

INTRODUCTION

« Le monde a soi-disant fait faillite ; le monde soi-disant, doit plus au monde que ce dernier ne peut payer, et devrait être poursuivi en justice et vendu. Je ne crois pas que cette insolvabilité générale, qui implique en quelque sorte toute la population, soit, à Noël, au jour de l'an et à d'autres époques, la raison de la difficulté que l'on éprouve à faire des cadeaux, puisqu'il est toujours agréable d'être généreux, bien qu'il soit vexant de payer ses dettes. »

Emerson, *Dons et présents*¹.

Cet ouvrage provient, pour l'essentiel, de la réécriture d'une thèse de doctorat que j'ai travaillée de 2009 à 2014 sous la direction de Patrick Savidan. C'est à l'occasion d'un séminaire de lecture qu'il dirigeait que j'ai été assailli par un petit texte qui m'a laissé suffisamment troublé pour être à l'origine d'un lourd travail de recherche. Il s'agissait d'un article relativement anodin de Peter Singer, intitulé *What Should a Billionnaire Give – and What Should You ?*, paru dans le *New York Times Magazine* du 17 décembre 2006². Défendant le caractère raisonnable d'une imposition tout aussi raisonnable des plus hauts revenus pour financer les « Objectifs du millénaire pour le développement » adoptés en septembre 2000 par les Nations Unies, il se distinguait peu des appels à la générosité qui fleurissent habituellement dans la presse américaine à l'occasion de Noël. À l'appui de sa démonstration, l'auteur invoquait le geste par lequel des « nouveaux philanthropes », Bill Gates et Warren Buffett, avaient légué la quasi-totalité de leur fortune à une fondation se proposant un objectif proche de celui visé par l'article. Quoique solidement argumentée, la démonstration me laissait de marbre parce que je ne voyais rien dans le geste des milliardaires qui puisse évoquer une quelconque similitude avec ma situation et mes motivations. Pour tout dire, j'étais profondément choqué qu'on puisse, au nom de la rationalité, me demander de prendre exemple sur ces nouveaux *Tycoons* dont la situation m'apparaissait sans commune mesure avec la mienne et, de surcroît,

1. EMERSON Ralph Waldo, *La confiance en soi et autres essais*, trad. Monique Bégot, Paris, Payot/Rivages poche, 2000, p. 129.

2. [[http : //www.nytimes.com/2006/12/17/magazine/17charity.t.html](http://www.nytimes.com/2006/12/17/magazine/17charity.t.html)], dernière consultation en juin 2013.

discutable en tant qu'illustration d'une quelconque conception du bien commun. C'est précisément cet écart entre la justification raisonnable et utilitariste de la sollicitation qui m'était faite et le caractère excessif et déraisonnable de l'exemple supposé m'en convaincre qui m'interloquait profondément. Il apparaissait que, sous le même vocable de « don » se cachaient deux réalités profondément différentes dont l'une, celle des milliardaires, se distinguait par une radicalité inattendue. Les quelques informations que je pus alors recueillir sur les initiatives de Gates et Buffett, loin de calmer ce trouble allaient déboucher, comme on va le voir, sur une série de perplexités extrêmement dérangeantes pour parvenir à un « jugement bien pesé » quant à l'opportunité du recours à la philanthropie privée pour résoudre les grands problèmes de la planète. Pour expliquer comment cette perplexité a pu produire l'ouvrage que vous avez entre les mains, je commencerai par en détailler les composantes avant de présenter la façon dont je m'y suis pris pour lui répondre. Je défendrai enfin l'importance du résultat de ce travail dans la mesure où j'ai pu constater qu'il était parfois reçu comme déconcertant.

La démesure du don

Revenons sur les deux réalités amalgamées dans l'article de Peter Singer. Dans la première, Bill Gates et Warren Buffett se sont engagés à donner plus de 95 % de leur fortune à la fondation créée par Bill et Melinda Gates, soit un montant de l'ordre d'une centaine de milliards de dollars, alors que la génération précédente des philanthropes américains – Andrew Carnegie et John D. Rockefeller – en était restée à des taux de prélèvement spontané de l'ordre de 35 %. Singer insiste pour écarter les motivations directement utilitaristes de leur geste et va jusqu'à affirmer que « Gates et Buffett ont probablement moins d'intérêt personnel dans leurs œuvres de charité que quelqu'un comme Mère Teresa qui, en tant que catholique pratiquante, croyait aux récompenses et châtements dans l'au-delà ». Ce désintéressement est particulièrement flagrant pour Warren Buffett qui, non seulement n'a pas souhaité donner son nom à une fondation, mais confesse en outre avoir du mal à supporter les milieux humanitaires et s'émerveille de la patience de Bill et Melinda Gates à leur égard. Si l'on se réfère au principe que « toutes les vies, où qu'elles se déroulent ont une égale valeur » mis en avant par la fondation Gates, leur geste exprime plus fondamentalement la revendication d'une dignité égale de tous les humains. Au-delà de cette référence qu'il qualifie de kantienne, Singer y lit également la reconnaissance d'un droit de la société sur les performances économiques de ses membres, que manifestent à la fois la devise de la fondation Gates, « de ceux à qui il a été beaucoup donné, beaucoup est attendu » et les déclarations de Warren Buffett selon lesquelles, lâché au milieu du Bangladesh ou du Pérou, ses talents de spécu-

lateur n'auraient rien produit « dans la mauvaise sorte de sol ». On reconnaît ici l'argument de John Rawls en faveur d'une substitution de la notion d'« attente raisonnable » à celle de mérite individuel, même si Singer préfère se référer à la théorie du capital social d'Herbert Simon, laquelle recouvre la même idée d'une dette de l'individu envers la société qui l'a fait.

En contrepoint de cette présentation délibérément déontologique du geste des deux milliardaires, c'est par un appel à la raison utilitaire que Singer essaye de convaincre le lecteur ordinaire du *New York Times* qu'il doit, non pas faire un don spontané mais accepter le principe d'une taxation *raisonnable* de ses revenus, pour améliorer le monde dans lequel il vit et dans lequel vivront ses enfants. À l'issue d'un calcul d'une précision accablante, il montre qu'une taxation progressive de 10 à 25 % du décile supérieur des revenus dans les pays riches devrait permettre d'atteindre en cinq ans les objectifs d'aide au développement affichés par les Nations Unies. En regard de ces taux qui ne peuvent qu'apparaître comme raisonnables au contribuable américain (et qui sembleraient modestes à son homologue européen), il met à la fois l'allègement des souffrances liées à la grande pauvreté et l'acquittement de la dette morale conséquente, selon le philosophe Thomas Pogge, à l'enrichissement d'une partie du monde par la confiscation des ressources vitales de l'autre. On reconnaît ici l'argument utilitariste selon lequel il est rationnel de vouloir le bien des autres lorsque cela nous coûte peu et leur apporte beaucoup (la proposition converse étant qu'il est très mal de faire souffrir les autres sans raison valable).

Le sentiment que les deux parties de ce raisonnement n'ont pas grand-chose en commun est accentué par l'étrange référence que fait Singer au cas de Zell Kravinsky qui, après avoir fait fortune dans l'immobilier, semble avoir été pris d'une frénésie de donation qui l'a conduit à réduire sa famille à une condition plus que modeste, puis à faire don d'un de ses reins à un complet inconnu. Kravinsky confessait que le plus difficile n'avait pas été de sacrifier ses premiers 45 millions de dollars, mais les derniers milliers, ceux qui lui auraient permis de tenir son rang social. Comment est-il possible de considérer comme genres d'une même espèce et réunir sous un même nom le geste raisonnable demandé au contribuable américain, l'exigeante rationalité kantienne des deux milliardaires et la passion sacrificielle de Zell Kravinsky? Loin de me convaincre de la justesse de sa démonstration, l'article semblait au contraire faire apparaître à la fois l'hétérogénéité de ces différents gestes et le caractère transgressif des deux derniers au regard du bon sens ordinaire. Et je ne pouvais me contenter de la conclusion rassurante mais vide que, décidément, la pensée utilitariste est étrangère à la compréhension du don.

Cette perplexité n'a fait que croître et se diversifier lorsque j'ai cherché à mieux m'informer sur les initiatives des deux partenaires de la fondation

Gates. Il apparut alors que leur geste ne relevait pas de la fougade ou du remords tardif d'un *Citizen Kane*, mais s'inscrivait dans une perspective délibérée, militante et, pour tout dire, politique au meilleur sens du terme. Militante parce qu'en 2010, ils invitaient les autres milliardaires de la planète à imiter leur geste en s'engageant à donner plus de 50 % de leur fortune. Cette initiative, le *Giving Pledge* (promesse de don) avait recueilli, en février 2013, 105 souscriptions réparties sur tous les continents (très peu en Europe, aucune en France), pour un montant de plus de 250 milliards de dollars, soit le quart de l'objectif assigné par ses fondateurs. Politique parce que, la même année, ils proposaient aux Américains les plus fortunés une pétition en faveur d'une taxation plus lourde et plus progressive des revenus et des transmissions de patrimoine. Warren Buffett, le moins « idéologue » des deux compères, appuyait cette initiative par des déclarations fracassantes et réitérées par lesquelles il s'indignait d'être moins imposé que sa secrétaire et accusait ceux qui prétendent que l'impôt tue l'entreprise privée de ne rien comprendre au monde des affaires. Il m'est alors apparu que leur attitude brouillait en profondeur les cartes de la morale et de la décence ordinaires et débouchait sur une série de paradoxes révélant des conflits, non pas de valeurs, mais de rationalités.

Je me contente ici de souligner trois de ces paradoxes. Le premier fait apparaître la subjectivité des donataires du *Giving Pledge* comme énigmatique : à quel âge cesse-t-on d'être un entrepreneur hobbesien, un loup pour les autres, pour devenir un héros kantien voire rawlsien ? Qu'est-ce qui peut expliquer une telle transformation ? Plus étrange encore, comment un Warren Buffett peut-il être les deux *en même temps* ? La seconde énigme concerne la conception de la société qui est à l'œuvre derrière ces comportements : comment le libre déchaînement de l'individualisme possessif qui a permis la constitution rapide de fortunes démesurées peut-il se concilier avec le solidarisme qui inspire leur sacrifice, l'idée que la société a un droit sur la richesse de ses membres ? Puisque Gates et Buffett utilisent le produit des inégalités dont ils sont bénéficiaires pour améliorer le sort des plus démunis et se refusent à perpétuer cette inégalité par l'héritage, peut-on en déduire qu'ils mettent en œuvre les principes de la justice politique rawlsienne et que la société qui les a produits est *de ce fait* une « société bien ordonnée » ? On débouche alors sur un troisième paradoxe, plus directement politique. L'engagement des milliardaires dans la lutte contre les inégalités et la pauvreté est indéniablement positif et le fait de n'avoir de comptes à rendre qu'à eux-mêmes leur épargne les lenteurs, les compromissions et les faux-semblants propres aux décisions démocratiques, tout en dégagant des moyens financiers supérieurs à ceux d'une taxation, même sévère, de leur fortune. Faut-il s'en réjouir ou le dénoncer ? Lorsque Bono, leader du groupe *U2*, se targue d'avoir, avec le soutien des nouveaux philanthrocapitalistes », contraint le G8 de Gleneagles (2005) de remettre

la dette des pays les plus pauvres alors que cela n'était pas prévu à l'agenda initial, faut-il saluer son action ou s'inquiéter pour la démocratie³? Le décile le plus riche des contribuables des pays industrialisés, visé par la démonstration de Peter Singer – qui risque peu d'être effectivement sollicité à la suite de son article – constitue-t-il une « base sociale » plus démocratiquement convaincante que la centaine des donateurs du *Giving Pledge* qui s'engage *effectivement* à sacrifier la majeure partie de sa fortune?

Il m'est alors apparu que le *hiatus* conceptuel mis à jour involontairement par l'article de Peter Singer soulevait des questions fondamentales quant à la compréhension de notre rapport au monde et aux autres, et que les ressources du bon sens et de la morale ordinaires ne me fournissaient aucune entrée pour les traiter. En d'autres termes, cela débouchait sur la nécessité d'une enquête philosophique sur le don.

Une enquête philosophique

Tirer au clair ce qui m'avait interloqué dans l'article de Peter Singer conduisait d'abord à chercher à expliquer la surprenante résilience du don dans nos sociétés. La pratique du don qui consiste, en première analyse, à abandonner sans contrepartie quelque chose qui pourrait être échangé sur un marché, a en effet quelque chose de paradoxal au regard d'une modernité qui n'en finit pas de transformer en marchandises toutes les composantes de l'expérience humaine. L'attitude de Gates et Buffett est emblématique de ce paradoxe en ce qu'elle enchâsse cette pratique du don dans l'exercice le plus abouti et le plus agressif du capitalisme contemporain. Ainsi formulée, ma question relevait de la philosophie sociale et politique et non de la psychologie morale. Elle partait du constat d'un phénomène social surprenant pour tenter d'en dégager la signification.

Cette interrogation n'a de sens qu'au regard de la modernité la plus contemporaine. Les pratiques du don remontent aussi loin que porte notre mémoire historique et beaucoup de choses se sont écrites sur elles et s'écrivent encore sur leurs différentes formes historiques. Ce qui m'importait était d'élucider pourquoi et comment elles se sont maintenues dans *nos* sociétés. Il se trouve que ce « pourquoi » et ce « comment » sont précisément les thèmes centraux de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss, qui m'a paru s'imposer comme point de départ. Son propos est en effet de mettre en relation un rite archaïque de l'*échange-don*, qu'il met au principe de toute société humaine, avec différentes pratiques relevant de la gratuité dans *nos* sociétés. La réédition de cet *Essai* en 1950⁴ a suscité un considérable débat théorique qui se

3. Exemple décrit par Matthew BISHOP et Michael GREEN, *Philanthrocapitalism*, London, A et C Black, 2008, p. 196. Sur cette notion, voir chap. IX.

4. MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1925), in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1950.

poursuit encore et dans lequel sont intervenues beaucoup de figures marquantes des sciences humaines contemporaines. De ce fait, ce texte a acquis une résonance universelle et il est généralement invoqué partout dans le monde dès que l'on prononce le mot de « don ».

Le caractère philosophique de l'enquête menée à partir de ce texte a consisté à la centrer sur deux interrogations :

a. Un questionnement ontologique : qu'appelle-t-on don ? Ce terme recouvre-t-il une entité qui ne serait assimilable à aucune autre ? Quelle est alors sa nature : fait social, geste ou état mental ? Comment dans chaque cas le reconnaître ? Par quel critère ?

b. Un questionnement pratique : comment les réponses aux questions précédentes se relient-elles aux autres composantes de notre expérience ? S'agit-il d'une relation d'idées, opérée par notre esprit ? D'une relation de communication avec les autres ? D'une insertion objective dans le fonctionnement de la réalité du monde telle que nous la percevons ?

Ainsi cadré, mon travail s'est développé en trois temps, qui correspondent aux parties de cet ouvrage. La phase d'enquête proprement dite (chapitres I à III) a consisté à faire apparaître le caractère discutable de la continuité que Mauss prétend établir entre la pratique archaïque de l'échange-don et des gestes contemporains tels que la réciprocité mutualiste, le droit de l'artiste sur son œuvre et le « richesse oblige » qui fait des riches des « trésoriers des pauvres ». Cette continuité apparaît également douteuse à d'autres, à l'exemple de Jacques Derrida qui a pu écrire que l'*Essai* « parle de tout sauf du don ». Le développement de l'enquête m'a ainsi conduit à recenser les principaux débats théoriques qu'il a suscités et a produit deux résultats principaux. Le premier est que les formes contemporaines du don comportent une part irréductible de spontanéité qui impose de les aborder comme des *gestes* intentionnels et non comme des *faits sociaux* qui découleraient du respect inconscient d'obligations sociales. Le second a été de constater l'incapacité des approches que j'ai qualifiées d'« internalistes » à expliquer ces gestes. Ces approches, qui considèrent les gestes intentionnels comme *causés* par des états mentaux internes à l'esprit de l'agent, concluent à l'impossibilité d'un don authentique faute de pouvoir en trouver des motivations *désintéressées*, puisque tout geste suppose un intérêt à agir.

C'est donc à partir d'approches « externalistes », conduisant à prendre d'emblée le geste du don comme une donnée empirique, que j'ai abordé la deuxième phase de mon travail (chapitres IV à VI), la recherche d'un critère permettant de distinguer sa pratique sociale de celle de l'échange marchand, ce que recouvre le terme vague de *gratuité*. Cette phase m'a conduit à mettre en évidence deux gestes distincts du don. Lorsqu'il est par exemple un geste d'aumône, il vise à rendre la chose donnée gratuite, lui conservant sa nature de bien échangeable mais en la soustrayant du marché. J'ai qualifié ce geste de « sacrificiel » parce qu'il établit une relation entre le donateur et la chose

qu'il sacrifie plutôt que d'en profiter, mais pas nécessairement une relation effective avec un donataire, laquelle impliquerait une action en retour de ce dernier sur le donateur. En revanche, le geste ordinaire par lequel ce que l'on offre a pour objet principal d'ouvrir une relation avec un autre est d'une tout autre nature. La chose donnée n'y est plus principalement une marchandise caractérisable par sa valeur d'échange mais symbolise l'intention (ou le désir) d'entrer en rapport avec l'autre. S'établit alors une relation réelle entre les éléments de la triade « A donne B à C », parce que C est un partenaire dont une réponse est attendue, réponse qui aura un effet sur le donateur et sur la signification de la chose donnée. Peut alors s'ouvrir une interaction entre des partenaires, visant à la constitution d'un « domaine consensuel de comportement » dont l'issue, à la différence de la relation d'échange, n'est pas déterminée à l'avance mais *concertée* entre les deux partenaires. Ce qui différencie « A donne B à C » de « A vend B à C » est que la relation projetée est à construire et non déterminée par une institution spécifique telle que le marché. Le geste du don est, de ce fait, *insaturé* parce qu'il doit nécessairement être complété par un geste en retour dont la nature n'est définie par aucun régime d'équivalence *a priori*. Parce que ce geste ne vise pas la satisfaction d'un besoin mais la réussite d'une interaction, je l'ai qualifié de « don performatif ».

Des dénominations telles que « don de socialité », « don relationnel » ou « don interactif » auraient été plus élégantes mais auraient préjugé soit que le don est l'unique opérateur de la socialité, soit qu'il n'est de relation ou d'interaction entre individus que par le moyen du don, ce que rien ne permet d'affirmer *au départ* de l'enquête. Une fois la distinction établie entre deux gestes du don, j'ai montré que leur confusion habituelle aboutit soit à masquer la réalité du don performatif comme geste constitutif de la socialité choisie, soit à nier cette réalité en lui opposant une exigence d'altruisme ou de désintéressement qui n'a de sens que pour le don sacrificiel. C'est pourquoi cette distinction, qui est le résultat central de ma recherche, est cruciale. Et elle repose sur la mise en évidence du don performatif qui est le point aveugle de la plupart des théories sur le don.

La troisième étape (chapitres VII à IX) a consisté à soumettre le don performatif au questionnement pratique évoqué plus haut de façon à préciser ses rapports avec les principales composantes de l'expérience humaine. L'ampleur des thèmes évoqués a donné à cette phase un caractère plus programmatique que conclusif mais me semble avoir cependant permis d'identifier les modalités selon lesquelles le don performatif s'insère dans notre pratique sociale. Il caractérise en premier lieu un sujet humain flexible, plus interactif qu'actif ou réactif, non maître de lui-même, de la nature et de son destin, mais ouvert sur l'imprévu qu'il s'agisse des événements du monde ou du comportement et du choix de ses partenaires. La

contrepartie de cette flexibilité est la capacité d'inventer une socialité restreinte qui renouvelle le jeu social au lieu de le reproduire à l'identique. Par socialité restreinte, j'entends ici celle qui est constituée par des interactions « face à face » entre des partenaires spécifiés. Elle contraste avec les rapports ordinaires entre des individus anonymes qui ne sont reliés que par des relations abstraites d'appartenance institutionnelle à une même communauté. J'ai préféré ce terme à celui de « socialité primaire », utilisé par d'autres, afin de ne pas préjuger de l'antériorité des relations correspondantes sur la constitution des sociétés dans lesquelles elles se déroulent.

Ce souci de maintenir ouvert le rapport entre socialité restreinte et organisation sociale m'a rapproché des « théories de la constitution », lesquelles considèrent que la société se reproduit par les interactions conscientes d'individus qui se constituent eux-mêmes en apprenant à utiliser les règles sociales comme des ressources pour agir. Parce qu'elles sont conscientes et ouvertes, ces interactions peuvent parfois créer de nouvelles règles sociales qui deviennent autant de ressources pour des actions ultérieures. L'ouverture de la constitution et de la reproduction de la société à l'interaction consciente des individus m'a semblé emporter avec elle la revendication d'un État non autoritaire, autant facilitateur que normatif, ne se concevant ni légitime *a priori*, ni unique détenteur de l'autorité et de l'impartialité. La légitimité d'un tel État repose sur la solidarité qu'il permet et protège, en respectant autant l'autonomie des interactions « chaudes » de la socialité restreinte que les règles « froides » de la justice sociale. Entre autres choses, il doit renoncer à revendiquer le monopole de la solidarité et laisser à la philanthropie, forme politique du don sacrificiel, une capacité d'action collective en tant qu'elle vise la réparation d'un lien social insuffisamment protégé et entretenu par l'action publique. En contrepartie, le philanthrope ne doit échapper ni à la règle commune de l'impôt ni à une délibération publique sur ses orientations et actions.

L'enquête philosophique s'achevait ainsi sur la mise en évidence d'un lien politique entre les deux formes du don que je m'étais acharné à distinguer, politique « au sens socratique du terme » pour reprendre l'expression de Mauss. Elles apparaissent reliées par une intentionnalité commune visant la possibilité de relations choisies entre individus socialisés. Le don performatif est créateur de cette possibilité de choix du partenaire et le don sacrificiel la réinstalle dans nos sociétés en refusant que la différence des conditions puisse interdire entre riches et pauvres ce qu'Aristote appelle l'*amitié*. Ainsi, au-delà de la forme sociale imposée à toute interaction pour qu'elle soit intelligible, qu'il s'agisse d'échange marchand, d'échange coopératif, de philanthropie ou de simple ouverture relationnelle, la résilience du don se manifeste empiriquement, non par des gestes archétypiques, mais par l'intentionnalité spécifique des gestes qu'il utilise, visant les relations choisies entre personnes avant la circulation des choses. En d'autres termes, ce n'est

pas Bill Gates et Warren Buffett qui peuvent aider à comprendre la surprenante résistance du don au marché, mais l'attention à ce qui, dans les gestes ordinaires mais non pas habituels de gens ordinaires, exprime leur aspiration à construire ensemble une « cité heureuse ».

Tout ça pour ça ?

Lorsqu'on travaille sur un sujet pendant plusieurs années, parfois jusqu'à l'obsession, il devient matière à discussion avec les proches, les amis, ou tout simplement ceux qui vous demandent ce que vous devenez dans l'existence. J'ai régulièrement été frappé par le contraste entre l'intérêt immédiatement suscité par le thème de la gratuité du don et la déception qui faisait inmanquablement suite aux tentatives plus ou moins embrouillées de description de mon travail, la distinction entre deux formes du don, leur rapport à la socialité choisie, l'accent mis sur la dimension non sacrificielle de son geste ordinaire. Ce qui semblait attendu était au contraire l'explication de ce qui, dans la nature humaine, serait irréductiblement tourné vers l'altruisme, la générosité, le désintéressement, toutes vertus opposables à la froide matérialité de la marchandisation universelle. En un mot, on attendait spontanément de moi que j'explique qui nous étions à partir de la pratique du don, de préférence sacrificiel, alors que je m'acharnais à essayer de construire la problématique inverse consistant à expliquer nos pratiques du don par le caractère irréductiblement social de notre humanité. La déception me semble résider dans la pauvreté apparente de la récolte : on sait depuis Aristote que nous sommes des animaux sociaux et c'est perdre son temps que penser le redécouvrir, surtout si cela conduit à expliquer notre élan vers les autres par l'incapacité de faire autrement plutôt que par des vertus morales positives. Cette déception, pour être implicite, n'en est pas moins suffisamment sérieuse pour que j'essaie d'y répondre brièvement dans le cadre de cette introduction.

Le constat de départ est l'existence d'une tension, pour ne pas dire plus, entre la poursuite de la pratique du don et la marchandisation sans cesse plus généralisée de la société. Comment une telle tension peut-elle se dénouer ? Ma démarche m'amène à considérer que les individus sont en interaction avec la société et qu'il ne s'agit pas d'un conflit entre deux camps dont l'un devrait nécessairement l'emporter sur l'autre. Si tension il y a, c'est entre des conceptions anthropologiques de ce que nous sommes et de ce que nous pourrions devenir, et elle ne saurait se résoudre par la calcification de l'une d'elles. De quelles conceptions anthropologiques s'agit-il ? Autant la discussion sur *l'Essai* ne permet de dégager aucune piste solide pour établir une généalogie de nos pratiques du don en partant d'un rite archaïque de quelque chose qui ressemblerait à l'échange-don, autant ma tentative d'isolation – au sens chimique – d'un

geste de don performatif dans la triade relationnelle du don débouche sur des réquisits anthropologiques « lourds ». Ils portent en effet sur la compétence proprement humaine de manipulation de symboles et sur le renversement de la causalité en téléologie par l'intentionnalité des actions humaines. Le chapitre VI de cet ouvrage est précisément consacré à évaluer l'incidence de l'occultation de la différence entre les deux formes du don sur le traitement de ces réquisits.

Mettre en évidence ces déterminants phylogénétiques ne signifie nullement élucider leur origine. Au fil de ma recherche, j'ai évoqué plusieurs hypothèses relativement à celle-ci, en relation en particulier avec la tradition du pragmatisme philosophique, mais aucune ne s'impose comme certaine. L'important n'est cependant pas dans l'identification d'une origine qui expliquerait notre réticence à accepter la dissolution du don dans l'échange marchand (ou l'utilitarisme). Il est dans le constat que les conditions de constitution des individus socialisés ne leur offrent rien d'autre que les gestes du don (ou leur intentionnalité) pour exprimer qu'ils « se confirment les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses », selon la formule de Claude Lefort. En ce sens, nous donnons parce que nous ne savons rien faire d'autre pour exprimer notre humanité. Est-ce définitif et les humains ne le resteront-ils que dans la mesure où ils continueront à donner ? La réponse, qui est presque une tautologie, est que tant que nous n'aurons pas trouvé une autre modalité que la socialité pour nous constituer en individus humains, il est crucial que nous puissions continuer à donner sans autre objectif que de réaliser cette constitution. Même incomplète et schématique, ma troisième partie essaye d'identifier les conditions pour que continue à être possible ce geste fragile qui revient pour l'essentiel à refuser d'être déterminé par un environnement dont l'évolution nous serait devenue étrangère et incompréhensible. Il n'y a dans la revendication de ces réquisits rien d'altruiste ni de généreux, mais le souci d'un intérêt profond à continuer à affirmer intentionnellement notre humanité par certains gestes, à exprimer ce sentiment un peu distant qu'Aristote qualifie de *bienveillance* et dont il nous rappelle qu'elle s'appelle *amitié* lorsqu'elle devient réciproque. Ce résultat n'a peut-être rien d'exaltant, mais j'ai tendance à le considérer comme crucial.

Il reste que tous les comportements humains ne relèvent pas d'une bienveillance, même minimale. Pour ne prendre qu'un exemple sur lequel mon travail a trébuché en plusieurs occasions, nous sommes tout autant « joueurs » que « donateurs » et nos jeux sont autant agonistiques et parfois cruels, que coopératifs. C.S. Peirce, dont j'ai beaucoup utilisé la logique des relations, aurait probablement convenu que la capacité spécifiquement humaine à échanger des symboles et à envelopper la facticité des sensations dans l'infini de la loi n'a pas empêché Caïn de tuer Abel, exemple

emblématique du fait brutal, de la relation dyadique non médiatisée par le mental. C'est la raison pour laquelle j'ai été amené à considérer que la compréhension du don ne suffisait pas à fournir, à elle seule, la clé de l'organisation sociale et politique des groupes humains, constat qu'avaient fait avant moi des théoriciennes telles que Virginia Held ou Joan Tronto lorsque, cherchant à construire une théorie morale et politique à partir de la relation de *care*, elles ont dû accepter la nécessité d'y importer les ressources régulatrices de la *justice* pour conjurer les dérives possibles de cette socialité restreinte particulière.

C'est également la raison pour laquelle je n'ai pu complètement rejoindre la position d'Alain Caillé qui est incontournable pour toute réflexion sur le don, tant par l'ampleur de son propre travail théorique que par le paradigme que développe le MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) qu'il anime. La confrontation avec ce paradigme était d'emblée inscrite dans mon travail, mais j'ai dû attendre d'avoir précisé ma propre conception pour être en mesure de la mener à bien. J'ai pu alors constater que, suivant une démarche différente, j'avais retrouvé, avec le concept de don performatif, beaucoup de ses approches, en particulier celles portant sur une conception modeste du don, sur son essence relationnelle, sur l'inconditionnalité de son geste, qui le situe hors de tout régime d'équivalence, et sur l'impossibilité de rabattre sa signification sur la gratuité de la chose donnée. En revanche son parti pris épistémologique d'en faire l'héritier direct de l'échange-don archaïque identifié par Mauss, afin de lui donner le statut d'un invariant structurel suffisant à rendre compte à la fois de l'agir humain et de la constitution et du fonctionnement des sociétés, m'a semblé, comme je m'en explique au chapitre VIII, difficile à justifier.

Cette conclusion n'avait cependant rien de réjouissant dans la mesure où elle faisait perdre à ma compréhension du don la dimension politique de *l'Essai sur le don* et sa critique de l'utilitarisme. Ce qui donne à juste titre aux travaux de Caillé et du MAUSS une bonne partie de leur retentissement, c'est d'avoir fait du don maussien l'alternative centrale à une conception utilitariste de l'action humaine et du fonctionnement social, fondé sur le calcul par chacun de son intérêt mesuré en termes de satisfaction de ses besoins, quelle que soit la définition de ceux-ci. En ne retenant pas cette perspective, je risquais de faire perdre à ma compréhension du don cette dimension d'« irrespect des droits acquis » que Mauss considérait comme centrale. La troisième partie de cet ouvrage peut se lire comme une tentative de réponse à ce défi, le souci d'identifier les linéaments d'une critique sociale à partir de mon approche du don, sans pour autant lui reconnaître la capacité de fonder une théorie sociale alternative, pas plus qu'une théorie de l'agir humain. Il me semble en effet que l'antagonisme entre l'explication par le don et celle de l'utilitarisme ne relève pas de la confrontation entre deux théories dont l'une serait nécessairement fautive parce que l'autre

serait vraie, parce que l'identification des belligérants est suffisamment approximative pour rendre le combat douteux. Comme je l'ai exposé plus haut, cette confrontation a un enjeu essentiellement pratique qui consiste à faire vivre la possibilité du seul geste dont disposent encore les hommes pour se confirmer les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses, si l'on entend ici par « geste » toute forme d'acte intentionnel. Le danger, à trop attendre de ce « geste » est d'en rendre la simple manifestation illisible, comme l'ont montré jusqu'à l'absurde les approches de Jacques Derrida et Jean-Luc Marion.

*
* *

Il me reste une recommandation ultime à faire au lecteur. J'espère que l'on aura compris de cette brève introduction que l'exposé qui suit m'a amené à labourer un champ théorique très diversifié, plus diversifié que ce que je pouvais légitimement maîtriser. Cette contrainte était toutefois inhérente au sujet et pouvait être conciliée avec un minimum d'honnêteté à condition de confronter systématiquement toutes les discussions relatives au champ théorique à leur intérêt pour la compréhension du don gratuit, et à respecter dans leur traitement ce que je qualifie de « bonne distance ». Celle-ci a consisté à éviter de m'engager dans des débats épistémologiques étrangers à mon questionnement philosophique et à ne retenir, dans les références théoriques utilisées, que les éléments pertinents pour le progrès de ma construction. Il en est résulté une pratique apparentée à la « cueillette » dans le maniement des références théoriques, dont j'ai tenté de corriger la dimension instrumentale en m'efforçant de respecter la cohérence des ouvrages retenus, faute d'avoir toujours le loisir et la compétence pour les situer dans l'œuvre de leurs auteurs.

Trouver la « bonne distance » s'est ainsi avéré une nécessité interne à la façon dont j'ai conçu la recherche sur la signification du don. L'invoquer n'est pas défendre une pureté de l'intention contre les maladrotes de sa mise en œuvre mais énoncer une contrainte pratique qui ne pouvait être respectée qu'imparfaitement. Cette contrainte rejoint alors une caractéristique majeure du geste du don tel que j'ai été amené à le comprendre : l'assomption de la prise de risque qu'implique l'expérience de la vie.

Comme je l'ai rappelé en ouverture de cette introduction, cet ouvrage résulte de la réécriture en profondeur d'une thèse de philosophie que j'ai élaborée sous la direction de Patrick Savidan. Sans son attention patiente et tolérante, cette thèse n'aurait probablement pas été menée à son terme. Mais sa réécriture doit beaucoup à la conversation sévère et bienveillante dont m'ont gratifiée les membres du jury devant lequel j'ai soutenu cette thèse, Solange Chavel, Jean-Michel Besnier, Alain Caillé et Vincent Descombes.

C'est alors que j'ai pu réellement mesurer ce qui était insuffisamment élaboré, ce qui était superflu et ce qui avait besoin d'être rendu intelligible. Il restait cependant à donner une forme satisfaisante à cette nécessité d'une réécriture et, sans la minutieuse et impitoyable relecture de mon épouse Dominique, je serais probablement resté bien en deçà du présentable.