

DU SYMBOLIQUE AU DIABOLIQUE AMBIVALENCES ET NORMATIVITE DU DON.

PAR PHILIPPE CHANIAL

Si l'*Essai sur le don* de Mauss a été discuté par de grandes figures intellectuelles – Lévi-Strauss, Lacan, Bataille, Bourdieu, Derrida, Lefort ou Ricœur notamment, pour se limiter à la France –, il apparaît comme un héritage qui n'a été précédé d'aucun testament et, par conséquent, comme un héritage sans véritables héritiers¹. Rien d'équivalent à la postérité de Hegel (et Mead), au cœur de la théorie de la reconnaissance contemporaine initiée par Axel Honneth et quelques autres, ou à la puissance et la diffusion des théories critiques de la domination, de Marx (et Weber) à l'école de Francfort, Foucault et tant d'autres aujourd'hui.

À l'évidence, la prudence même de Mauss y a joué sa partie. Dans l'*Essai*, celui-ci semble s'interdire, faute de matériaux suffisants, de généraliser sa découverte non seulement à l'ensemble des sociétés humaines mais, déjà, aux sociétés archaïques. Sa conclusion invite, malgré ses hésitations, à adopter un point de vue ambitieux. Si les échanges entre les hommes s'opèrent avant tout sous la forme de cadeaux obligatoirement faits, acceptés et rendus, Marcel Mauss a bel et bien fait une découverte capitale en dégageant rien moins qu'un universel sociologique et anthropologique. Ne définit-il pas en effet la triple obligation de donner, recevoir et rendre comme la matrice universelle de toute socialité humaine, comme le « roc », « fondement même du droit », voire comme la « morale éternelle », commune à l'ensemble des sociétés humaines, passées et présentes [Mauss, 1989, p. 148, 263, 265] ? Outre la modestie de Mauss, l'ambiguïté de la notion et ses connotations passablement moralisantes, voire même religieuses, rendent également difficile de constituer le don en paradigme général. A l'instar des théories du *care* contemporaines, les théories du don sont suspectées de naïveté, de peindre le monde social comme un royaume irénique de bons sentiments où désintéressement, altruisme voire sacrifice seraient rois et reines.

Or, si l'*Essai sur le don* est un ouvrage si actuel, c'est parce qu'il esquisse une anthropologie bien plus subtile. Comme Mauss ne cesse de le rappeler, le don ne se réduit ni à une prestation purement libre et gratuite ni à l'échange intéressé de l'utile. « C'est une sorte d'hybride » [*Ibid.*, p. 267], souligne-t-il. Mais le don est également hybride en un autre sens, qui en révèle toute l'ambivalence et invite à congédier tout soupçon d'irénisme. Le don ne mêle pas seulement, d'une part, intérêt et désintéressement, et de l'autre, liberté et obligation. Dans un court article, qui précède et annonce l'*Essai*, Mauss soulignait cette ambivalence en rappelant que le mot *gift*, dans les langues germaniques anciennes, présentait un double sens, à la fois « cadeau » et « poison »² ? *Gift-Gift*. La vie, l'alliance mais aussi la mort, la violence. Le symbolique et le diabolique³.

Dans l'*Essai*, Mauss ne développera pas plus loin cette ambivalence constitutive, qu'il résumera en quelques lignes [1989, p.255]. C'est néanmoins à propos du droit hindou classique qu'il la reformulera, très clairement, en ces termes : « le don est à la fois ce qu'il faut faire, ce qu'il faut recevoir et ce qui est cependant dangereux de prendre » [p.249]. Et c'est au regard des sociétés à potlatch qu'il mettra en valeur les figures archaïques du don empoisonné, en montrant combien le don peut constituer un moyen d'écraser, par la générosité déployée, son partenaire. Donner non pas pour marquer son respect, sa reconnaissance, mais pour tenir l'autre en respect. Pour le dominer, en l'endettant. Donner, reconnaître, dominer.

C'est à de telles ambivalences du don que ce texte voudrait, avec et au-delà de Mauss, s'attacher afin d'en montrer toute la puissance paradigmatique. En effet, le don constitue un « phénomène social total ».

¹ A l'exception - dont l'auteur de ces lignes - de ses héritiers « autoproclamés », réunis autour de la Revue du M.A.U.S.S (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), fondée par Alain Caillé en 1981.

² Alors que ces deux significations étaient d'abord mêlées, elles se distingueront ensuite, l'anglais conservant le premier sens, l'allemand le second. Mauss expliquait cette étrangeté en précisant que « la prestation [totale] type, chez les anciens Germains et Scandinaves, c'est le don de boisson, de bière ; en allemand, le présent par excellence, c'est ce que l'on verse (*Geschenk, Gegenschenk*) » [1969, p.49]. Or, dans des sociétés où dominent le don agonistique et la rivalité, comment être sûr que de tels présents ne soient pas, littéralement, des « dons empoisonnés » ?

³ *Sym-bolon* : ce qui, étymologiquement, fait lien. *Dia-bolon* : ce qui divise. Symbolique *versus* diabolique.

Résolument total. Non seulement il intègre une pluralité de motivations contradictoires – liberté et obligation ; intérêt et générosité -, mais plus encore il peut donner lieu – et nous aider à penser – des formes de relations interhumaines marquées par la violence et le pouvoir. Sa part d’ombre en quelque sorte.

GIFT/GIFT : LE DON ENTRE OMBRE ET LUMIERE

Avant d’aborder cette part d’ombre, éclairons tout d’abord sa part de lumière. Mauss, dans l’*Essai*, l’évoque sous cette belle formule : « l’instant fugitif où la société prend ». Or que décrivait-il ainsi sinon ces fêtes du don, potlatch, kula, pilou-pilou, ces instants où, à travers les présents donnés, reçus et rendus, la société manifeste son « aspect vivant », où s’offre au regard de l’anthropologue le « mouvement du tout », ces instants fugaces, rajoutait-il, où « les hommes prennent conscience sentimentale d’eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d’autrui » [1989, p.275] ?

Le don comme épiphanie du social

Ces moments de don constituent ainsi autant d’épiphanies du social, comme si, sous nos yeux, le lien social se nouait en pleine lumière. Pour autant, si ces moments éphémères rendent la société si vivante et présente, ils en disent également long sur ce qui la rend possible et pérenne. Dans l’*Essai sur le don*, Mauss rappelait, à la suite de Maurice Leenhardt, en quels termes les kanaks décrivaient l’un des moments culminants de la société néo-calédonienne, la grande fête rituel du pilou-pilou :

« Nos fêtes sont le mouvement de l’aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille pour en faire un seul toit, une seule parole » [*Ibid.*, p.174-175]

A l’image du va-et-vient de l’aiguille, le va-et-vient du don – biens et paroles échangés -, vient tresser le toit de paille de cette « maison commune », de cette « maison bien lacée » sous laquelle toutes les familles, tous les clans, les vivants et les morts, les hommes, les femmes, les enfants, les dieux et les esprits, pourront s’abriter et vivre ensemble. Bref, comme les sociétés archaïques savent si bien le manifester, le ritualiser et le symboliser, il n’y a pas de monde commun qui ne tienne sans cet art de se lier, sans ce travail d’attachement, d’entrelacement. Ce que ce rite du pilou-pilou donne à voir, c’est toute la fragilité du lien social qu’il faut sans cesse instituer, c’est la vulnérabilité de ce monde commun, de cette maison commune, dont il faut prendre soin, qu’il faut sans cesse soigner, entretenir, réparer⁴.

Le don ou la scène originare

Sondons plus loin ce roc de la sociabilité humaine. Il n’est pas illégitime d’y voir l’écho d’une scène originare, scène de la première rencontre, scène de la confrontation à l’altérité. De tels récits des origines foisonnent dans la littérature anthropologique. Marcel Hénaff rappelle en ces termes celui recueilli par Andrew Strathern dans les vallées au pied du mont Hagen, en Nouvelle-Guinée, à partir du témoignage de son informateur qui, dans son adolescence, avait assisté à l’arrivée dans son village du premier administrateur australien :

« Selon les légendes locales, les morts pouvaient revenir sous forme de fantômes cannibales à peau pâle. Il fut décidé d’appliquer à cet inconnu un test d’humanité : on lui offrit des cochons (comme on le fait ordinairement pour des hôtes invités au village). L’homme blanc – un administrateur australien bien informé – leur offrit en retour des coquillages précieux (ceux-là mêmes qui étaient utilisés lors des mariages et autres échanges festifs). Alors, conclut l’informateur, “nous décidâmes que nous avions affaire à un être humain semblable à nous” » [Hénaff, 2012, p. 71 ; 2009, p.477-478].

⁴ On retrouve ici, j’y reviendrai, une intuition fondamentale des théories du care contemporaine. Pour Joan Tronto le *care* désigne en effet : « L’activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, en reliant différents éléments (notre corps, nous-mêmes, notre environnement) en un réseau complexe, en soutien à la vie » [Tronto, 2009, p. 143]. Pour une analyse du *care* en clé de don, voir Chaniel [2012].

Cette histoire, Marcel Hénaff suggère de l'interpréter comme une « parabole de référence » pour comprendre la signification du don cérémoniel dans son rapport essentiel au phénomène de la reconnaissance. Un tel « test d'humanité » permet, en effet, de saisir combien le don est un opérateur d'humanisation permettant de tisser les fils invisibles de la reconnaissance et de la confiance entre un « Je » et un « Tu ». Il révèle aussi, plus généralement, en quoi le don est, conjointement, facteur de socialisation et performateur d'alliance par lequel s'institue un « Nous ». Or ce lien tissé entre étrangers – ici dans ce contexte singulier de l'arrivée des premiers colons blancs – ne tient qu'à un fil. En effet, le fond d'où se dégage cette forme, l'alliance symbolisée par l'échange réciproque, est fait de méfiance, voire de défiance mutuelle. Cette épiphanie du social s'opère toujours sur fond de violence.

Tel est, pour Lévi-Strauss, l'arrière-plan sur lequel s'opère le rituel des pichets de vin dans les restaurants du Midi de la France décrit dans *Les structures élémentaires de la parenté*. La promiscuité étroite entre ces deux étrangers qui se font face à moins d'un mètre de distance suscite un état de tension dans lequel, « à base d'ignorance de ce que la rencontre peut annoncer de menus désagréments », une « imperceptible anxiété » vient poindre dans l'esprit des convives [Lévi-Strauss, 2002, p. 70]. Pour Lévi-Strauss, ce « drame en apparence futile » nous livre « les vestiges encore frais d'expériences psychologiques très primitives », un écho moderne à l'expérience, angoissante, de la vie primitive :

« L'attitude respective des étrangers du restaurant nous apparaît comme la projection infiniment lointaine, à peine perceptible, mais néanmoins reconnaissable, d'une situation fondamentale : celle dans laquelle se trouvent des individus ou des bandes primitives, entrant en contact la première fois ou exceptionnellement, avec des inconnus » [2002, p. 70-71].

Comme chacun sait, cette allégorie des pichets de vin n'est rien d'autre qu'une interprétation de la partition de l'*Essai* de Mauss en clé de réciprocité. Celui-ci avait, en effet, souligné cette étrange atmosphère qui règne dans toutes les sociétés segmentées, composées de familles et de clans « plus ou moins indivises à l'intérieur et plus ou moins isolées les unes des autres vis-à-vis de l'extérieur ». Il rappelait ainsi, dans l'*Essai*, que « dans un nombre considérable de sociétés, les hommes se sont abordés dans un curieux état d'esprit, de crainte et d'hostilité exagérées et de générosité également exagérées » [1989, p. 277]. Et, précisait-il, sauf à s'écarter et passer son chemin, « il n'y a pas de milieu : se confier entièrement ou se défier entièrement » ; « se lancer un défi, se battre » ou « donner tout, depuis l'hospitalité fugace jusqu'aux filles et aux biens ». Car « il fallut d'abord savoir poser les lances » en même temps que savoir « s'opposer sans se massacrer », autrement dit stabiliser des rapports menaçant sans cesse de basculer dans la défiance ou la violence en s'engageant à donner, recevoir puis rendre [*ibid.*, p. 278]. C'est en ce sens, ce double sens, que le don, démontre Mauss, contient la violence.

Le don ou l'ambivalence du rapport à l'altérité

Allons plus loin encore. Si le don est bien l'écho d'une telle scène primitive, n'est-ce pas parce que s'y découvre un mode d'être originel, la condition même de la vie humaine ? S'appuyant sur les travaux de la philosophe arendtienne Adriana Cavarero [2000], Judith Butler décrit cette condition commune comme celle d'une précarité du soi, de l'autre et de la vie même. Ne sommes-nous pas, d'abord, des êtres nécessairement exposés à l'autre, exposés dans notre vulnérabilité, celle de nos corps ? Des êtres, « d'emblée et sans recours, à découvert » [Butler, 2005, p. 58], « à nu », au sens d'Agamben⁵ ?

Cette condition originelle atteste d'un autre fait, tout aussi irréductible : notre commune dépendance. Cette vulnérabilité partagée nous livre, en effet, aux autres, voire nous assujettit aux autres au point où, selon Butler, nous sommes tout à la fois constitués et dépossédés par nos relations [*ibid.*, p. 50]. Cet assujettissement nous fait comme il nous défait. Il nous fait au sens où, selon la conception relationnelle du moi défendue par l'auteur, le moi n'est ni une entité, ni une substance, mais une batterie de relations et de processus relationnels dans lesquels les premiers donneurs de soin jouent un rôle essentiel. Mais il nous défait également en nous exposant à la menace de la violence du fait même de cette exposition⁶.

⁵ Et cette commune vulnérabilité, induite par la coprésence des corps et l'irréductibilité de leur exposition mutuelle, ne débute-t-elle pas avec la vie elle-même – songeons à la fragilité du nouveau-né –, pour se prolonger lorsque cette dernière est menacée par la maladie ou approche de son terme avec la vieillesse ?

⁶ D'où cette ambivalence fondamentale du corps à corps : « Qui dit corps dit mortalité, vulnérabilité, puissance d'agir : la peau et la chair nous exposent au regard et au contact des autres comme à leur violence, et nos corps nous font courir le danger d'en devenir également le ressort et l'instrument » [*ibid.*, p. 52].

À l'image du visage chez Lévinas qui, simultanément, m'incite au meurtre et me dit : « Tu ne tueras point », la vulnérabilité d'autrui peut tout autant susciter le geste de sollicitude – soin et protection – que l'acte d'agression – prédation et désir de tuer [*id.*, p. 167-168]. En ce sens, toute confrontation à l'altérité relève de cette ambivalence de toute rencontre, toujours potentiellement ouverte à l'acceptation ou au rejet de l'autre, à la reconnaissance ou à la défiance [Hénaff, 2012]. Or n'est-ce pas ce qui est en jeu dans le don lui-même, au cœur de son « instabilité constante entre la fête et la guerre » [Mauss, 1989, p. 278] ?

Reformulons notre propos autrement. Ce que le don nous donne si clairement à voir, c'est bien cette indétermination, voire cette réversibilité du rapport à l'altérité que j'évoquais plus haut. Pour le dire dans le langage du don, toute confrontation à l'altérité ouvre tout à la fois au don de bienfaits, de biens - au don de vie - qu'au don de méfaits, de maux – au don de mort. N'est-ce pas de la même façon, notamment dans les sociétés traditionnelles, que l'on donne des cadeaux, des paroles de bienvenue, d'amitié, d'aide et de protection que des insultes, des blessures, des coups, l'ensorcellement, la vengeance ou la mort etc. ?

L'ambivalence du don manifeste ainsi celle des relations interhumaines. Plus encore, elle montre que le don en positif, performateur d'alliance et de reconnaissance, est indissociable du don en négatif. Le second est la condition du premier. Non seulement l'un ne peut être pensé sans l'autre, mais l'un ne peut exister sans l'autre. Pour qu'un don soit reconnu comme don, comme un don qui a de la valeur, un don qui fait sens et qui fait lien, il faut non seulement que, lorsque je donne, je sois reconnu comme quelqu'un qui aurait pu ne pas donner - sur le mode de l'indifférence ou de l'aban-don -, ou plus encore qui pourrait donner le mal plutôt que le bien. Bref, la valeur même du don est toujours différentielle : elle suppose la possibilité toujours ouverte de son envers, de son négatif. Il y a toujours, sur le modèle formel de l'englobement du contraire, une part de négatif dans le don. C'est là une dimension constitutive du don. Non seulement il aurait pu ne pas être, mais plus encore, il doit contenir, au deux sens du terme, son négatif [Caillé, 2006].

Don, reconnaissance et vulnérabilité

En ce sens, à l'instar des analyses de Butler, mais aussi des théories du *care* ou de la reconnaissance, le paradigme du don repose lui-aussi sur une anthropologie de la vulnérabilité, qu'il radicalise en quelque sorte, contre tout irénisme. Si le monde commun doit être sans cesse institué, protégé, entretenu, réparé, à coup de dons (ou de *care*), c'est en raison de sa fragilité et de sa précarité même – celle de la délicate essence du social. De ce risque permanent de basculement de l'alliance en violence – ou en domination, j'y reviendrai.

Or, comme je viens de le rappeler, cette vulnérabilité du lien qui nous attache les uns aux autres est indissociable de la vulnérabilité des personnes. Pour autant, cette vulnérabilité est n'est pas seulement corporelle. Elle ouvre autant à la violence physique qu'à la violence morale ou symbolique, celle du déni de reconnaissance, de la manifestation du mépris. Ce n'est pas seulement le corps qui est en jeu, c'est aussi la « face », et Mauss y insiste à de nombreuses reprises⁷.

On retrouve ici les théories de la reconnaissance. Habermas n'a cessé de souligner combien l'individuation, pour le genre humain, n'est que le « revers de la socialisation », bref que les individus ne peuvent jamais affirmer leur identité ou leur intégrité pour et par eux seuls mais au sein de formes de vie intersubjectivement partagée [Habermas, 1974, 1992, 1993]. On n'est – ou on ne naît - pas sujet tout seul. Mais, en même temps, à l'instar de Butler, Habermas montrait que ce sont les interactions sociales à partir desquelles se constitue le moi qui en même temps le menacent, par la dépendance auquel il est ainsi soumis, par les contingences auxquels il est ainsi exposé⁸. En ce sens, tant du point de vue du paradigme du don, de la théorie de la reconnaissance ou de la théorie de l'agir communicationnel de

⁷ Ainsi, chez les Haïda et Kwaikiutl notamment, « l'obligation de rendre dignement est impérative. On perd la face à jamais si on ne rend pas [...] La sanction de l'obligation de rendre est l'esclavage pour dette » [Mauss, 1989, p.212]

⁸ Notamment de son texte de 1970 consacré à Gehlen aux discussions autour de l'éthique de la discussion [1974 ; 1992]. Dans le premier il écrit ainsi : « ce n'est ni dans les faiblesses biologiques de l'homme, ni dans les carences de la constitution organique du nouveau-né, ni dans les périls d'une éducation exceptionnellement longue, mais dans le système culturel lui-même édifié à titre de compensation que réside la profonde vulnérabilité de l'homme qui rend nécessaire le contrepois d'une régulation éthique du comportement [...] » [1974, p.273, cf. 1992, p.90]. D'où cette proposition de Habermas : « de ce point de vue anthropologique, nous pouvons concevoir la morale comme une mesure de protection qui compense une menace constitutionnelle ancrée dans la forme de vie socio-culturelle elle-même » [1992, p.196].

Habermas⁹, la qualité des formes d'individuation ou de subjectivation, la possibilité même d'un rapport positif à soi, la protection de l'intégrité tant physique que psychique (ou symbolique), suppose ainsi une certaine qualité du rapport à autrui, une certaine qualité des formes de relation intersubjectives, donc des rapports de reconnaissance au sein desquelles se forge l'identité, toujours précaire et vulnérable, des sujets. Et c'est d'ailleurs cette qualité des relations, au regard de leur force subjectivante, donc de leur capacité à protéger la vulnérabilité des personnes, qui définit leur normativité intrinsèque.

Habermas la formalise, dans son éthique de la discussion ou sa pragmatique universelle, sous le terme d'« intersubjectivité authentique », en mettant en lumière les idéalisation pratiques et les intuitions morales à l'œuvre dans nos relations communicationnelles les plus ordinaires : exigence de symétrie, de réciprocité, de réversibilité des positions, de respect mutuel etc.¹⁰ Les théories du *care*, quant à elles, soulignent le potentiel moral des relations de dépendance, révélant notre capacité à être mutuellement affecté par la vulnérabilité d'autrui. La théorie de la reconnaissance, enfin, montre en quoi la vie sociale obéit à un impératif de nature morale, un principe de reconnaissance réciproque qui, de façon immanente, opère une contrainte normative et définit une sorte d'invariant qui structure et régule l'ordre social [Honneth, 2000].

Le paradigme du don fait ce même pari d'une normativité immanente aux relations interhumaines pour en trouver l'épure dans cette forme sociale totale que constitue le don. Plus encore, la force du paradigme du don est, en quelque sorte, de contenir ces différentes approches dans un cadre plus général, celui d'une anthropologie normative de la relation interhumaine. Je voudrais maintenant tenter, brièvement, d'en formaliser les principaux aspects.

POUR UNE ANTHROPOLOGIE NORMATIVE DE LA RELATION INTERHUMAINE EN CLE DE DON

Dans ce but, je partirai tout d'abord de cette proposition apparemment paradoxale de Habermas : « la personne ne forme un centre intérieur, ne vient à elle-même, que dans la mesure où elle s'aliène également à des relations interpersonnelles [...] » [1992, p.196]. Cette idée d'aliénation est ici fondamentale. Et le paradigme du don permet d'en saisir toute l'ambivalence.

Le don comme aliénation

Donner, n'est-ce pas nécessairement aliéner (céder, sacrifier) un part de soi au profit d'autrui au risque de tout perdre et de se perdre ? Recevoir, n'est-ce pas, symétriquement, risquer de s'aliéner à l'autre en devenant son obligé ? Pour le donateur, en effet, le geste du don constitue - ou plutôt symbolise - non seulement une offre de reconnaissance adressée au donataire, mais aussi une demande de reconnaissance [Hénaff, 2002, 2012]. Or l'une comme l'autre peuvent être refusées par le donataire. Refuser un don (ou le garder, sans retour, ou encore le prendre, donc le nier comme don), c'est refuser d'entrer dans une relation de reconnaissance mutuelle, donc pour le donateur faire l'épreuve de l'humiliation, du mépris ou, au mieux, de l'indifférence. En ce sens, si le don ouvre à un rapport positif à soi (la reconnaissance de soi par l'autre comme donateur), il peut tout autant conduire à « perdre la face ».

Pour le donataire, les choses sont peut-être plus délicates encore. Si donner, c'est reconnaître la valeur d'autrui, de sa personne, mais aussi de ses besoins, de son statut etc., rien n'est moins simple que de recevoir un don [Godbout, 2000, 2007]. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas de don sans dette, sans endettement. Entrer dans le cycle du don, c'est, pour le donataire, entrer dans une relation, au risque de l'aliénation, de l'aliénation à l'autre, au donateur. Au risque d'être à sa « merci ». De « perdre la face » et faire l'expérience de l'humiliation (et de la domination), en recevant un don que l'on ne peut rendre, sur le modèle du don empoisonné de Mauss.

L'expérience du don donne ainsi à voir toute la complexité et l'ambivalence, la délicatesse et l'âpreté du processus de reconnaissance. En pointant ce potentiel de menace inhérent à toute interaction sociale, elle invite à décrire et à évaluer les formes de relations humaines au regard de leur force de

⁹ Ou du pragmatisme de Dewey, cf. Chaniel [2011, chap.5].

¹⁰ Déjà, dans son texte de 1970 [*op cit.*, p. 275 ; p.272], Habermas, montrait combien les idéalisation impliquées dans tout discours jetaient les bases de ce qu'il appelait alors, à la suite de Gehlen et Schelsky, une « morale de la réciprocité ». Il défendait ainsi la thèse selon laquelle « toutes les éthiques se rattachent [...] à la moralité immanente du dialogue », au point d'affirmer que « la morale de la réciprocité, qui va pour ainsi dire de pair avec certaines symétries fondamentales propres aux situations de dialogue, est l'unique racine de l'éthique en général ».

subjectivation, donc de leur capacité à protéger la vulnérabilité des personnes, tant dans leur corps que dans leur identité. Tel me semble être le cœur de cette anthropologie normative de la relation interhumaine et de la vulnérabilité que l'on peut esquisser à partir du paradigme du don.

Dans le cas du paradigme du don, cette normativité interne de la relation interhumaine se lit dans l'articulation entre deux normes, les normes de générosité, d'un part, et de réciprocité, d'autre part. C'est, comme j'ai tenté de le montrer, à la suite d'Alvin Gouldner [1975a ; 1975b ; Chaniel, 2011], cette délicate articulation qui structure toute relation de don et définit sa qualité relationnelle propre. Donner (générosité) pour que l'autre donne (réciprocité), tel est, en quelque sorte, son impératif catégorique immanent et implicite. Impératif tout kantien, tant il appelle à traiter l'autre – et la relation tissée avec lui –, non comme un moyen, mais comme une fin¹¹.

La boussole du don

En ce sens, il n'est pas illégitime de faire de la relation de don le modèle d'une intersubjectivité authentique au sens de Habermas et de le mobiliser pour décrire et évaluer d'autres formes de relations interhumaines. C'est ce que j'ai tenté de faire en formalisant une boussole de la relation interhumaine en clé de don. Si la force socialisante et subjectivante du don repose en premier lieu sur ce mode d'articulation entre ces deux normes, il est ainsi possible d'analyser une large gamme des relations humaines en étudiant comment chacune d'entre elles se rapporte à une forme spécifique de configuration entre générosité et réciprocité – ou, pour le dire dans le langage de Mauss, comment elle fait sa part respectivement à l'obligation de donner et à l'obligation de rendre. Faisons l'hypothèse que cette grammaire idéaltypique des relations s'articule selon deux axes.

Le premier axe, vertical, est celui de la *générosité*. Le long de celui-ci, les relations se distinguent au regard de l'importance de cette première norme, donc de l'obligation de donner. Le pôle opposé, l'envers de la générosité, nommons-le le pôle de la *violence*. Et associons-le au contraire du « donner », le « prendre ». Premier axe, première polarité : *générosité / violence ; donner / prendre*.

Le second axe, horizontal, est celui de la *réciprocité*. Le long de cet axe, les relations se distinguent au regard de l'importance qu'y revêt l'exigence de contreparties et, à travers elle, l'obligation de rendre. À mesure que cette importance décline, ces relations s'« asymétrisent » pour se déplacer vers le pôle opposé, l'envers de la réciprocité. Nommons-le le pôle du *pouvoir*. Il renvoie, en clé de don, à une autre obligation, l'obligation de recevoir. Second axe, seconde polarité : *réciprocité / pouvoir ; rendre / recevoir*.

Précisons la nature de ces deux couples conceptuels générosité/violence et réciprocité/pouvoir. Si le couple réciprocité/pouvoir permet de distinguer, d'un point de vue formel, des modes de relation symétriques ou asymétriques, le couple générosité/violence vise moins à décrire des positions au sein des relations que des attitudes face à autrui. La norme de générosité en prescrivant une implication engagée, sensible et empathique, manifeste une ouverture à l'altérité. A ce titre, une attitude orientée par cette norme fait droit à l'autre comme sujet et initie ainsi une relation de nature *expressive*¹². A l'inverse, au pôle opposé, la violence manifeste une attitude de fermeture à l'altérité, qui repose sur la suspension ou la désactivation de toute implication sensible, de toute identification empathique. Elle définit ainsi tout ce qui fait violence – pas seulement physiquement, je l'ai évoqué – à autrui, ce qui lui porte atteinte ou lui porte offense (de la simple indifférence, au mépris social, à la domination ou à la prédation). A ce titre, elle implique une attitude réifiante [Honneth, 2007, chap.IV], qui fait de l'autre une chose ou un objet, et noue ainsi une relation avant tout *instrumentale*¹³.

¹¹ Comme le notait Claude Lefort dans son commentaire de *L'essai* de Mauss, « les hommes en une opération identique, celle du don, se confirment les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses » [Lefort, 1978 ; pour une analyse critique, cf. Hénaff, 2012, p.235-244].

¹² Au sens où elle exprime ou symbolise la reconnaissance d'autrui, de sa personne, de ses besoins, de ses actions etc. Elle relève en ce sens, pour l'exprimer dans les termes de Martin Buber [1992], de la relation « Je-Tu », à la différence de la seconde qui renvoie, quand à elle à la relation « Je-Ceci » ou « Je-Il/Elle ».

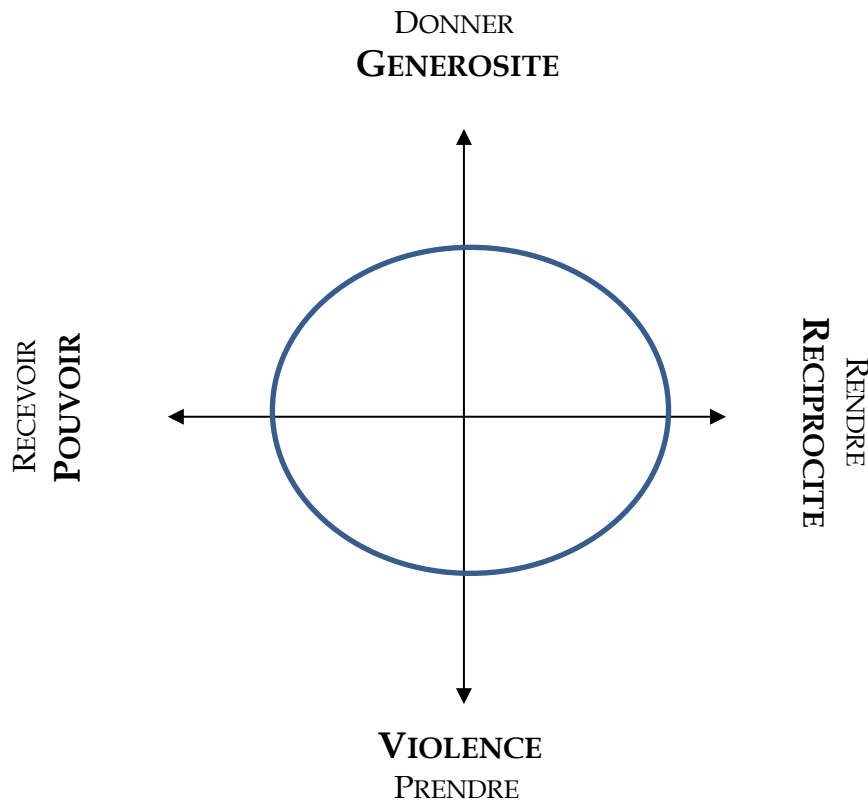
¹³ L'articulation entre ces deux couples conceptuels est donc hiérarchique au sens où, dans cette formalisation, l'attitude adoptée (*réifiante/subjectivante*) prime sur la position des partenaires de la relation (*symétrique/asymétrique*). Une attitude réifiante ou subjectivante peut ainsi se manifester autant dans des relations symétriques qu'asymétriques. Qu'il s'agisse, par exemple, de l'asymétrie de la domination (ou de l'exploitation) *versus* celle de la sollicitude, ou à la symétrie à l'œuvre dans la vengeance (ou l'échange utilitaire) *versus* celle au cœur du don.

A partir de cette opposition entre générosité et de violence – ou entre « donner » et « prendre », deux types de régimes de relations peuvent être distingués ¹⁴:

- d'une part, des « régimes de paix », maussiens, les *régimes symboliques* – partie Nord
- d'autre part, des « régimes de guerre », hobbesiens, les *régimes diaboliques* – partie Sud.

Et au sein de ceux-ci, sur l'axe vertical séparant les régions Ouest et Est, peuvent être distinguées des formes de relation symétriques, d'une part, et asymétriques, d'autre part.

Toute relation peut être ainsi classée selon ces quatre pôles, conformément à la représentation suivante :



Les régimes symboliques

Sans pouvoir ici entrer dans les détails, la partie Nord décrit un continuum qui se déploie ainsi :

1. Le régime du don

Sur le modèle du don agonistique ou du don-partage, les deux systèmes de prestations totales privilégiées par Mauss [1967, p. 129-131 ; 1989, p. 151-153], les relations au sein desquelles l'impératif de générosité prime sur l'impératif de réciprocité, en l'englobant hiérarchiquement, constituent celles auxquelles je réserve le terme de relation de *don*. Mettant l'accent sur le moment du « donner », leur impératif catégorique peut être ainsi formulé : « *donner pour que l'autre donne* ». Le don ainsi défini est à la fois don de sociabilité – dans lequel la relation est valorisée pour elle-même, une relation sociale au carré en quelque sorte – et don de reconnaissance – la relation se nouant justement par la considération manifestée envers autrui¹⁵.

¹⁴ Cette typologie peut également être lue comme une formalisation de la proposition, suggérée par Alain Caillé [2000], selon laquelle le cycle (symbolique) du « donner-recevoir-rendre » ne prend sens et effectivité que sur fond de son opposé, le cycle (diabolique) du « prendre-refuser-garder ».

¹⁵ D'où sa valeur de lien, comme sa force en terme de subjectivation et de reconnaissance, qu'illustre parfaitement cette définition générale que proposent Jacques T. Godbout et Alain Caillé : « Qualifions de don toute prestation de biens et de services effectuée sans garantie de retour en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes » [1992, p. 32].

2. Le régime de l'échange social

Lorsque le poids respectif de ces deux normes s'inverse, la norme de réciprocité prenant le pas sur la norme de générosité, se dégage une seconde forme idéaltypique de relation. Celle-ci se caractérise par une certaine routinisation, au sens de Max Weber, des relations interpersonnelles. Ou par leur formalisation, au sens de Cooley ou de la sociologie des rôles sociaux. Chacun s'en tient alors à ce que son rôle, son statut lui prescrivent. Chacun joue le jeu social à sa place, à son tour et selon ses règles. Sur le modèle du don rituel ou des rites d'interaction étudiés par Goffman [1974], je propose de désigner ce régime de relation sous le terme d'*échange social* (ou de *jeux de rôles*). Ici, prime le troisième élément constitutif du don maussien, l'obligation de rendre, donc l'exigence de contrepartie, immédiate ou différée : « *donner pour que l'autre rende* »

3-4 & 5. Les régimes de la grâce, de la sollicitude et de l'autorité

Pénétrons maintenant dans l'espace des relations asymétriques propre à ces régimes symboliques. Trois formes doivent être distinguées. La première, sur le modèle cette fois de la « don-ation » ou du don gracieux, est celle la *grâce*. Alors que l'échange social, ou les jeux de rôles, marquent une « routinisation » des relations de don, la grâce en constitue une forme de « sublimation » au sens de Weber. Ici, la générosité, telle qu'elle est attestée par le beau geste, efface toute obligation de réciprocité - sauf à susciter librement un geste gracieux en retour chez le receveur [Sauge, 2010].

Lorsque cette relation asymétrique vise avant tout à répondre, unilatéralement, à un besoin dans une situation où le receveur se révèle, pour toute raison, incapable de rendre – qu'il s'agisse, par exemple, des soins apportés à un enfant, une personne malade, handicapée ou « dépendante » –, elle prend la forme de la *sollicitude* (ou du *care*), sur le modèle, notamment, du « don pur » de Malinowski [2001] ou du don charitable. Si les relations de don renvoient à la *philia*, la grâce à la *kharis* grecque, la sollicitude relève de l'*agapè*. Grâce et sollicitude peuvent ainsi être respectivement rapportées à ces deux impératifs : « *donner pour donner* » et « *donner pour que l'autre reçoive* ».

Enfin, dans ces régimes symboliques, une dernière forme peut être dégagée. Appelons-la le régime de l'*autorité*. Il se distingue de la domination, que j'évoquerai plus bas, dans la mesure où, à l'instar de la grâce, il repose sur le charisme du donateur et non sur le pur exercice de la force – du moins de cette « violence symbolique » de la dette unilatérale. Telle est notamment l'autorité des grandes figures charismatiques, ces « puissances anti-économiques » étudiées par Max Weber, qu'il s'agisse du « prince de guerre », du prophète, du chamane, du sage, etc. ou du pédagogue et du « maître ». Même si cette configuration relationnelle peut aisément basculer dans le régime de la domination, elle n'est pas étrangère à une certaine générosité. Son impératif catégorique pourrait être celui-ci : « *donner ce que l'autre ne peut donner* ».

Les régimes diaboliques

À ces régimes, maussiens, à ces régimes de paix » s'opposent les régimes, hobbesiens, de guerre, que je nomme ici régimes diaboliques :

1. Le régime de la domination

Sur le modèle du don empoisonné, du « don-poison » – *Gift-gift* –, cette asymétrie entre donateur et donataire, je l'évoquai, peut basculer en relation de *domination*. Face d'ombre des relations de pouvoir, la domination se distingue de l'autorité dans la mesure où le bienfait n'est accompli que pour marquer une position de supériorité, donc une relation radicalement, définitivement asymétrique - asymétrique sans retour, au double sens du terme. La dette, qui ne *doit* pas être rendue¹⁶, est le signe et l'instrument de la soumission ou de l'aliénation à autrui. Domine celui qui donne, alors que le dominé se voit rabaisé, écrasé au rang de pur receveur. La domination se définit alors comme l'établissement par les dominants d'une dette dont les dominés ne peuvent s'acquitter [Rémy, 2008]. Cet impératif en résume l'esprit : « *donner pour que l'autre ne puisse rendre* ».

¹⁶ En sens, la domination relève de l'envers du « recevoir » dans le cycle maussien, soit du « refuser ».

2. Le régime de l'échange utilitaire¹⁷

A l'instar du couple autorité/domination, le couple échange social/échange utilitaire renvoie à un basculement comparable, ici non plus au sein du registre du pouvoir mais de celui de la réciprocité. La réciprocité à l'œuvre dans l'échange social est au service du lien. Elle repose sur la mise en œuvre d'une norme qui prescrit de tenir son rôle, d'acquiescer ses obligations, de jouer le jeu subtil des droits et des devoirs etc. Celle à l'œuvre dans l'échange utilitaire est au contraire au service du bien. La norme de réciprocité se réduit à une norme d'efficacité ou d'efficacé, moyen d'un calcul d'optimisation. L'échange se cristallise sur la question de la contrepartie, de l'obligation de rendre. *Rien sans rien*. Prime ainsi la logique du donnant-donnant, du contrat, voire du « marchandage », par lequel chaque partenaire s'engage non seulement dans la perspective d'un retour, mais plus encore d'un bénéfice à venir. Marquée à la fois par une très forte exigence de conditionnalité, mais aussi par la méfiance voire la défiance mutuelles - et la tentation de la prédation -, son impératif peut être ainsi formulé : « *donner à condition que l'autre rende (plus)* ».

3,4 & 5. Les régimes de la vengeance, de l'exploitation et de la prédation

Un dernier ensemble de relations doit être enfin mentionné, celui qui est propre au registre de la violence¹⁸. Le paradigme du don permet également de l'approcher. Si la norme de générosité s'efface, ici, au profit d'un registre de défiance généralisée, la norme de réciprocité n'est pas toujours absente. Loi du talion, guerres cérémonielles, vengeance, cycle de vendetta, ces formes de violence peuvent être interprétées comme autant de formes de don négatif inversé [Caillé, 2005, p. 169-170]. Dans la loi du talion, ou dans les guerres rituelles des sociétés traditionnelles, la réciprocité enjoint de répondre maux pour maux afin de restaurer une équivalence, un équilibre dans le mal qui permet d'acquiescer la dette infligée.

À ces formes de violence s'opposent toutes celles qui ne sont pas régies par la réciprocité, même négative : celles où, à l'image des guerres de conquête, de prédation ou d'extermination, il s'agit moins de donner et de rendre des coups ou des morts que de *prendre* ; là où il s'agit de guerres absolues, à la limite sans règles ; ou bien, plus généralement encore, toutes les formes de violence anomiques. Au regard du modèle du don, celles-ci peuvent être comprises non pas comme des inversions du don mais comme le contraire du don¹⁹.

Trois formes de violence peuvent ainsi être distinguées, manifestant ce basculement du donner au prendre. La première est caractéristique des relations de *vengeance*²⁰. Elle se distingue de la pure et simple prédation en ce qu'elle est régie, dans sa violence même, par le principe de réciprocité. Mais, à la différence du don, d'une réciprocité négative [Anspach, 2002], qui peut être ainsi être formulée : « *prendre ce qui été pris* ». La seconde forme est celle des relations d'*exploitation*, sur le modèle, notamment, du dol, du don de dépendance, de la « prestation du troisième type » dégagée par Testart [2000], voire du salariat étudié par Marx : « *prendre ce qui a été donné* »²¹. La troisième, sur le modèle des simples rapines aux manifestations de l'*hubris* guerrier jusqu'à l'extermination, est, enfin, celle des relations de *prédation* : « *prendre pour prendre* »²².

¹⁷ Il pourrait sembler singulier de « diaboliser » ainsi l'échange utilitaire. N'a-t-on pas, notamment depuis Montesquieu, vanté les « douces vertus du commerce » ? Pour autant, dans cette typologie, cette forme de relation se définit tout d'abord, de façon idéal-typique, par l'absence de générosité, donc par une attitude instrumentale et réifiante qui ne peut donner naissance, pour l'exprimer dans les termes de Durkheim [1991, p.181], qu'à « des rapprochements passagers et des associations d'un jour », tant, « comme rien ne vient refréner les égoïsmes en présence, chaque moi se trouve vis-à-vis de l'autre sur le pied de guerre ».

¹⁸ Violence *stricto sensu*, car *largo sensu*, domination et échange utilitaire sont aussi des formes de violence dans la mesure où elles impliquent des attitudes réifiantes, de la même façon qu'échange social et autorité sont aussi des formes de générosité, des manifestations d'attitudes subjectivantes, à l'instar de la sollicitude, de la grâce et du don.

¹⁹ Sur cet « envers » du don, voir les remarques très suggestives de Marcel Hénaff [1978, chap. VIII] consacrées à l'économie libertine de Sade, à la fois éloge de la prédation (vol, rapt, viol) et du don sans retour, gaspillage et échange improductif (masturbation, sodomie etc.).

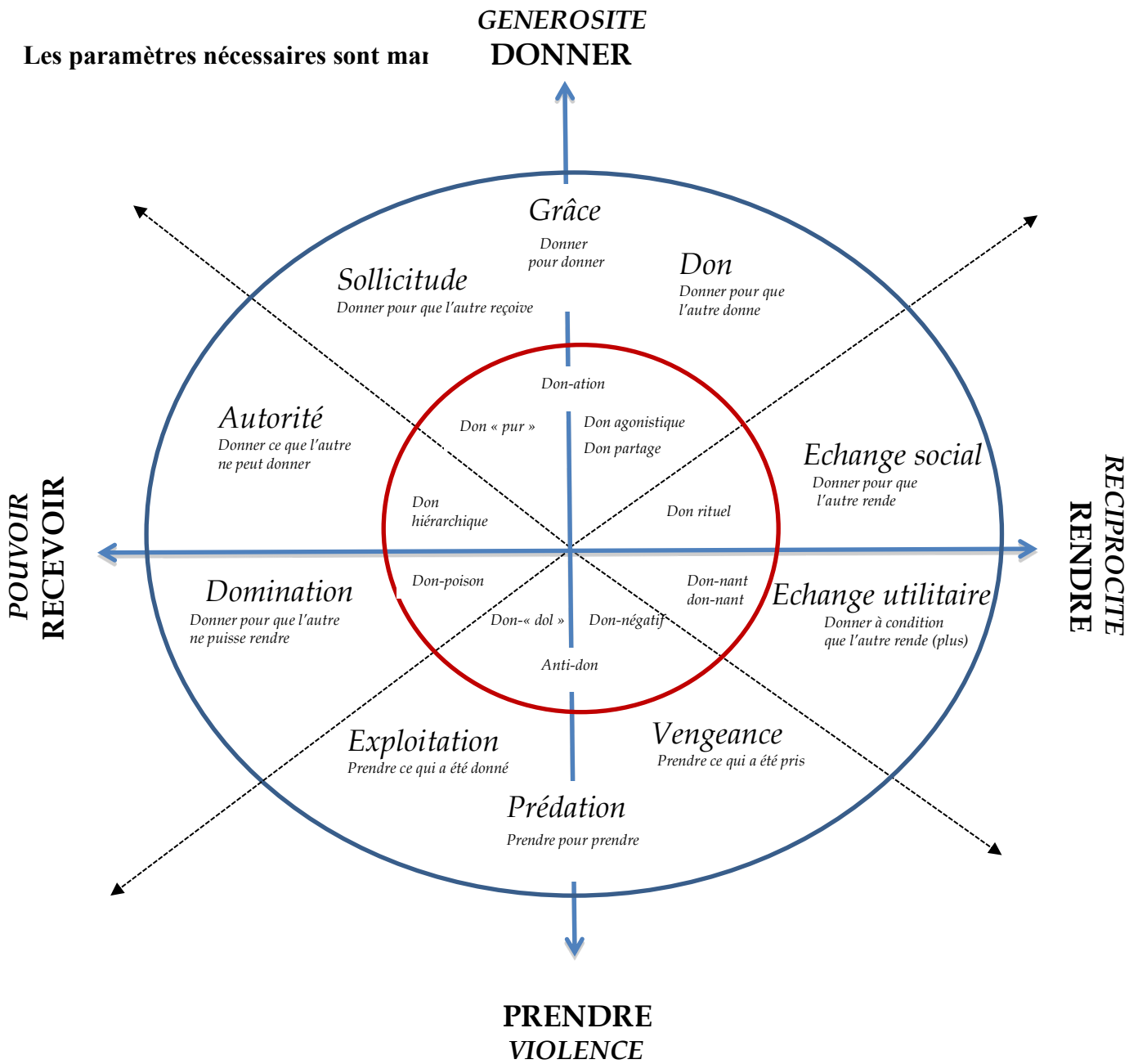
²⁰ Cf. Verdier [1980-1986]

²¹ C'est en ce sens que, dans ce régime de l'exploitation prime non pas le « rendre » du cycle maussien, mais son envers, le « garder ».

²² D'un point de vue structural, à l'instar des couples autorité/domination et échange social/échange utilitaire, ces trois formes de relations régies par la violence font aussi couple avec les trois relations régies par la générosité *stricto sensu*, soit, respectivement, le don (pour la vengeance), la sollicitude (pour l'exploitation) et la grâce (pour la prédation). Chacun de ces couples marquent ainsi la distinction du symbolique et du diabolique.

Cette esquisse de formalisation d'une grammaire des relations humaines peut être lue comme une sorte de boussole pointant dix types idéaux. Les quatre points cardinaux permettent ainsi de distinguer quatre registres relationnels plus généraux :

- *le registre de la générosité* : don, sollicitude et grâce,
- *le registre de la réciprocité* : échange social et échange utilitaire,
- *le registre du pouvoir* : domination et autorité,
- *le registre de la violence* : vengeance, prédation et exploitation.



Cette boussole ne saurait avoir la prétention de dresser définitivement la carte de l'ensemble des relations humaines, encore moins de figer ses différentes formes qui, en raison de leur statut idéaltypique, ne se retrouvent jamais comme telles dans les relations concrètes. Par ailleurs, les frontières ici tracées sont poreuses et cette boussole vise, avant tout, à appréhender les mouvements, glissements et basculements possibles entre ces formes et polarités de la relation²³.

POUR CONCLURE : DE LA NORMATIVITE DU DON

Pour conclure, je voudrais pointer en quoi cette boussole peut aussi nous guider dans les contrées de la normativité. Les différents régimes symboliques que j'ai proposé de dégager sont ici compris comme autant de modalisations du régime du don qui, tout en s'en distinguant au regard du poids respectif de ces deux normes, partagent avec lui cette même qualité de lien, cette même force de socialisation et de subjectivation.

L'hypothèse que je propose est que cette qualité et cette force sont indissociables de la forme de la dette qui structure ces relations. Ou, pour faire retour à Habermas, des formes d'« aliénation » qui les constituent respectivement. En effet, d'un point de vue normatif, toutes les aliénations ne se valent pas. Certaines contribuent à protéger l'intégrité des personnes, donc leur vulnérabilité constitutive. A l'inverse, d'autres menacent cette intégrité, donc renforcent - ou tirent bénéfice - de leur vulnérabilité. Etudier les relations interhumaines du point de vue du don, c'est étudier le sens de ce qui circule entre les partenaires, donc les formes de dettes ainsi engendrées qui en constitue, en quelque sorte, l'étalon normatif²⁴. Observons cela d'un peu plus près.

Quelle est, en effet, la nature de la dette propre à ces régimes symboliques ? On en doit l'analyse minutieuse à Jacques T. Godbout [2000, 2007]. Dans ses enquêtes tant sur le don dans les réseaux familiaux que sur cette figure exemplaire du don aux étrangers que constitue le don d'organes, l'auteur montre que, dans de nombreuses relations sociales, l'expérience du don n'est pas vécue, du point de vue des receveurs, sous le registre d'une dette dont il s'agirait de se libérer - d'une « dette négative » -, mais sous le régime d'un « endettement positif ». Dans le régime propre au don, les partenaires se perçoivent comme recevant plus qu'ils ne donnent : « elle m'a tant donné », « il me donne tellement ». Ils se considèrent donc comme placés dans un état de dette, mais cet endettement n'est vécu ni avec inquiétude - comme source de dépendance - ni avec culpabilité - comme manifestation d'ingratitude. Il n'est pas redouté. Au contraire, il est valorisé. Il symbolise un état de confiance et de reconnaissance mutuelles. Or, ce que Godbout suggère ici pour le don peut être généralisé (et modalisé) pour l'ensemble des relations caractéristiques de ce que j'ai nommé les régimes symboliques.

Ainsi de la *grâce*, du moins si on la définit à partir du modèle de la *kharis* grecque davantage que sur celui d'une grâce divine écrasant ses créatures sous ses bienfaits. Elle endette moins qu'elle ne sollicite, éventuellement, une grâce en retour. Au regard de la *sollicitude*, comme le suggère Paul Ricœur, c'est

²³ Par exemple, comment le don se sublime en grâce ou se routinise en simple échange social ou jeux de rôles ; comment la sollicitude bascule en domination, la vengeance en prédation, l'échange utilitaire en exploitation ; ou comment, à l'inverse, la vengeance se règle par le (par-)don ou l'échange utilitaire (l'acquittement de la dette de sang) etc. Il faut ici ajouter que cette perspective relationnelle, voire relationniste, ne nie pas l'ancrage institutionnel des relations interhumaines. Elle postule, d'une part, que les institutions peuvent être le théâtre de l'ensemble de ces relations (la famille, l'hôpital, la prison ou l'université, les entreprises capitalistes, les associations, par exemple, peuvent connaître, certes diversement, autant la sollicitude, le don et la grâce que la domination, la vengeance et l'échange utilitaire). On ne saurait donc associer mécaniquement telle forme de relation à telle forme d'institution. Mais pas davantage s'interdire d'étudier en quoi les dispositifs institutionnels - en termes notamment de stratification, de bureaucratisation ou de marchandisation, favorisent - ou fragilisent, voire neutralisent - tels ou tels types de relation.

²⁴ Le sens de ce qui circule, et donc la nature de la dette et de ses effets en termes de socialisation et de subjectivation, ne sont pas indépendants des motivations subjectives en jeu. Alors que dans les régimes symboliques s'articulent et s'équilibrent mutuellement les quatre registres de l'action distingués par Alain Caillé [2009], à la suite de Mauss (intérêt pour autrui/intérêt pour soi ; liberté/obligation, avec la primauté hiérarchique des premiers termes de ces deux couples), les régimes diaboliques marquent soit une prévalence du motif de l'intérêt pour soi (*échange utilitaire* et *exploitation*) ou des formes pathologiques de la liberté-spontanéité (*l'hubris* de la *prédation*). La *domination* et la *vengeance* sont plus complexes. La première peut tout autant se rattacher au premier type (intérêt pour soi, d'ordre symbolique plus que matériel) qu'à une forme pathologique de l'intérêt pour autrui, d'un excès d'« aimance ». Quant à la vengeance, elle peut résulter tout à la fois d'une pathologie de l'obligation (devoir inconditionnel de « tuer celui qui a tué ») que d'une forme exacerbée d'intérêt pour autrui. Voir les travaux de Catherine Alès [2006, chap. VI et X] qui montrent en quoi le système vindicatoire des Yanomamis peut être compris à partir du système du don maussien - et non comme une pure et simple prédation -, et combien la colère et la vengeance peuvent y être considérées comme des marques d'amour et de sollicitude.

notamment en tant qu'échange mutuel des estimes de soi que la sollicitude bien comprise « compense la dissymétrie initiale [...] par le mouvement en retour de la reconnaissance » [Ricoeur, 2004, p.222]. Plus encore, Ricoeur nous invite à reconnaître combien « procède de l'autre souffrant un donner qui n'est plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister, mais dans sa faiblesse même » [*Ibid.*, p.223]. Ainsi, montre le philosophe, un soi rappelé à la vulnérabilité propre à notre condition commune peut recevoir de la faiblesse d'autrui plus qu'il ne lui donne²⁵.

Il en est de même pour ce que j'ai nommé *l'autorité*. L'autorité, par exemple du maître sur l'élève, repose sur une relation fondamentalement asymétrique. Pour autant, l'autorité n'est pas domination. Au contraire, elle n'est pas sans rapport avec le registre du don, de la grâce et de la sollicitude. Chacun connaît l'étymologie latine : *auctoritas / auctor*, « celui qui accroît, qui augmente » (*augere*). Tout détenteur d'autorité participe ainsi à « faire grandir », à « élever » ceux sur qui cette autorité s'exerce. Ainsi, la relation que nouent le maître et l'élève est indissociable d'un double pari : pari de générosité – le maître donne, transmet ce qu'il a lui-même reçu – et pari de réciprocité. En effet, « agrandis » de la sorte, les élèves – mais aussi les partisans ou les disciples, etc. – pourront, plus tard, donner éventuellement à leur tour. Se noue ainsi, par la circulation de la dette, une relation de reconnaissance mutuelle.

Qu'en est-il enfin de ce que j'ai nommé *l'échange social* ou les jeux de rôles ? Décrites en clé de don, ces relations se traduisent par l'alternance des positions de donateur et de donataire. En clé de dette, on observe ici que la dette est acquittée par la réversibilité ou la « réciprocité positive ». L'échange social se distingue de l'échange utilitaire dans la mesure où les formes de réciprocité qui s'y nouent n'y sont pas dépourvues de dimension morale - pensons ici à la Règle d'or - et la générosité reste prégnante, certes plus fortement dans la socialité primaire que dans les relations plus anonymes de la socialité secondaire. Par ailleurs, cette forme de relation est indissociable d'une reconnaissance mutuelle, en termes de rôle, fonction, statut etc. L'autre y est donc bien appréhendé comme un sujet - même en partie dépersonnalisé.

A l'inverse, les formes de relations que j'ai réunies au sein des régimes diaboliques séparent les sujets en traitant l'autre comme un objet. En ce sens, elles ne génèrent aucune valeur de lien. Le lien n'a aucune valeur en soi, il n'est que moyen. A ce titre, elles dénie, au lieu de reconnaître, la valeur des personnes, elles-mêmes réduite à l'état de moyens. La dette qui circule ne saurait être une dette positive, vecteur de lien et de reconnaissance. Tel est le cas de *l'échange utilitaire* au regard des formes de réification et d'objectivation qu'il génère. La dette qu'il engendre est toute négative, elle est ce qui doit être soldé. La nature du lien ainsi engendré par cette dette négative, toujours en voie de liquidation, outre sa fragilité, réside avant tout dans le rapport instrumental ou utilitaire à autrui qu'elle instaure. Pour le dire dans les termes de Marx, l'échange marchand (ou monétaire), est un rapport social entre des choses médiatisé par des hommes. Ou pour le formuler autrement, le monde la valeur, c'est ce monde où tout ce qui existe est perçu comme une quantité de valeur mesurable, donc comme source d'argent. Or l'argent, comme le souligne également Simmel [1987], constitue un rapport social qui se définit comme absence de rapport social.

Autre forme de dette négative, celle propre aux relations de *domination*. Dans cette forme de relation asymétrique où il s'agit de donner pour écraser le donataire sous le poids de la dette, l'autre comme le lien ainsi noué sont les instruments de cette domination au profit du donateur. En ce sens, ce refus de toute réciprocité est une manifestation de déni de reconnaissance, de ce refus de reconnaître l'autre comme donateur potentiel pour mieux apparaître et s'imposer comme le seul donateur. Le cycle du don se voit de la sorte grippé, la dette ne pouvant ni circuler, ni être acquittée, ni être valorisée sous le registre de l'endettement positif. Les relations d'*exploitation* reposent sur un même déni. Alors que dominer, consiste à refuser tout don d'autrui, exploiter consiste à garder ce don, voire le prendre - sur le modèle de la survaleur de Marx -, ou à l'imposer - pensons ici au tribut ou à l'esclavage -, sans le reconnaître comme don mais comme un dû. Enfin, dans ce que j'ai nommé les relations de *prédation*, c'est un droit de créance généralisé que chacun, individu ou groupe, s'attribue : droit de prendre les biens et/ou la vie d'autrui. On sort alors tendanciellement de la socialité, ou au moins de la sociabilité » pour basculer

²⁵ « C'est peut-être là, poursuit Ricoeur, l'épreuve suprême de la sollicitude que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile des mains qui se serrent » [*ibid.*].

tendanciellement dans l'*hubris* de la violence pure. Et je ne développe pas ici la violence de la dette - dette de vie, dette de sang - propre à la *vengeance*²⁶.

Cette boussole du don peut ainsi permettre de distinguer les formes de relations interhumaines au regard de leur force socialisante et subjectivante respective. En ce sens, le paradigme donne à voir à la fois cette vulnérabilité du lien, mais aussi comment peut être protégée ou menacée la vulnérabilité des personnes. Bref, du symbolique au diabolique, il nous invite, tant d'un point de vue descriptif que normatif, à appréhender des modes d'aliénation – donc de reconnaissance et de déni de reconnaissance - très différents.

²⁶ Non parce qu'elle serait simple et évidente, dans la mesure où elle peut conduire à la destruction physique de « celui qui a tué », mais parce qu'elle est plus complexe. [Voir la note 24.](#)

Bibliographie

- ALES C., 2006, *Yanomami. L'ire et le désir*, Karthala, Paris.
- ANSPACH M., 2002, *À charge de revanche*, Le Seuil, Paris.
- BUBER M., 2012 [1923], *Je et tu*, Aubier, Paris.
- BUTLER J., 2005, *Vie précaire*, Éd. Amsterdam, Paris.
- CAILLE A., 2000, *Anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, Paris.
- 2005, « Esquisse d'une analytique du don », in *Dé-penser l'économique*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2006, *Le don est-il généreux ?*, Paris, Le Temps des cerises.
- 2007 (dir.), *La quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
- 2009, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- CAILLE A., LAZZERI C., 2008, *La reconnaissance aujourd'hui*, Presses du CNRS, Paris.
- CAVARERO A., 2000, *Relating Narratives : Storytelling and Selfhood*, Routledge, New-York.
- CHANIAL Ph. (dir.), 2008, *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris, La découverte.
- 2011, *La sociologie comme philosophie politique. Et réciproquement*, Paris, La découverte.
- 2012, « Don et care : une famille (politique) à recomposer ? », in Garrau M., Le Goff A. (eds.), *Politiser le care*, Latresne, Le Bord de l'eau.
- DURKHEIM É., 1991, *De la division du travail social*, PUF, Paris.
- GODBOUT J. T., 2000, *Le don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2007, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Le Seuil, Paris.
- GODBOUT J.-T. (en collaboration avec CAILLE A.), 1992, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris.
- GOFFMAN E., 1974, *Les rites d'interaction*, Minuit, Paris.
- GOULDNER A., 1975a, « The importance of something for nothing », in *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology today*, Penguin Books (traduction française partielle in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 31, 2008).
- 1975b, « The Norm of Reciprocity », in *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology today*, *op. cit.*
- HABERMAS J., 1974, *Profilis philosophiques et politiques*, Paris, Tel Gallimard.
- 1993, « L'individuation par socialisation », in *La pensée postmétaphysique*, Paris, A. Colin
- 1992, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- HENAFF M., 1978, *Sade, l'invention du corps libertin*, Paris, PUF.
- 2002, *Le prix de la vérité*, Paris, Le Seuil.
- 2012, *Le don des philosophes*, Paris, Le Seuil.
- HONNETH A., 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Le Cerf, Paris.
- 2007, *La réification*, Gallimard, Paris.
- LEFORT C., 1978 (1951), « L'échange et la lutte des hommes », in *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris.
- LEVI-STRAUSS C., 2002 (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris-La Haye.
- MALINOWSKI B., 2001 (1933), *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris.
- MAUSS M., 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.
- 1969, « Gift/Gift », in *Œuvres III*, Minuit, Paris.
- 1989, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- MOLINIER P., PAPERMAN P., LAUGIER S., 2009, *Qu'est-ce que le care ?*, Payot, Paris.
- REMY J., 2008, « Jeunes issus de l'immigration et domination postcoloniale : une dette en trop », in CHANIAL Ph., *La société vue du don*, *op. cit.*
- RICŒUR P., 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Le Seuil, Paris.
- SAUGE A., 2010, « L'étincelle de la grâce », *Revue du MAUSS semestrielle*, « La gratuité. Éloge de l'ineestimable », n° 35, Paris, La découverte.
- SIMMEL G., 1987, *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris.
- TESTART A., 2007, *Critique du don*, Syllepse, Paris.
- TRONTO J., 2009, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, Paris.

VERDIER R. (dir.), 1980-1986, *La vengeance*, Cujas, Paris.