PHILOSOPHES

REPENSER LA RÉCIPROCITÉ

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

ISBN 978-2-02-107580-9

© Éditions du Seuil, mars 2012

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Extrait de la publication

Orientations préliminaires

Qui a fait un don pour recevoir en retour n'a pas fait un don¹.

Sénèque

Fais à autrui ce que tu souhaites qu'il te soit fait à toi-même.

Règle d'or

Ontologiquement le don est gratuit, non motivé et désintéressé².

Jean-Paul Sartre

Ce ne sont point les philosophes qui connaissent le mieux les hommes ; ils ne les voient qu'à travers les préjugés de la philosophie, et je ne sache aucun état où l'on en ait tant³.

Jean-Jacques Rousseau

Premières questions

Quand il s'agit du don, les philosophes se veulent les plus généreux. Le seul vrai don à leurs yeux est le don sans retour. Attendre d'autrui qu'il rende, invoquer la réciprocité, ce serait déjà faire refluer vers soi le mouvement du donner et ainsi annuler l'intention désintéressée qui seule conférerait son sens au geste oblatif. Cela ne revient pas à affirmer que tous les philosophes

1. Sénèque, *Des bienfaits*, I, I, 9.

2. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, 382.

3. J.-J. Rousseau, *Émile, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, vol. 4, p. 535.

pensent ni même agissent ainsi. Car formulée en ces termes, cette très haute exigence de générosité risquerait de rester hors de la portée des penseurs mêmes qui l'énoncent.

Pourtant, dans sa radicalité, cette revendication n'est pas pure bravade ; elle vise d'abord à activer une vigilance critique. En déniaut au donateur toute attente de retour elle entend avant tout affirmer qu'il ne saurait être question d'aligner son geste sur l'opération marchande. L'injonction serait donc de ne pas céder à des considérations d'intérêt, ni d'accepter la domination sans reste d'une économie orientée quasi exclusivement vers la recherche du profit et du retour sur investissement, bref vers tout ce que les philosophes tendent à appeler l'*échange* – sans mesurer que ce mot lui-même est riche de multiples significations non économiques. L'échange, lorsqu'on en parle à propos du don, serait le geste de compensation escompté et accompli en réponse au geste généreux. Pour certains, l'échange commencerait avec l'attente par le donateur d'une rétribution symbolique ne serait-ce que sous la forme d'une gratitude exprimée par le bénéficiaire et parfois inséparable d'un obscur sentiment de dette à acquitter. Toute réciprocité, fût-elle de simple intention, annulerait le don. Toute attente de réponse, même immatérielle, est dès lors suspecte, et doit l'être comme supposant d'emblée une visée intéressée, comme rabattant ultimement vers soi le mouvement parti de soi. Elle enfermerait le donateur dans le cercle du Même. C'est pourquoi, à ce sujet, les philosophes – la plupart en tout cas – entendent ne rien céder sur le principe de générosité gracieuse : ils écartent catégoriquement toute logique de rétribution. Les sceptiques diront : pourquoi en effet souscriraient-ils à une telle logique sans risquer de s'avouer mesquins alors qu'il ne coûte *conceptuellement* rien à tenir cette éminente position tout en s'attirant de surcroît l'admiration volontiers accordée à toute intransigeance perçue comme résistance à la médiocrité ? Soit. Cette ironie est pourtant excessive : les plus grandes traditions morales ont toujours considéré comme inséparables l'affirma-

tion des exigences les plus hautes et le fait que seuls quelques sages sont capables d'en attester la pratique.

On pourra aussi se demander – au seul vu de la liste des penseurs ici discutés – si les questions qui viennent d'être envisagées sont de nature récente. La réponse est clairement que non. Quelques textes anciens où l'éloge de la gratuité apparaît fondamental viennent d'emblée à l'esprit, qu'ils soient philosophiques, comme le traité *Des bienfaits* de Sénèque, ou religieux, comme le texte évangélique. S'agit-il, dans ces traditions, de désigner l'un des traits fondamentaux de toute moralité ? Ou bien de comprendre la nature du lien qui unit les hommes ? Ce sera à discuter. Sans tenter ici d'établir une généalogie qui exigerait une minutieuse enquête de philologie et d'anthropologie historique, on peut remarquer néanmoins qu'on ne trouve ni chez Platon ni chez Aristote un éloge explicite du don gracieux comparable à celui que propose Sénèque. C'est plutôt par son envers que cette gratuité se signale chez le fondateur de l'Académie, principalement dans sa rude condamnation des Sophistes dénoncés comme « marchands de savoir ». Il leur oppose Socrate qui parle avec qui veut l'entendre sans escompter la moindre compensation financière. Cela apparaît encore dans le long passage des *Lois* qui propose d'exclure impitoyablement les marchands de la future cité afin d'épargner aux citoyens les risques de contamination que comportent leurs pratiques d'échange intéressé, déclarées immorales⁴. Aristote, plus modéré, tolère les marchands dans la cité mais les relègue dans un quartier séparé. Selon sa recherche du « milieu juste », il définit les situations où, dans nos rapports avec autrui, la libéralité généreuse est estimable ; elle peut cesser de l'être si elle devient gaspillage irresponsable, concession aux flatteurs ou moyen de domination. Nous voilà déjà fort éloignés du monde homérique

4. Je me permets ici – pour ne pas alourdir ce rappel historique – de renvoyer à la présentation détaillée que j'en propose dans *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, chap. I : « Platon et l'argent des Sophistes », et chap. II : « La figure du marchand dans la tradition indo-européenne ».

où les rapports d'amitié, comme les rapports d'alliance entre lignages et chefferies ou entre cités, s'exprimaient d'abord par des présents réciproques, souvent somptueux, l'hospitalité elle-même étant réglée par des rituels de dons offerts et rendus⁵.

Il est intéressant de noter que le *moment* Socrate en Grèce correspond, à quelques décennies près, à l'apparition de grandes figures de sagesse en Asie – Bouddha en Inde, Confucius et Lao-Tseu en Chine, fixation du zoroastrisme en Perse, renouveau du prophétisme en Israël, bref ce que Karl Jaspers appelle la « période axiale⁶ » et que caractérise un certain nombre de traits communs : doute sur la raison d'être des rites anciens, orientation vers des croyances monothéistes, développement d'une vision morale personnelle. Il s'agit d'un vaste tournant valorisant l'intériorisation des normes, la sincérité des relations et la pureté des intentions. La réciprocité cérémonielle des dons et des services semble en grande partie délégitimée au profit d'un choix moral personnel privilégiant la générosité unilatérale. Une maxime en apparence intacte survit pourtant à ce tournant spirituel, celle que nous connaissons sous le nom de Règle d'or : fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait à toi-même. Tel est, par excellence, l'énoncé de l'exigence de réciprocité. Serait-ce là le reliquat d'une période ancienne non encore suffisamment affinée par une moralité sans concession privilégiant l'attitude de pure gratuité ? Si c'était le cas, comment, quelques siècles

5. Cf. M. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, Paris, Maspero, 1978, chap. v : « Mœurs et valeurs », et E. Scheid-Tissinier, *Les Usages du don chez Homère*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994 ; L. Gernet « La représentation de la valeur en Grèce ancienne », *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1967.

6. Les dates concernant Siddhârta Gautama devenu Bouddha sont encore sujettes à discussion et tendent à être révisées pour être déplacées vers la fin du v^e siècle av. J.-C. ; elles sont proches de celles relatives à Confucius. Quant à Lao-Tseu, les certitudes biographiques à son sujet sont minces. Socrate appartient à la génération suivante. Ce sont plutôt ses prédécesseurs, Empédocle, Anaximandre, Héraclite, Parménide, que l'on peut dire contemporains des grandes figures de sagesse indiennes et chinoises. Ajoutons que, de toute façon, cette période axiale dont parle Jaspers s'étend sur plus de trois siècles.

plus tard, la prédication évangélique pourrait-elle encore célébrer cette maxime comme résumant « la loi et les prophètes » ?

À l'époque de la naissance du christianisme, en effet, c'est une tout autre configuration qui se dessine, au centre comme à la périphérie de l'Empire romain. La « période axiale » correspondait à la naissance d'une liberté intérieure encore inconnue. La nouvelle époque est celle d'une crise des communautés et d'une mise en cause des inégalités de statuts et de revenus. Les aspects de cette crise sont multiples. Jésus parle dans un contexte de division sociale et de conflits religieux aigus à l'intérieur du monde juif. À Rome même, Sénèque, contemporain de Paul, constate et déplore l'égoïsme qui triomphe dans les classes favorisées. Les cœurs se ferment ; les groupes se replient. La réciprocité généreuse n'a pas prise sur ces mondes bloqués ; c'est plutôt la réciprocité négative qui l'emporte : celle des jalousies, des dénonciations, des règlements de comptes sanglants, et cela dans le cadre de l'exploitation à grande échelle d'une population asservie et le plus souvent étrangère. Une seule issue : par le haut, ou venant d'En Haut. C'est à partir de cette situation que nous devons lire le traité *Des bienfaits* de Sénèque et comprendre sa théologie : « Les dieux immortels eux-mêmes déploient inlassablement leur générosité sans se laisser décourager par les outrages ou l'indifférence des hommes à leur égard⁷. » C'est depuis ce même fond que nous devons entendre le message évangélique proclamant : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent... À qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre » (Lc 6,27-29). L'audace est grande. Incontestablement, un tournant majeur est en cours.

Expérience d'abord locale et parfois éphémère, l'idée monothéiste trouve alors une nouvelle chance, celle d'un passage des frontières. Dans l'Empire déjà cosmopolite, l'amour d'un Dieu unique, indifférent aux nations comme aux statuts sociaux, privilégiant les pauvres et les persécutés, ne pouvait que rencon-

7. Sénèque, *Des bienfaits*, I, I, 9.

trer une réponse de plus en plus unanime et passionnée, particulièrement dans les métropoles aux cultures mélangées et aux rites vidés de leur substance. Le message de Paul, se présentant lui-même comme témoin du Ressuscité, proclame d'abord ceci : une même humanité, un monde commun, un dieu unique et personnel, une fraternité universelle, une espérance infinie, une vie éternelle offerte à tous : « Il n'y a plus ni Juif ni Gentil ; il n'y a plus ni esclave ni libre ; il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ » (Ga 3,28). Aucune religion locale n'était en mesure d'opposer une alternative à une offre de salut aussi plénière et généreuse. Plus encore : dès lors que la foi religieuse est liée à une promesse de salut, on peut considérer que l'idée monothéiste est en marche. Ces croyances monothéistes ouvraient les premières brèches en faveur d'un universalisme conquérant. Les philosophies stoïciennes avaient déjà indiqué cette voie, mais sans la logistique des symboles et des rites que peut fournir une religion. C'est pourquoi elles restaient incapables d'atteindre le grand nombre en ses affects ; incapables surtout de lier des représentations à des pratiques du quotidien qui traversent le temps et forment les sédiments d'une culture. Une double générosité pouvait s'affirmer : celle de la divinité offrant le salut dans un geste de grâce incommensurable ; celle des croyants appelés à se soutenir les uns les autres.

Message évangélique et paulinien, philosophies attachées à l'idée de désintéressement : deux mille ans d'histoire religieuse, morale et intellectuelle ont, en Occident, roulé sur cet héritage. Il s'agit bien entendu d'une histoire complexe qui a connu des variations considérables avec l'apparition de l'islam au Moyen-Orient, avec l'intégration de la pensée grecque dans la théologie du Moyen Âge, ou encore avec la nouvelle direction imprimée au christianisme par la Réforme. Mais il ne saurait être question ici d'entrer dans ces considérations.

*

L'épure historique qui vient d'être proposée aura permis, espérons-le, de mettre en perspective les interrogations contemporaines concernant l'éthique de la relation à autrui et en particulier celle que définit la relation de don. Revenons à notre temps et à la tendance chez nombre de philosophes à ne comprendre la réciprocité que sous la forme de l'échange intéressé, auquel ils opposent l'exigence du don inconditionnel, ce qui suppose – au moins implicitement – celle de gratuité. Ajoutons aussitôt que le présent essai n'a nullement l'intention de proposer une histoire des idées à ce sujet. Il faut du reste avouer que le titre choisi déborde largement le matériau traité. Il ne sera tout au plus question ici que d'une demi-douzaine de philosophes français qui, selon des modalités divergentes et des styles propres, ont abordé le problème du don en le liant à celui de la réciprocité. Il est néanmoins possible de les regrouper selon deux types d'approches principaux. Le premier appartient à la phénoménologie et à son héritage (Ricœur, Levinas, Derrida, Marion) ; le second relève des philosophies qui s'interrogent sur la société, soit sur le mode de la réflexion politique (Lefort), soit sur le mode d'une épistémologie de la relation à autrui à partir des sciences sociales (Descombes). Entre les études concernant ces penseurs, un certain nombre de *Propositions* seront avancées sur l'anthropologie du don, la reconnaissance sociale, le concept de réciprocité, celui de mutualité, ou encore la question du tiers. Mais revenons tout d'abord sur les auteurs choisis pour débattre de cette question du don, avant de nous interroger sur le fait qu'il s'agit d'un souci qui a particulièrement marqué la pensée française contemporaine.

Autour de la phénoménologie

Les auteurs discutés dans le premier groupe, au regard d'une partie importante de leur œuvre du moins, se réclament de la phénoménologie, ce qui veut dire d'abord de Husserl mais

aussi, et selon une autre exigence, de Heidegger. Chez ces deux penseurs, la question de la « donation » – celle du phénomène, celle de l'être – s'impose comme étant tout à la fois au cœur de la méthode et de la théorie. C'est ce que confirment les formulations de ceux qui, en France, en ont repris la problématique. Il serait intéressant de se demander pourquoi quelques-uns des héritiers majeurs, comme Sartre⁸ et Merleau-Ponty, ne semblent pas avoir été préoccupés dans leurs travaux de phénoménologie par ce sujet, si ce n'est incidemment.

Malgré d'évidents airs de famille, de nettes différences singularisent le premier groupe d'auteurs. Ainsi la question de la donation, dans son acception husserlienne d'accueil du donné (*Gegebenheit*) mais surtout heideggérienne – où il s'agit plutôt du donner (*Geben*) –, intervient de manière cruciale chez Derrida dans le parcours argumentatif de *Donner le temps*. Toute l'entreprise de déconstruction visant l'*Essai sur le don* de Mauss, qui est au cœur de cet ouvrage, est suspendue à quelques pages consacrées au *Es gibt* – ça donne/il y a – repris de *Être et temps* mais surtout de *Temps et être*, et qui permet à Derrida de formuler l'aporie du don : le don comme l'impossible. En revanche, la pensée du don chez Levinas n'a que peu à voir avec le motif phénoménologique de la donation, quasiment ignoré sauf en des passages où il apparaît que comprendre le monde comme *donné* – objet intentionnel – revient d'abord à pouvoir le *prendre* (selon l'étymologie du mot « concept » en français ou *Begriff* en allemand).

8. Il s'agit bien du domaine phénoménologique ; car dans ses *Cahiers pour une morale* [1948] (Paris, Gallimard, 1983), Sartre aborde explicitement la question du don comme un des aspects cruciaux du rapport ambigu de soi à autrui : « La liberté n'existe qu'en donnant ; elle se supprime en se donnant » (p. 294). Cette ambiguïté se confirme ainsi : « L'acte du don installe dans l'Autre ma liberté donnannte comme limite subjective de la liberté de l'autre. Ce qui signifie que la liberté de l'autre se fait désormais exister comme hypothéquée par la mienne » (p. 390). Le geste généreux et gratuit, en provoquant la réponse d'autrui, devient aliénation réciproque : « Le don est structure ambivalente avec perpétuelle instabilité : issu peut-être originellement d'un désir contractuel entre deux libertés, il devient tentative d'asservissement magique » (p. 390).

Quant au don proprement dit, il ne relève d'aucune aporie : le geste généreux est non seulement possible, selon Levinas, mais il est aussi impérativement requis devant la souffrance et le dénuement d'autrui. De ce point de vue, Marion est plus proche de Derrida et partage avec lui un soupçon constant concernant l'échange ; plus précisément, dans son cas, la question de la donation devient la question phénoménologique par excellence (ainsi dans *Réduction et donation* et surtout dans *Étant donné*), résumée par cette formule : « Autant de réduction, autant de donation. » Il restera à comprendre la légitimité du passage allant de cette donation du phénomène au geste du don entre personnes qui n'éclaire cette donation que pour s'y effacer. Une telle dérivation est-elle possible ? Nous verrons que l'on est en droit d'en douter.

Les choses se présentent autrement chez Ricœur, à qui il arrive de traiter de la donation dans le cadre d'une discussion sur la méthode de Husserl (*À l'école de la phénoménologie*) ; en outre, il aborde assez peu la question du don comme geste généreux avant ses derniers ouvrages – *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* et surtout *Itinéraire de la reconnaissance* –, où il discute explicitement le don rituel dont parle Mauss. Un trait essentiel cependant distingue Ricœur des trois auteurs précédents : contrairement à eux, on ne trouve pas chez lui de soupçon concernant la réciprocité ; il accorde même à celle-ci un statut constamment positif, lié à la tradition de la Règle d'or, même si, *in fine*, il confère une prééminence axiologique à une autre notion, celle de mutualité, comprise comme plus proprement éthique (nous verrons en quoi). Ricœur non seulement évite toute interférence de sa réflexion philosophique avec ses positions religieuses⁹,

9. Un bon exemple d'une pensée du don développée sur l'arrière-fond d'une adhésion clairement revendiquée à la tradition chrétienne nous est offert par Claude Bruaire dans son ouvrage *L'Être et l'Esprit* (Paris, PUF, 1983). Cet auteur propose un ensemble de thèses dans la grande tradition des constructions métaphysiques. Au cœur de l'ouvrage – chapitre III intitulé « L'être et l'existant » – il développe ce qu'il appelle une *ontologie*, littéralement une articulation de la question de l'être et de celle du don. On peut en indiquer l'argument

mais surtout il se refuse aux positions aporétiques ou paroxysmiques de Derrida et de Levinas ; sa quête de l'*homme capable* l'oriente vers une pensée des relations entre les personnes qu'il résume ainsi dans *Soi-même comme un autre* : « Viser à la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes. »

essentiel : l'être personnel n'est pas dérivable d'un mécanisme naturel : « Si le recueil de ses phénomènes oblige à le désigner par le mot *don*, c'est qu'il est son essence, a son propre commencement » (p. 53). L'être personnel est esprit et en cela même être-de-don. Ce qui est à comprendre ainsi : « Le propre d'un être-de-don est rigoureusement, d'être tout ce qu'il est et que ce qu'il est soit : ce qui est donné n'est rien avant d'être donné, indépendamment du fait du don » (*ibid.*). Mais pourquoi appeler cela don ? L'auteur a anticipé l'objection ; sa réponse est la suivante : seul le don manifeste le fait que l'être personnel est esprit ; l'être comme esprit par opposition à l'être naturel se définit par le fait qu'il est donné à lui-même et à soi seul ; c'est cela qui le constitue comme libre et responsable. Mais précisément, être donné à soi-même ce n'est pas se donner, c'est être destinataire ; l'être-de-don ne se donne pas son propre fondement. Toute l'ontologie de Bruaire développe cette thèse tout en excluant une réponse théologique. Cette prudence dans la méthode laisse cependant entière la question du statut de l'idée même de don non interrogée dans ses présupposés philosophiques ou anthropologiques.

Michel Henry, quant à lui, s'affirme nettement phénoménologue. Il revendique cette étiquette jusque dans ses derniers écrits où s'affiche clairement son appartenance à la tradition chrétienne. C'est précisément dans de tels écrits qu'émerge avec insistance le thème de la donation ou plus précisément de ce qu'il appelle l'auto-donation. Tel est du reste le titre conféré à un recueil posthume (*Auto-donation*, Paris, Beauchesne, 2004) dont un seul texte discute spécifiquement le concept annoncé en couverture. En le choisissant, les responsables de ce volume ont voulu en quelque sorte fournir une grille de lecture rétrospective concernant les dernières publications du philosophe. Cette pensée de l'auto-donation s'inscrit chez Henry dans la continuité de son entreprise de *Phénoménologie de la vie* (Paris, PUF, 2004) dont les thèses sont reprises dans *Auto-donation* : la vie, au-delà de l'intentionnalité de la donation du monde, demande à être pensée comme la donation elle-même : « La donation de la donation, l'auto-donation, c'est la vie » (*ibid.*, p. 127). La vie n'est pas un phénomène parmi d'autres, « elle est la phénoménalité elle-même » (*ibid.*). « Auto-donation de la vie veut dire : ce que la vie donne c'est elle-même, ce qu'elle éprouve c'est elle-même » (*ibid.*). On ne sera pas surpris que cette pensée s'infléchisse dans des ouvrages franchement marqués par un engagement chrétien tels que *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris, Seuil, 1996), et *Paroles du Christ* (Paris, Seuil, 2002). C'est dans ce dernier ouvrage que l'on

*Autour de la philosophie politique
et des sciences sociales*

Hormis ceux qui se sont réclamés du courant phénoménologique, les philosophes qui ont abordé la question du don sont assez peu nombreux. Et quand ils l'ont fait, elle n'était ni l'objet principal d'un ouvrage ni le thème récurrent d'une problématique, mais pouvait par exemple apparaître dans le cadre d'une réflexion sur le lien social ou sur la manière dont sont formalisées les relations entre personnes au sein d'un groupe. Ainsi la discussion sur le don rituel que propose Lefort à partir d'une lecture de Mauss lui permet-elle non seulement de penser l'écart entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes sous l'angle de l'échange des biens, mais aussi de déterminer l'élément qui définit l'historicité de ces dernières. Une telle lecture se situe à bien des égards dans le sillage de Hegel et de Marx, donc d'une certaine conception des rapports de l'homme avec le monde naturel. Restera à savoir si ce dont parle Lefort est bien le don rituel théorisé par Mauss et si l'héritage théorique dans lequel

peut lire cette assertion : « Une vie finie est une vie incapable de se donner à soi-même la vie, de s'apporter soi-même dans la condition merveilleuse d'être un vivant. Notre vie n'est pas son propre fondement [...]. *Livrée à elle-même, une vie finie est impossible. Précisément parce qu'elle ne porte pas en elle le pouvoir de vivre, notre vie ne peut vivre que dans la vie infinie qui ne cesse de lui donner la vie* » (p. 105. Je souligne). Le vivant fait l'expérience de la vie comme antécédence absolue, comme ce qui lui advient selon une donation originaire, hors de tout horizon de réciprocité. Le moi reçoit la vie – telle est sa passivité – de la vie absolue qui est auto-donation. Sur quoi la perspective devient ouvertement théologique dans l'argument fondant la relation à autrui : « L'auto-donation de la Vie absolue en son Verbe, dans laquelle est donné à soi le Soi transcendantal que je suis, étant la vie unique de Dieu, c'est dans cette Vie-là, une et la même, que, de manière identique, le Soi de l'autre est donné à lui-même, c'est en elle que tout Soi possible, futur, présent ou passé a été, est ou sera donné à lui-même afin d'être le Soi qu'il est. » (*Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 353-354.) Je remercie Benoît Kanabus d'avoir attiré mon attention sur ces textes.

il se place ne charrie pas presque autant de préjugés qu'il ne comporte d'ouvertures critiques.

C'est un tout autre angle d'approche de l'*Essai sur le don* que propose Descombes dans un chapitre important de son ouvrage *Les Institutions du sens*. Les questions de l'auteur ne portent pas sur la production des biens, leurs échanges, ou sur leur statut économique. Il s'agit, plus formellement, de cerner la nature de la relation qui s'institue entre moi et autrui et, plus précisément, de définir les critères permettant de différencier une relation intersubjective d'une relation proprement sociale. Dans le premier cas, la relation de don permet de mettre au jour la spécificité des relations triadiques (au sens de Peirce), irréductibles aux relations dyadiques, et, dans le second cas, de légitimer de manière rigoureuse la pertinence des positions holistes (selon lesquelles le tout est d'un autre ordre que la somme des parties). Cette lecture de Descombes nous conduira à nous demander, mais pour de tout autres raisons qu'à propos de Lefort, si le don en question, pour lequel la réciprocité est à peine évoquée, est bien celui dont parle l'*Essai* de Mauss, où cette réciprocité, exprimée par le terme *échange*, constitue le cœur du problème.

Certes, la générosité oblativie n'occupe pas l'horizon de l'approche de Lefort et de Descombes comme c'est le cas chez certains héritiers de la phénoménologie. Aucun des deux ne soulève de difficulté de principe en ce qui concerne l'exigence de réciprocité. Mais ni l'un ni l'autre ne la questionne explicitement. Chez le premier, elle fait partie de l'évidence des échanges entre groupes ; chez le second, elle n'est pas essentielle à la définition de la relation triadique. Ajoutons que ni l'un ni l'autre (pour des raisons d'ordre très différent) ne se propose de soumettre la question du don à une approche éthique qui chez la plupart des autres auteurs amène à suspecter – ou, plus rarement, à soutenir – la relation de réciprocité. On verra ce que nous enseignent ces différences dans les problématiques abordées et quels sont les enjeux d'une telle enquête.

*

Une histoire française ?

Se pose enfin une dernière question concernant cette discussion autour du don et de la réciprocité. Y a-t-il une raison quelconque – sinon circonstancielle – pouvant justifier le fait que les auteurs présentés soient tous français ? Il est risqué de répondre tant l'imputation des causalités dans un tel domaine est incertaine. Un constat cependant s'impose : il ne semble pas que l'on trouve un phénomène comparable dans d'autres traditions nationales en Europe au xx^e siècle, même si ce débat commence à se développer désormais ailleurs qu'en France. On pourrait objecter d'emblée ceci : dans le cas de la phénoménologie, la source n'est-elle pas d'abord allemande ? Ne s'agit-il pas là d'un héritage de la pensée de la donation – *Gegebenheit* – ou du donner – *Geben* –, termes investis d'un statut précis chez Husserl et Heidegger ? Oui, incontestablement. Il faut cependant remarquer qu'on ne trouve chez aucun de ces deux auteurs cette dérivation hautement problématique – sinon irrecevable – qui va de la donation du phénomène au geste du don entre personnes ou entre groupes. Faut-il pour autant la lire, chez leurs disciples français, comme faisant partie de ce « tournant théologique » de la phénoménologie suspecté par Dominique Janicaud¹⁰ ? Nous n'entrerons pas dans cette discussion, sinon de façon marginale. Elle est sans doute fondée, mais n'éclaire cependant pas les approches des auteurs éloignés du courant phénoménologique. Et surtout, elle ne nous fournit pas le contexte de pensée dans lequel s'est dessiné ce tournant.

Il peut être éclairant en effet de remarquer ceci : il y eut en

10. D. Janicaud, « Le tournant théologique de la phénoménologie française », *La Phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, « Folio », 2009, p. 41-152.

France, depuis les années 1930, et traversant toute la seconde moitié du xx^e siècle, un mouvement intellectuel à la fois large et sans doctrine déterminée, avant tout marqué par un certain esprit de contestation de l'ordre économique, que le nom de Mauss, avancé comme emblème, suffit presque à caractériser. On en comprend mieux la visée en lui associant, selon un registre particulier, celui de Georges Bataille. Il s'agit là d'une histoire complexe et, à certains égards, peu ordinaire. Nous ne pouvons en retracer ici les origines et les ramifications¹¹. Rappelons du moins ceci : Mauss s'est posé en continuateur d'une tradition de philosophie sociale qui plongeait de profondes racines au xix^e siècle dans les œuvres de penseurs comme Joseph Proudhon, Louis Blanc ou Georges Leroux. Cette tradition fut éclipsée et quelquefois raillée par celle que représentaient Marx et ses héritiers. Mauss, en la réassumant, lui confère une nouvelle légitimité, assurée par un savoir ethnologique en plein essor. L'étude des sociétés dites alors archaïques ou primitives, non seulement permettait de relativiser les formes de production et d'échange prédominant dans les nôtres, mais elle permettait surtout de fournir des modèles de vie commune et de lien social qui font si gravement défaut dans le monde capitaliste. D'où, sans doute, la réception si particulière dont a bénéficié l'*Essai sur le don*, si on la compare à celle de textes non moins essentiels de Mauss sur le sacrifice, les techniques du corps, la magie, la personne ou la prière. Cela ne concernait pas uniquement la mise en évidence de la triple obligation rituelle de donner, de recevoir et de rendre, mais aussi ce qui est en question à la fin de l'*Essai* sous le titre « Conclusions de sociologie générale et de morale ». Dans ces pages, Mauss suggère de rechercher

11. D. Hollier, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, rééd. augmentée 1995 ; M. Richman, *Sacred Revolutions : Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002 ; S. Moebius, *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Constance, UVK Verlagsgesellschaft, 2006 ; A. Riley, *Godless Intellectuals. The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented*, New York, Berghahn Books, 2011.

dans les pratiques des sociétés dont il a analysé les échanges de dons un modèle de relations généreuses capable de s'opposer aux seuls mécanismes du marché ou du moins d'en corriger les abus. Il s'agit en somme d'un socialisme de solidarité susceptible de s'imposer par l'activité des associations (suggestion intéressante en soi, mais certainement discutable tant les échanges cérémoniels ont peu à voir avec des dispositifs sociaux d'entraide ou de justice sociale).

L'irruption de Bataille dans le champ de réflexion ouvert par l'*Essai* de Mauss fut d'un tout autre genre et d'un autre ton. Ce qui fascine Bataille et qu'il met en avant dans *La Notion de dépense* et dans *La Part maudite* n'est pas la solidarité généreuse, mais quasi uniquement – et en se référant à la section de l'*Essai* traitant du *potlatch* de la côte nord-ouest de l'Amérique – la munificence dans les dons entre groupes, l'offre gaspilleuse, voire paroxystique de présents allant jusqu'à leur destruction spectaculaire ; bref, une dilapidation somptuaire, glorieuse et parfois violente¹². L'insistance de Bataille sur ce don agonistique et sur cette logique de l'excès ouvrait la voie à une réflexion radicale sur l'ordre économique, mettant en cause, par de tout autres voies que celles de Marx et des théories socialistes, la logique du marché, son étroitesse, son calcul égoïste, son incapacité à instituer une quelconque communauté. Ce sont ces vues qui sont partagées dans l'entre-deux-guerres par les membres du Collège de sociologie.

Telles sont sans doute les grandes lignes de cette histoire

12. La notion de dépense somptuaire et même destructrice a une longue histoire. Louis Gernet l'avait déjà repérée dans son texte de référence sur « La notion mythique de la valeur en Grèce » [1948], repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1976 ; l'auteur parle de rites marqués par « un besoin intense de destruction » (p. 113) ; chose remarquable, le plus souvent ces actes « n'ont pas d'adresse ». Il ne s'agit donc pas d'offrande à une divinité. É. Benveniste discute aussi cette notion de dépense (*daps*) liée à une profusion généreuse et son évolution vers *dapanē* et *damnum* : la dépense perdue dans l'amende (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, vol. II, p. 227-228).

proprement française. On ne saurait déterminer rigoureusement quels sont ceux qui, parmi les philosophes de l'après-guerre, en furent et en restent les continuateurs. On peut tout au plus parler d'une atmosphère de pensée qui a prévalu sur un mode original en France¹³. Il serait cependant erroné de confiner l'œuvre de Mauss au double héritage paradoxal d'une théorie de la solidarité ou d'une pensée de la dépense. On peut même se demander si la conclusion de l'*Essai*, appelant à cette solidarité, ne constitue pas une extrapolation induite par rapport à toute la démonstration faite (ce dont il sera question bientôt). Quant au *potlatch* exposé sur une trentaine de pages à peine, il ne suffit nullement à emblématiser les pratiques de dons comme relevant d'une libéralité gaspilleuse (à quoi se limitent tant de commentaires, des plus intelligents aux plus naïfs). C'est bien plutôt l'exigence de *réciprocité* qui traverse tout le texte et en constitue l'élément central – car tel est d'abord le sens du terme « échange » chez Mauss¹⁴. Que cette réciprocité ne soit réductible ni à une éthique du partage ni à une posture de l'excès, c'est ce qu'il nous faudra comprendre pour échapper aux commentaires approximatifs que des philosophes souvent brillantes et inspirées ont cru bon de formuler concernant des faits ethnographiques. Il importait d'abord de traiter ces faits avec rigueur : celle-là même – en termes d'exigence épistémologique – que ces penseurs attendent de leurs confrères spécialistes des sciences de la nature. Le fait que les sciences sociales – ou humaines – restent largement, et probablement resteront, des sciences de l'interprétation

13. Nous n'avons évoqué ici que la réception des œuvres de Mauss dans les années 1930-1950. Un autre chapitre s'ouvre dans les années 1980 avec le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (M.A.U.S.S.) sous l'impulsion d'Alain Caillé, Jacques Godbout et plus récemment Philippe Chaniel.

14. Cette précision est nécessaire. En effet, si le terme « échange » apparaît dans le sous-titre et presque à chaque page de l'*Essai*, en revanche le terme même de « réciprocité » en est quasi absent alors que l'idée y est omniprésente ; ce concept d'abord implicite ne deviendra manifeste chez Mauss que dans des textes postérieurs. Cf. notre étude : « Mauss et l'invention de la réciprocité », *Revue du MAUSS*, n° 36, automne 2010.

