

L'univers du don

Reconnaissance d'autrui, estime de soi et gratitude

Par Gérald Berthoud

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Ethique

16 décembre 2005

Le don, comme idée et comme pratique se rapporte à un phénomène apparemment évident. N'exprime-t-il pas ce qui est gratuit, c'est-à-dire ce qui est offert pour rien, ou encore ce qui est abandonné sans rien recevoir en retour ? L'idée de gratuité se retrouve dans diverses expressions pour traduire le rapport à la nature ou à une forme ou l'autre de transcendance. Telles sont les idées des dons de la nature, ou de la grâce divine.

Cette insistance sur la gratuité est largement confirmée par les nombreux termes, qui passent pour des synonymes de la notion générique de don pour qualifier des situations particulières. Qu'il suffise de mentionner, à titre d'exemples, les termes de cadeau, présent, dévouement, charité, aumône, sacrifice, offrande, bienfait et d'autres encore. L'idée de gratuité semble coextensive à celle de don. Mais il n'en va pas de même avec le verbe donner. Certes, dans son sens le plus général, le substantif et le verbe sont en étroite correspondance. Donner, c'est manifester sa capacité de céder quelque chose à titre gracieux. Mais quand le verbe donner est suivi des prépositions contre et pour, il est assimilé à échanger. Il s'agit alors non plus de céder quelque chose pour rien, mais de céder quelque chose moyennant une contrepartie.

La réflexion sur le don semble ne pas pouvoir échapper au dilemme de donner pour donner ou donner pour recevoir. Pour les uns, la vérité du don serait dans la gratuité ; pour les autres, s'inscrivant en faux contre cet idéal du désintéressement, le don sans contrepartie ne serait qu'une illusion trompeuse, pour masquer la recherche de l'intérêt égoïste. Est ainsi constamment mis en avant l'idéalisme du don pur, qui renvoie à une longue tradition religieuse et morale. Et d'autre part, l'égoïsme d'un monde dans lequel la prétendue loi de l'intérêt, comme une centration sur ce qui importe à soi-même, serait la seule manière d'organiser la vie sociale.

Ne faut-il pas voir, dans ces deux prises de position, un parti-pris moraliste ou économiste qui, d'une certaine manière, se nourrissent l'un l'autre. Un égoïsme excessif ne peut que produire son contraire, c'est-à-dire un altruisme épuré. Ces deux pôles constitutifs de la culture moderne peuvent être symbolisés de manière exemplaire, dans le contexte intellectuel français, par Derrida et par Bourdieu.

Pour Derrida, « pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas de réciprocité, de retour, d'échange, de contre-don ni de dette » (1991 : 24). Ou encore, selon la vue proprement hyperbolique d'un don humainement inatteignable: « il faut, à la limite, qu'il [le donataire] ne *reconnaisse* pas le don comme don. S'il le reconnaît *comme* don, si le don lui *apparaît comme tel*, [...] cette simple reconnaissance suffit pour annuler le don » (1991 : 26). En bref, le don serait « la figure même de l'impossible » (1991 : 19).

Bourdieu affirme : « la sociologie postule que les agents sociaux n'accomplissent pas des actes gratuits » (1994 : 150). Ce qui implique que « toutes les actions apparemment désintéressées cacheront des intentions de maximiser une forme quelconque de profit » (1994 : 161). Il y aurait pour Bourdieu une « double vérité du don » (voir 1997), celle

de la perception subjective du don comme pure donation et celle de la conception objective du don comme échange, qui serait la découverte de la sociologie.

Ces deux interprétations divergentes, centrées sur l'opposition radicale entre gratuité et intérêt, ne sont certes pas nouvelles. Elles s'inscrivent dans une longue tradition de la modernité¹. Il est donc logique de constater aujourd'hui une opposition majeure entre la philosophie et la théologie, d'une part et les sciences sociales, tout particulièrement la sociologie et l'économie, d'autre part. Pour les unes, l'être humain serait un *homo duplex*, certes en mesure d'agir pour accroître ses propres avantages matériels ou non, mais aussi capable de dévouement au point de s'oublier lui-même. Pour les autres, l'individu serait mû intégralement par l'intérêt égoïste. Tout autre mobile serait, au mieux, ravalé à un moyen au service d'un intérêt bien compris.

Une approche maussienne

Cette double représentation du don constitue un obstacle majeur pour toute élaboration conceptuelle et théorique rigoureuse et en conséquence pour toute recherche empirique sur la complexité des formes de don dans le monde actuel. Grâce à l'œuvre de Marcel Mauss (1872-1950) et à sa mise en valeur dans de nombreuses publications depuis plusieurs décennies, nous sommes amenés à envisager le don comme un phénomène universel². Toute approche comparative du don et donc toute mise en perspective du don dans la modernité supposent un travail exigeant sur la portée des mots. Par exemple, des termes comme don, échange, réciprocité, partage, redistribution et solidarité forment un ensemble d'éléments mal définis et dont l'usage varie fortement. Un rapide examen des dictionnaires spécialisés, en anthropologie, en sociologie et en philosophie, aussi bien en français, en anglais et en allemand, montre, par exemple, combien les entrées « don » et « échange » se caractérisent par des confusions et des malentendus.

Une telle comparaison devrait permettre bien sûr de confirmer la nouveauté et la singularité relatives de la modernité. Mais elle devrait surtout permettre de dégager des permanences et un fondement commun à l'ensemble de l'humanité, ou des invariants anthropologiques. Elle devrait se traduire encore par une interrogation fondamentale sur nous-mêmes, pour autant que soit posé a priori de l'unité de l'humanité. Une telle démarche comparative s'inscrit dans toute une tradition occidentale pour envisager la condition humaine. Cette quête d'un savoir sur le monde permet, entre autres, une pratique de la décentration culturelle, en relativisant la représentation dominante de la modernité, défendue comme une nouveauté historique et culturelle radicalement différente, ou comme un absolu, à partir duquel toute réalité sociale et historique serait évaluée et hiérarchisée³. Mais la comparaison à l'échelle de l'humanité entière

¹ Dès la Renaissance, l'intérêt individuel et la nécessité du calcul s'imposent toujours davantage dans la partie dite profane de la vie humaine. Le domaine proprement religieux, au contraire, est présenté comme celui du devoir, de l'abnégation, ou encore du don de soi. L'être humain est contraint de se conformer aux deux registres radicalement séparés de l'égoïsme et de l'altruisme. L'idéal proclamé du désintéressement et la réalité de l'intérêt calculé vont ainsi peu à peu être systématisés dans les savoirs sur l'être humain et la société. Jusqu'à aujourd'hui, des représentations savantes sur l'homme défendent l'exigence normative d'une sphère de la pure gratuité. D'autres voient dans une telle exigence une méconnaissance en vue de masquer la vérité sur l'être humain soumis à la fonction régulatrice d'une «loi de l'intérêt».

² Voir en particulier le «Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales» (MAUSS), avec la publication de sa revue (éditions La Découverte, Paris) depuis 1981. Par exemple, le numéro 23 (2004) porte sur le thème général de la reconnaissance (www.revuedumauss.com).

³ Interroger les vérités situées de la culture dite moderne ne signifie en aucune manière une défense du relativisme enfermant chaque culture dans les limites de ses propres normes. Mais refuser l'idée d'une irréductibilité des cultures n'implique pas nécessairement de verser dans l'orthodoxie de l'universalisme abstrait.

s'apparente nécessairement à une traduction. Les manières de penser et d'agir des autres ne peuvent s'exprimer que dans notre propre langage. Nos idées sur le monde ne peuvent se formuler que dans les limites de nos catégories d'analyse. Comment alors comprendre l'autre à partir de nos termes de référence? Pour éviter de s'enfermer dans un raisonnement analogique, le va-et-vient de nous aux autres et des autres à nous devrait s'inscrire dans une dynamique, en vue de renforcer progressivement la qualité comparative des termes de référence⁴.

Néanmoins, dans de nombreuses sociétés, des phénomènes présentent de telles similitudes qu'il est possible, tout au moins dans un premier temps, de les réunir sous le même terme, en vue de les constituer en un seul objet de recherche. Telle est par excellence la notion de don, vue comme une composante majeure commune à de multiples sociétés, des sociétés dites archaïques à la modernité actuelle. Cette manière de voir suppose de mettre radicalement en question l'idée que l'histoire se ramènerait, selon une stricte perspective évolutionniste, à un mouvement inéluctable et sans fin de la simplicité d'un passé prétendument dépassé à la complexité du monde actuel⁵. Envisagé de cette manière, le don reste certes une catégorie mal assurée ; il n'en constitue pas moins une notion générique composée de multiples formes spécifiques. L'idéal n'est-il pas de penser le don à la fois dans son unité anthropologique et dans la pluralité de ses formes instituées dans l'histoire et dans les cultures ?

L'action humaine: ambivalence et paradoxe

Penser le phénomène du don dans son universalité et dans la multiplicité de ses formes, implique de clarifier la catégorie de l'*action*. Dans la perspective maussienne, le don est posé comme une propriété invariante l'action humaine. Le don est ainsi « un fait anthropologique universel », car « à la vérité, donner et recevoir[...] forment le tissu même de toute vie » (Starobinski 1994 : 10).

Certes la notion d'action est susceptible d'interprétations diverses. Très immédiatement, elle se réfère aux choix et aux décisions des individus dans un contexte spécifique. Plus fondamentalement, l'être humain dispose de potentialités pour agir, en affirmant sa singularité individuelle. Vue de cette manière, l'action, à suivre Hannah Arendt, est la marque par excellence de la liberté et donc de la capacité de prendre des initiatives. Mais toute action individuelle est nécessairement une interaction, impliquant l'interdépendance foncière des individus. « L'action agissant sur des êtres qui sont personnellement capables d'actions, la réaction, outre qu'elle est une réponse, est toujours une action nouvelle qui crée à son tour et affecte autrui. Ainsi action et réaction, chez les hommes, ne tournent jamais en milieu fermé et ne sauraient se confiner entre deux partenaires » (Arendt 1983 : 214). Ou encore, à propos de « l'enchevêtrement des actions de l'un dans celles des autres », Ricoeur affirme : « dans un tel complexe d'interactions comment délimiter la part d'action de chacun » (2004 :

⁴ Par exemple, une comparaison, établie à partir des catégories constitutives de la vision économique du monde généralisées à l'ensemble de la vie individuelle et collective, ne ferait que redoubler les représentations immédiates que notre société se fait d'elle-même. A la fin de son « magnum opus », *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922), Malinowski affirme: « Il ne nous sera pas possible de parvenir au but suprême assigné par Socrate, qui est de se connaître soi-même, si nous ne sortons jamais du cercle étroit des coutumes, des croyances et des préjugés qui, dès notre naissance, nous emprisonnent » (1963: 589).

⁵ Au sujet des sociétés archaïques, Lévi-Strauss affirme: « Rien n'autorise à reconnaître en elles une image des sociétés humaines à leur début, mais sous cette forme dépouillée, elle expose, peut-être mieux que les sociétés complexes, les ressorts intimes de toute vie sociale et quelques-unes de ses conditions que l'on peut tenir pour essentielles » (1983: 381).

150)? L'être humain ne peut donc exister comme tel que dans de multiples interactions avec les autres.

Cette conception de l'action comme interaction entre soi et autrui repose sur une représentation de l'être humain dont l'intériorité est faite de plusieurs composantes. Une manière de se démarquer de l'anthropologie implicite caractéristique de diverses approches construites sur la catégorie de l'intérêt comme unique déterminant de l'action humaine⁶. Aussi, pour ne pas s'enfermer dans cette vision unidimensionnelle de l'action, la question doit résolument porter sur les principes constitutifs des conduites individuelles et collectives ; ou encore, selon diverses métaphores, sur les ressorts, les moteurs, ou les sources de l'action.

Une réponse à cette question est développée dans *l'Essai sur le don*. Mauss énonce l'hypothèse qu'une pleine connaissance du don, comme forme fondamentale de tout rapport entre soi et autrui, mais aussi de toute relation des êtres humains avec la nature et le monde invisible suppose de prendre en considération un ensemble de quatre motivations fondamentales. A suivre Mauss, il est possible de construire une théorie de l'action vue comme une double tension, composée de quatre pôles. Liberté (ou spontanéité) et obligation (ou contrainte), d'une part et intérêt (pour soi) et désintéressement (ou intérêt pour autrui) sont autant de motivations contradictoires de l'action. Ces dernières mettent en jeu des modalités de l'existence valorisant l'individu comme tel (liberté et intérêt), ou, au contraire, favorisant un ordre social par l'imposition de contraintes, de règles, de normes et de valeurs.

Dans cette perspective maussienne, l'action sociale est, dans son fondement même, paradoxale. Elle se présente comme la recherche d'un équilibre toujours aléatoire entre s'affirmer dans son autonomie personnelle et manifester son appartenance sociale; poursuivre son avantage personnel et s'ouvrir à autrui par des actes généreux. En somme une tension toujours présente entre des formes socialement définies de rivalité et des pratiques qui unissent les uns et les autres dans des ensembles cohérents.

En d'autres termes, toute action met nécessairement en relation le soi et l'autre. Vue de cette manière, l'action n'est pas réductible à une pure pratique subjective, ni même intersubjective, impliquant deux personnes pleinement libres selon le credo individualiste. Au contraire, les êtres humains sont toujours et partout insérés dans un monde social défini par des institutions spécifiques, dans le sens large de « règles publiques d'action et de pensée »(Mauss). Le concept de relation est donc essentiel. Il est posé comme un donné pour comprendre les sociétés humaines. A partir de l'hypothèse du rapport paradoxal et complexe entre le soi et l'autre, le pari est de considérer que tout s'enchaîne à partir de relations entre des êtres concrets et comme tels limités, mais toujours à la recherche d'une pleine affirmation de soi par la médiation d'autrui. L'objet de connaissance est donc rigoureusement l'être humain dans sa relation nécessaire avec le monde, avec les autres et avec lui-même. Aucune expérience humaine ne peut s'inscrire dans l'immédiateté. Même dans la relation de soi à soi, l'existence d'un tiers, comme médiation, renvoie, de manière ultime, à la régulation de l'ensemble de la société. Les relations ainsi conçues sont proprement triangulaires ou triadiques. Des relations qui se créent et se maintiennent grâce à de multiples symboles.

⁶ Il serait indispensable de «déconstruire» le terme d'intérêt, mais aussi les mots qui lui sont liés comme intéresser ou encore désintéressement. Dans son sens étymologique, intérêt veut dire «il y a de la différence entre» ou «il importe». Dans cette perspective, ce qui importe à quelqu'un ne peut pas se réduire à un strict avantage individuel. Agir dans son propre intérêt n'empêche pas – ou ne devrait pas empêcher – de donner de l'importance aux autres pour eux-mêmes.

Pour penser ces relations, le système des pronoms personnels occupe une place irremplaçable. Sans trop s'avancer dans la complexité de l'ensemble des pronoms personnels, le triangle linguistique « je-tu-il » exprime, dans son irréductibilité, la forme élémentaire de la relation. Certes, il n'y a pas de « je » sans « tu » et donc pas d'existence de soi comme une personne sans les paroles, les regards et les gestes d'autrui; mais surtout il n'y a pas de relation permutable « je – tu » sans « il », c'est-à-dire sans « tiers » pour unir soi et les autres dans un « nous » circonscrit par un ensemble de règles. Le « tiers », comme composante d'ordre, peut prendre de multiples formes, qui sont autant de points de repère symboliques. Ce tiers peut être un objet, un mot, un élément naturel, un être humain et bien d'autres choses encore. Tous renvoient, en dernière instance, à un Tiers invisible comme un ensemble partagé de croyances et de valeurs constitutives d'une cosmologie, d'une vision du monde, d'un « grand récit » ou encore d'une culture au sens anthropologique. Aucune relation interpersonnelle ne peut donc se réduire à l'apparence phénoménologique d'un simple vis-à-vis ou d'un pur face à face.

La relation de don

L'hypothèse est donc de voir dans le don maussien un fondement constitutif de toute action humaine. Il est encore, selon les termes mêmes de Mauss, un « roc » et une « morale éternelle », à partir desquels il serait possible de considérer ce qu'est l'humanité et ce qu'elle devrait être pour être et agir de manière pleinement humaine. Dans une telle perspective, parler de don revient à se confronter à la difficulté de présenter un tel phénomène à la fois dans son universalité et dans ses multiples manifestations à travers le temps et l'espace, sans omettre l'époque actuelle. Aussi, pour décrire, comprendre et expliquer la pluralité des formes instituées du don, en vue d'en dégager leurs propres spécificités, il importe de se concentrer d'abord sur la relation de don. Une relation vue comme un noyau, qui devrait se retrouver, de manière plus ou moins stable, dans tous les types de don. Mais elle doit aussi s'envisager comme une pratique d'accompagnement et une sorte de substrat de diverses formes de relation : autorité, échange ou contrat.

C'est un tel fond commun qu'il convient maintenant de présenter succinctement. Dans toutes les sociétés, le phénomène du don n'est pas seulement attesté empiriquement, mais il est posé comme la condition d'une authentique relation humaine entre soi et autrui. Partout et toujours, la relation de don constitue un ensemble organisé d'actions, de réactions et d'interactions, dont la visée est bien davantage de créer, de maintenir et de rétablir des liens que de faire circuler des biens. Ou, pour être plus rigoureux, choses, paroles, gestes et regards sont autant de médiations symboliques entre les parties engagées dans une relation de don.

Mais cette relation présente une asymétrie foncière entre le sujet actif, celui qui a le pouvoir d'agir et le sujet passif⁷. Prendre l'initiative de donner revient à affirmer sa supériorité, mais simultanément à engager un dialogue avec autrui. Telle est la double face du don, celle de l'union constitutive d'un « nous » et celle de la séparation productrice d'individus valorisés. La relation de don n'est donc concevable et effective que dans les limites d'un contexte institué. Pour fonder un ordre humain et donc social,

⁷ Une telle asymétrie est tout à fait évidente pour Ricoeur: «l'action n'est pas seulement interaction, transaction, mettant en relation – et le plus souvent en conflit – une pluralité d'agents, mais relation asymétrique entre ce que l'un fait et ce qui est fait à l'autre, ce que l'autre subit[...]une menace de violence est inhérente à la situation asymétrique de l'interaction; dès lors que quelqu'un exerce un pouvoir sur quelqu'un d'autre en agissant, la possibilité de traiter autrui comme un moyen et non comme une fin est inscrite dans la structure même de l'agir humain» (1994: 274).

des règles doivent être inventées ; elles permettent d'établir des différences significatives entre divers statuts. Mais la relation de don, sous ses multiples formes, est seule à même de dépasser réellement de telles différences. Telles sont les séparations définies par le genre et l'âge, mais aussi celles qui s'établissent entre l'individu et la société, entre l'un et l'autre et la nature, entre les vivants et les morts, ou encore entre les êtres humains et une altérité radicale, comme Dieu, les dieux ou toute autre forme de transcendance.

Dans toutes ces situations, les diverses formes de don symbolisent un ensemble de valeurs ultimes, celles de la vie proprement humaine faite à la fois d'alliances, de partages, d'appartenances sociales et de marques de distinction personnelles. A travers ces multiples relations, la commune humanité des individus s'affirme, au-delà de l'exigence de la simple survie. Par exemple, un don humanitaire, qui contribue à la survie matérielle des receveurs, ne peut pas se réduire à cette seule visée biologique. Dans une situation aussi inégale, les bénéficiaires de l'aide peuvent facilement se sentir humiliés, ou vivre une expérience dégradante en étant contraints de recevoir sans possible retour de leur part. La relation qui s'instaure entre les uns et les autres devrait être empreinte de dignité et de respect, seule manière de transcender l'exigence fonctionnelle de ce moment dramatique, comme si les personnes recevant l'aide n'étaient que des êtres vivants à qui l'on fournirait des choses sans portée symbolique. Dans toute relation de don, ce n'est pas la chose en elle-même qui importe, mais la manière de la donner, de la recevoir et de la rendre.

De la donation

La prééminence du statut social de donneur devrait nous rendre attentif au fait de ne pas réduire la complexité du social au principe de réciprocité ou à celui de l'échange. Les relations asymétriques sont pleinement constitutives de la socialité. Mauss lui-même a centré son analyse sur le « rendre », comme l'un des trois moments du cycle du don (donner, recevoir et rendre, ou mieux re-donner)⁸. Ce qui a indéniablement favorisé la diffusion de nombreuses analyses identifiant le don à une forme d'échange. L'insistance sur la composante symétrique du don rend difficile, sinon impossible, toute interrogation sur ce qui est logiquement le premier moment du don, celui du « donner » ou de la donation. Or la donation symbolise la source de toute vie. On peut ainsi parler d'un imaginaire du don, celui de donner sans jamais recevoir. Un fond commun d'idées et de valeurs se retrouve dans de multiples récits, dans des mythes et plus largement dans les religions, ou encore dans des essais littéraires. Tous posent que le don est au départ du monde et qu'il équivaut à la vie, ou encore qu'il est la source même de l'abondance partagée et comme tel il donne naissance aux relations humaines⁹.

Mais dans la relation de don entre humains, ces derniers ont en somme toujours reçu avant même de se soucier d'autrui. Rigoureusement, chacun, dans son geste d'ouverture à autrui, ne donne pas, mais re-donne. Cette donation est comme telle une composante du don, sa part inconditionnelle, qui suppose liberté, spontanéité et créativité. Mais elle se heurte nécessairement à cette autre part que constitue l'obligation, imposée par des rites, des coutumes, des normes, des règles, ou encore des principes moraux. A travers

⁸ Dire rendre, ou mieux, re-donner ne signifie pas que la relation de don se réduit au cercle fermé d'un donneur et de celui à qui il donne. Ce dernier re-donne souvent à d'autres. La relation de don, par exemple entre les générations, se présente comme une chaîne ou un lien sans commencement ni fin.

⁹ Imaginer la donation première comme la source même de l'abondance renvoie, conformément à l'étymologie, à des images de flots, de flux et, plus abstraitement, à ce qui afflue. Mais ces métaphores fluviales, qui évoquent la fertilité et la générosité, peuvent s'inverser et signifier le débordement et la violence destructrice.

ce double mouvement, les pratiques du don symbolisent la commune humanité des uns et des autres. Il y a en effet une ambivalence ou une tension irréductible, entre une logique de l'union (dans le partage par exemple) et une logique de la séparation, pour affirmer, entre autres, sa supériorité dans son pouvoir de donner. Pour caractériser les deux versants du don, asymétrie et symétrie, ou déséquilibre et équivalence, sont donc indissociables. Paradoxe du don, qui tout à la fois unit dans l'alliance et la paix, et sépare dans le défi et la rivalité.

Cette insistance sur le premier moment logique du cycle du don devrait être complétée par une analyse du « recevoir » et du « rendre ». Une tâche qui demanderait un long développement. Par ailleurs, l'objectif de cette présentation est de se démarquer d'une double réduction du don : ne voir dans le don que la dimension de liberté et de gratuité, ou l'enfermer dans une stricte logique de l'échange. Contre cette dernière manière de réduire la complexité de la relation de don, largement dominante dans les sciences sociales, il est nécessaire de montrer, aussi clairement que possible, l'importance de la composante inconditionnelle du don. Mais pour ne pas en rester à une vision trop partielle, les autres moments du don ne peuvent être ignorés. En particulier, celui du « recevoir ». Ce moment est en quelque sorte un entre-deux liant et séparant le « donner » et le « rendre ». C'est dire que la manière dont le don est reçu est primordiale. Si le don initial est identifié comme tel par le receveur et non pas, par exemple, comme un dû, il peut être vécu comme une faveur, ou une marque de générosité entraînant un témoignage de gratitude. Ce retour du don reçu, même sous la seule forme de paroles de remerciements peut s'envisager en quelque sorte comme un « rendre » ou un « re-donner » ; il exprime tout au moins l'estime que le receveur, dans son statut d'obligé, manifeste à l'égard du donneur. A la générosité de l'initiateur du don peut ainsi correspondre l'attitude généreuse du bénéficiaire reconnaissant. Une telle réciprocité est le signe d'un don bien accepté, au point de se sentir pleinement redevable d'une telle libéralité. Mais cette vision positive de la relation de don n'est pas envisageable sans considérer les conflits potentiels inhérents à une telle interaction, même si cette dernière est soumise à un ensemble de règles plus ou moins bien intériorisées. Les dons et les contre-dons peuvent ainsi se transmuier en autant de figures de l'échec. En particulier, l'ingratitude envers un donneur constitue une plainte bien connue.

Ce qu'être humain veut dire

Le don ne peut pas se réduire à un simple acte moral accompli par devoir ou par obligation. De même, les deux catégories du don et de l'échange ne peuvent être confondues. Se demander ce qui pousse à donner suppose donc de rejeter à la fois l'idéalisme du don pur et le réalisme du don calculé. Et de poser que la relation de don est essentiellement une relation de reconnaissance¹⁰. Dans la multiplicité de ses formes instituées, à travers le temps et l'espace, le don se rapporte toujours à une exigence constitutive de notre humanité, exprimée, selon les contextes, par des termes comme honneur, prestige, dignité, identité, respect, considération et plusieurs autres encore. Dans tous les cas, l'être individuel aspire à être reconnu et traité comme une personne. Le don est fondamentalement un mouvement de reconnaissance mutuelle.

Dans le sillage de Mauss et à la suite de plusieurs auteurs actuels, la vertu du don, celle de permettre à la fois l'estime de soi et le respect d'autrui, devient évidente. Qu'il s'agisse des sociétés archaïques, traditionnelles ou modernes, la passion d'être reconnu est plus fondamentale que celle d'accumuler la richesse pour elle-même, pour affirmer

¹⁰ Le terme de reconnaissance en français est ambigu. En particulier, il renvoie à l'idée d'être reconnaissant ou de gratitude, mais aussi d'être valorisé (voir Ricoeur 2004:13-39).

son être dans ses nécessaires relations avec autrui. La vertu du don réside donc dans la possibilité de « se faire valoir », de manifester la valeur et les mérites de sa personne, en se comparant en quelque sorte aux autres. Mais cette valorisation porte à la fois sur ce qui assure l'appartenance à un groupe et sur ce qui permet de s'affirmer dans son identité subjective. Telle est la double face du don, celle qui se réfère à un *nous* d'intensité et de taille variable, et un *je* reconnu dans sa personnalité propre et dans ses rapports interpersonnels avec un *tu*. Une distinction devrait être faite entre une reconnaissance démocratique, celle qui attribue à tout individu la qualité de membre à part entière d'une entité sociale et politique déterminée, et une reconnaissance aristocratique ou agonistique, celle qui se manifeste pleinement dans des compétitions interindividuelles, pour se situer au-dessus du commun dans un champ de reconnaissance déterminé. La compétition constitutive du don est une action fondée sur l'estime de soi, telle qu'elle se constitue dans les relations avec autrui. La rivalité généreuse passe ainsi pour une vertu noble.

Cette relation foncièrement dissymétrique entre donneur et receveur devient évidente si l'interrogation porte sur ce qui est préalable au geste même de donner, mais aussi sur les effets que ce geste entraîne. En d'autres termes et pour en rester aux seuls dons de biens matériels, comment ne pas se demander d'où proviennent les biens donnés et reçus. Plus précisément, qui a le pouvoir de donner et qui produit ce qui circule ? Et que deviennent ceux qui n'ont rien à donner ? Etre reconnu comme un être humain et social à part entière suppose une aptitude à donner, ce qui implique de ne pas devoir se battre pour survivre. De même doivent être pris sérieusement en considération les effets du don, aussi bien pour ceux qui donnent que pour ceux qui reçoivent. Les uns peuvent se servir de la pratique du don, intentionnellement ou non, pour accroître leur gain matériel; d'autres cherchent à établir avec les receveurs une relation de stricte domination. Diverses formes perverses de dons constituent autant de voies pour des relations déshumanisantes. Le don ainsi corrompu n'est plus que mépris à l'égard des receveurs, particulièrement quand il s'agit de pratiques de bienfaisance. Le don n'assure donc pas inconditionnellement un mouvement de reconnaissance partagée¹¹. De même, tout don équilibré n'est pas possible sans un fort sentiment d'appartenance à des Nous, dont le plus englobant devrait être — et est déjà très partiellement — l'humanité entière.

La part du don aujourd'hui ?

Les sociétés dites modernes, dans plusieurs de leurs caractéristiques majeures, peuvent se concevoir comme des organisations contre le don. Ce dernier apparaît, pour beaucoup, comme une entrave à la liberté et comme un obstacle à la rationalisation des relations humaines. Le lien social privilégié est celui d'une relation libre de nature strictement contractuelle contre toute forme de contrainte. La représentation du social s'enferme dans une double conception constitutive de toute une pensée savante orthodoxe. Pour comprendre ce qui tient ensemble les membres d'une société, les théories héritées de la tradition philosophique se partagent en une voie politique ou économique. Il suffit d'évoquer la figure emblématique de Hobbes, comme symbole majeur de la doctrine du contrat social, et celle d'Adam Smith, le plus souvent simplifiée au point d'incarner la logique du marché pur, fondée sur l'intérêt individuel comme seule motivation de toute action.

¹¹ Selon Lefort, «le don qui intéresse Mauss est ce don à la faveur duquel des hommes se rapportent les uns aux autres en se distinguant, en se percevant chacun, l'autre de l'autre, et, en s'assurant, chacun, des repères de sa position sociale, peut-être faudrait-il dire, de sa dignité, de son image d'homme» (1993: 78).

Dans les deux cas, selon des modalités propres, les relations interpersonnelles n'ont plus leur place dans cette conception tronquée du social. Et pourtant, avant de se définir par son appartenance politique et par son interdépendance fonctionnelle ou économique, l'individu est un être humain reconnu comme tel dans des relations interpersonnelles, propres à contenir les multiples formes de domination et d'instrumentalisation. Mais dans le contexte idéologique d'un individualisme exacerbé, l'être humain est vu comme un être libéré de ses relations directes avec autrui. Les catégories économiques, comme celles de l'intérêt, du capital, de l'échange et du marché, devenues hégémoniques, rendent invisible la part du don constitutive de maintes actions individuelles et collectives, ou, au mieux elles la travestissent. Le langage des coûts et des avantages semble suffire pour comprendre le monde.

Cette vision économique du monde n'est pas le seul obstacle pour penser l'universalité du don. Avec les développements technoscientifiques les plus avancés, l'humanité semble engagée dans la voie de tous les possibles. L'horizon imaginaire s'apparente à la croyance que tout peut se fabriquer, jusqu'à (re)créer un monde artificiel. Tout doit pouvoir être inventé, fabriqué et approprié individuellement. Se développe ainsi un savoir pour produire littéralement l'être humain. Nombre de biologistes et d'ingénieurs pensent devoir sortir l'être humain de sa condition limitée d'être vivant par un surcroît de moyens techniques, en particulier sous forme d'implants.

L'avancée apparemment irrésistible de la logique marchande et le mouvement sans fin d'une technoscience conquérante semblent réduire le don dans la perspective maussienne à une simple survivance, comme le témoin d'un passé dépassé. Rien ne serait pourtant plus contraire à la réalité multiple de la modernité que de voir dans le don un phénomène résiduel en voie de disparition ou, tout au moins, de marginalisation poussée. De nombreuses observations permettent de constater la permanence de la relation de don, comme socialité fondamentale, ou comme « niveau d'authenticité » (Lévi-Strauss). L'approche maussienne du don peut alors jouer le rôle d'un révélateur pour dévoiler ce qui n'est pas reconnu comme tel ou ignoré. Mais ce travail d'explicitation est rendu particulièrement difficile en raison de l'enchevêtrement fréquent des pratiques du don et de diverses formes de l'échange marchand. Une telle intrication peut certes atténuer la force de la logique de l'équivalence de l'échange intéressé, mais elle peut aussi entraîner une certaine altération des dons réduits à des moyens pour accroître richesse et pouvoir.

De plus, la relative invisibilité sociale du don, comme mode primordial de reconnaissance mutuelle entre soi et autrui, semble se confirmer, tant le droit occupe une place essentielle pour organiser les relations entre des individus prétendument mûs par leurs seuls intérêts. Et surtout, le droit constitue le mode d'attribution d'une reconnaissance juridique garantie par la loi. Mais une telle reconnaissance formelle, au-delà de l'égalité de tous devant la loi, n'est-elle pas un sorte de « droit à l'indifférence », dans le sens d'une insensibilité ou d'une absence de considération pour les autres. De toute façon, cette reconnaissance contractuelle n'est pas à elle seule en mesure de créer et de maintenir des liens proprement humains. La capacité d'agir pour s'affirmer comme des personnes suppose d'autres types de relation entre soi et les autres. C'est dire que le don, dans la multiplicité de ses formes, continue d'être une composante majeure pour toute organisation sociale et politique équilibrée¹². Il est la

¹² A suivre Mauss, « d'un bout à l'autre de l'évolution humaine, il n'y a pas deux sagesses. Qu'on adopte comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours: sortir de soi, donner, librement et obligatoirement, on ne risque pas de se tromper » (1950: 265).

manière sociale d'affirmer la valeur des personnes dans un monde qui tend à réduire les êtres humains à des choses et à les évaluer selon leurs prix.

Parmi ces formes instituées de don, qui souvent n'apparaissent pas comme telles, il faudrait insister sur les qualités nécessaires à toute vie sociale normale. Telles sont, par exemple, la civilité, la politesse, la bienséance, le savoir-vivre, ou encore la confiance mutuelle. Toutes ces qualités, et bien d'autres, sont autant de marques d'estime pour autrui. Elles se manifestent par la parole, le geste et le regard; elles sont la condition, dans les multiples relations face à face, pour empêcher toute humiliation et permettre en toute situation de « sauver la face ». Certes, ces marques peuvent aussi être une pure façade, ou même une sorte de mensonge social. Une telle ambivalence illustre la fragilité inhérente à toute action humaine.

Outre ces formes diffuses de pratiques du don, il serait aisé de décrire et d'analyser nombre de formes instituées bien présentes dans le contexte du monde actuel. Une première catégorie concerne la socialité entre personnes proches. Qu'il s'agisse de la parenté, ou de la sphère de l'amitié, le don continue d'être une médiation majeure pour tout un ensemble de relations interpersonnelles. Mais l'univers du don dépasse très largement ce premier niveau de socialité. Une circulation de dons peut lier des étrangers (*strangers*). Cette forme de don moderne par excellence permet de dépasser largement le champ des rapports interpersonnels et en quelque sorte d'instaurer un lien avec l'étranger pour en faire un être plus proche. Certes la relation entre donateurs et receveurs passe par diverses médiations, ou par des parties tierces comme des instances gouvernementales, des entreprises ou des associations. Ce type de don moderne unit, de manière enchevêtrée, des pratiques effectives de don et des actions de nature économique et politique. Telles sont le bénévolat et, tout particulièrement, l'aide au développement et l'aide humanitaire. Cette dernière, dans sa tendance à transcender toutes les limites instituées du don jusqu'à englober la terre entière, constitue l'ultime horizon d'une relation humanisée avec les autres, en principe sans aucune exclusion. De manière bien imparfaite certes, cette solidarité universelle est entretenue par ce qu'il est convenu d'appeler la « communauté internationale ». Celle-ci s'oblige à intervenir chaque fois qu'une catastrophe majeure s'abat sur une partie du monde¹³.

Pour conclure, toute relation de don, même la plus enchevêtrée dans des rapports économiques et politiques, pose les bases de la reconnaissance mutuelle entre soi et autrui. Elle instaure et maintient un lien entre des personnes reconnues comme telles.

¹³ La catastrophe du 26 décembre 2004 en Asie du Sud dite «tsunami» a bénéficié d'un mouvement de générosité considérable. Pourquoi un tel afflux de dons? D'abord pour manifester l'appartenance à une même humanité. Mais un tel élan de solidarité s'est aussi imposé comme une obligation morale face au malheur des autres. En outre, plusieurs Etats, de la partie riche du monde, se sont engagés dans une véritable surenchère de promesses de don. On peut y voir une forme ostentatoire et intéressée de don impliquant une sorte de rivalité à l'échelle planétaire. Par exemple, les Etats-Unis, désireux d'améliorer leur réputation internationale, avaient intérêt à témoigner leur bienveillance envers les pays musulmans; le Japon voulait montrer sa capacité d'agir dans le contexte asiatique; la France, espérait afficher son rôle d'une nation « amie des pauvres ». Ces Etats et d'autres encore n'avaient-ils pas comme souci de tirer avantage de leur générosité et ainsi de se faire valoir au point d'apparaître chacun comme le « plus grand », le « plus fort » et le « plus noble »? A la suite du cyclone dit «Katrina», en Louisiane (fin août 2005), un journaliste posa la question suivante à un représentant du gouvernement: « Quel sens cela a-t-il d'accepter l'argent des pays pauvres, compte tenu du fait que les Etats-Unis leur fournissent de l'aide? ». La réponse confirme la supériorité du donneur sur le receveur: « Il y a quelque chose d'important dans le fait que les gens sont capables de donner les uns aux autres et de manière désintéressée ». Ou encore, la vertu du don, comme une médiation porteuse de paix, s'est manifestée à la suite du séisme qui a frappé essentiellement le Cachemire pakistanais (8 octobre 2005). L'Inde, en état de guerre larvée pour l'annexion de ce territoire, n'en a pas moins proposé son aide. Ce que le gouvernement pakistanais a accepté en manifestant publiquement sa gratitude.

Ce qui n'est possible ni avec l'action proprement économique ni avec l'action politique. Dans le premier cas, il y a interdépendance fonctionnelle et le rapport entre les individus n'est qu'un moyen pour accéder aux biens et aux services marchands ; dans le second, la relation est pleinement asymétrique, séparant ceux « d'en haut » qui disposent du pouvoir et ceux « d'en bas » qui doivent s'y soumettre. Les dons, au-delà de leur possible utilité, sont des symboles pour tenir ensemble les membres d'une même société et, sans doute de manière encore utopique, toute l'humanité.

Références

Arendt, Hannah

1983 *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.

Bourdieu, Pierre

1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.

1997 « La double vérité du don ». Dans *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil (collection Liber), p. 229-240.

Derrida, Jacques

1991 *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris : Galilée.

Lefort, Claude

1993 « Réflexions sur le projet politique du MAUSS ». *Revue du M.A.U.S.S.* 2 : 61-79.

Lévi-Strauss, Claude

1983 *Le regard éloigné*. Paris : Plon.

Malinowski, Bronislaw

1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris : Gallimard (première publication en anglais 1922).

Mauss, Marcel

1950 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (première publication 1925). Dans *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, p. 143-279.

Ricoeur, Paul

1994 *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil.

2004 *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Stock.

Starobinski, Jean

1994 *Largesse*. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux.

© Gérald Berthoud

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Ethique

16 décembre 2005