



nos généreuses réciprocités

tisser le monde
commun

**PHILIPPE
CHANIAL**

ACTES SUD

LE POINT DE VUE DES ÉDITEURS

Comment résister à l’aplatissement du réel auquel conduisent la vision utilitariste et néolibérale de l’individu, mais aussi la critique systématique de la domination ? En rendant justice au côté lumineux du social, ce qui n’exige en rien de nier ses côtés obscurs. C’est dans cette ambivalence que Philippe Chanial nous invite à cheminer. Il examine le lien amoureux, la communauté des amants, mais aussi le désir comme violence. Dialoguant avec les théoriciennes du *care*, il envisage le soin, à la fois sublime et routinier, comme un “pouvoir des faibles” qui n’est pas dépourvu de côtés sombres. Considérant la relation d’aide ou de secours qui se joue entre le pauvre et son bienfaiteur (individuel ou collectif), il discute ce gouvernement de la misère qui ramène les plus démunis au statut d’“assistés” ou de débiteurs perpétuels. Face à la crise écologique, il plaide pour une “éthique de la Terre”, l’ouverture de nos communautés d’appartenance aux communautés non humaines, et appelle à nouer avec la nature de nouvelles formes de réciprocité.

En compagnie de sociologues, philosophes, poètes – et en premier lieu de l’anthropologue Marcel Mauss dont l’*Essai sur le don* semble plus actuel que jamais –, Philippe Chanial invite à reconnaître toute la puissance de nos généreuses réciprocités sans lesquelles il n’est pas de monde commun. Il fraie ainsi, à la lumière du don, de nouveaux chemins d’émancipation.

NOS GÉNÉREUSES RÉCIPROCITÉS

“Questions de société”

PHILIPPE CHANIAL

Philippe Chanial est sociologue, professeur à l'université de Caen, chercheur au sein du Centre d'étude et de recherche sur les risques et les vulnérabilités. Il a notamment publié *La Délicate Essence du socialisme. L'association, l'individu & la République* (2009) et *La Sociologie comme philosophie politique. Et réciproquement* (2011). Il dirige la Revue du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales).

DU MÊME AUTEUR

JUSTICE, DON ET ASSOCIATION. LA DÉLICATE ESSENCE DE LA DÉMOCRATIE, La Découverte, 2001.

LA SOCIÉTÉ VUE DU DON. MANUEL DE SOCIOLOGIE ANTI-UTILITARISTE APPLIQUÉE (dir.), La Découverte, 2008.

LA DÉLICATE ESSENCE DU SOCIALISME. L'ASSOCIATION, L'INDIVIDU & LA RÉPUBLIQUE, Le Bord de l'eau, 2009.

LA SOCIOLOGIE COMME PHILOSOPHIE POLITIQUE. ET RÉCIPROQUEMENT, La Découverte, 2011.

© Actes Sud, 2022
ISBN 978-2-330-16515-4

Photographie de couverture : *Moss Side*, Manchester (GB),
1972 © Martin Parr/Magnum Photos.

PHILIPPE CHANIAL

NOS
GÉNÉREUSES
RÉCIPROCITÉS

TISSER LE MONDE COMMUN

Essai

ACTES SUD

À la Lumineuse.

INTRODUCTION

EN FINIR AVEC LA “CRITIQUE CRITIQUE” ?

“N’allez pas croire que nous ignorions le détestable, le déplorable, le haïssable – la souffrance, la violence, le conflit, l’iniquité, la vilénie. Nous ne nous dissimulons pas le négatif : nous contestons la place abusive qui lui est consentie trop souvent. En opposition à l’accaparement des esprits par le déplorable, au détriment du remarquable, de l’admirable, du louable, nous avons choisi de nous consacrer à recueillir la qualité qu’une générosité, anonyme ou humaine, dispense, à la présenter de façon à ce qu’elle puisse se montrer en sa légitime évidence.”

HENRI RAYNAL, *Cosmophilie*.

Et si à prétendre inlassablement, lever le voile de notre ignorance de la vérité du monde social, les lumières des sciences sociales nous plongeaient, paradoxalement, dans l’ombre ? Et si, à tant chercher à dessiller et désenvoûter notre regard, elles nous aveuglaient et, d’un mauvais œil, nous frappaient de cécité ? Dans les temps orageux que nous traversons s’impose en effet une représentation de plus en plus désenchantée des relations sociales. Comme si celles-ci ne relevaient plus désormais que de l’intérêt et de ses calculs cyniques, ou de la domination généralisée, de classe, de genre, de race et d’autres encore. Comme si nous étions en quelque sorte revenus – à moins que nous n’en soyons jamais sortis – à un état de nature, à la guerre

de tous contre tous. Pourtant nous aurions tort de céder à une telle “sociophobie” et à ses maîtres-penseurs.

Telle est la conviction qui inspire cet ouvrage, et à travers elle le sentiment d'épuisement d'un certain courant, particulièrement important dans les sciences sociales contemporaines. Nommons-le la “critique critique”, en clin d'œil au sous-titre du pamphlet célèbre de Marx et Engels (1845), *La Sainte Famille* : “Critique de la critique critique”. Mais un autre motif en éclaire l'ambition la plus essentielle : esquisser, à lumière du don et du travail collectif mené au sein du Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales (MAUSS¹), une alternative à ce regard désenchanté, frayer une autre voie qui nous donnerait *aussi* à voir le côté lumineux de la vie sociale et ferait ainsi droit aux généreuses réciprocités qui nous lient.

Un tel projet peut sembler bien irénique. Sauf à rappeler que, contrairement aux idées reçues, cheminer à la lumière du don n'invite pas à faire, en toute naïveté et contre toute évidence, l'économie des relations de pouvoir ou d'intérêt. C'est au contraire pour mieux et autrement les saisir, et saisir avec elles à la fois ce qui y résiste et nous invite à nous en émanciper, qu'il nous faut chausser d'autres lunettes. En effet, les lunettes du pouvoir et de l'intérêt nous frappent moins de cécité qu'elles nous rendent en quelque sorte hypermétropes, incapables de voir nettement ce qui se trouve sous notre nez : nos relations les plus ordinaires, cette délicate essence du social, tout à la fois sensible et fragile, qui se dérobe à nos yeux ou devient floue si l'on n'y prête pas un regard attentif, attentif aux détails, et à ce travail minutieux, et autrement invisible, par lequel nous nouons les fils et tissons la trame de notre monde commun.

Chacun connaît l'expression “le diable est dans le détail”. Mais l'on oublie parfois qu'elle peut tout aussi bien s'énoncer “le Bon

1. Pour une synthèse récente sur l'histoire du mouvement et de sa revue depuis sa création en 1981, la *Revue du MAUSS*, je conseille fortement la lecture de l'ouvrage de son fondateur Alain Caillé : *Extensions du domaine du don*, Actes Sud, Arles, 2019. Les lectrices et lecteurs intéressés pourront consulter les deux sites du MAUSS : www.journaldumauss.net et www.revedumauss.com.

Dieu est dans le détail”. Laissons là cette querelle théologique ou reformulons-la autrement. Si la réalité sociale était ainsi réductible à l'exclusive rationalité des calculs d'intérêt et des stratégies de pouvoir, il n'y aurait paradoxalement plus – circulez ! – rien à voir. Ni rien à discuter, encore moins à espérer. Le regard éloigné, parfois cynique ou même paranoïaque de la “critique critique”, non seulement ne résonne plus avec notre expérience ordinaire, mais nous la rend étrange. Plus encore il nous condamne à l'impuissance. Sauf à reconnaître, comme je le défends dans cet ouvrage, que quelque chose résiste. Et ce quelque chose, c'est le don. Car le don, c'est plus que le don, j'y reviendrai en détail au chapitre 2. Beaucoup plus. Irréductible à la qualité altruiste d'un geste ou à une simple affaire de bons sentiments, il constitue avant tout la matrice des relations interhumaines, l'un des “rocs”, selon la formule de Marcel Mauss dans son célèbre essai, sur lesquels est bâtie la sociabilité humaine. À ce titre, il en manifeste toutes les tensions et les ambivalences. Il n'est pas vierge de tout intérêt, de toute forme de domination, ou même de violence. Au contraire, il les contient, au double sens du terme, en un mélange toujours fragile.

À la lumière du don, faisant l'hypothèse d'un “appât du lien” – irréductible aux seuls appâts du gain et du pouvoir –, ce livre peut être lu comme un éloge résolument “sociophilique” de la délicate essence du social et des relations interhumaines. Mais les lumières du don sont aussi tamisées et nous invitent à être sensibles à la vulnérabilité de ces généreuses réciprocitys qui nous lient, et à la menace permanente de leur basculement dans des formes de relation où la générosité se retourne en violence et la réciprocité en pouvoir. Et c'est justement cette ambivalence constitutive du don, entre ombres et lumières, qui, comme je voudrais le plaider dans cet ouvrage, fait du paradigme du don un paradigme critique propre à frayer de nouveaux chemins d'émancipation.

LA CRITIQUE EN PHASE CRITIQUE ?

Avant d’esquisser cette thérapie, il me faut tout d’abord brièvement préciser quels sont les symptômes du diagnostic clinique de cette maladie qui frappe les sciences sociales contemporaines et que je propose de nommer “sociophobie”.

Tout est-il domination ?

Dans un article récent, la célèbre anthropologue féministe Sherry Ortner¹ décrit avec circonspection, voire inquiétude, le tournant qui s’opère dans sa discipline depuis les années 1980. Ce nouveau *turn* en sciences sociales², elle le définit comme un tournant vers une *dark anthropology*, une anthropologie obsédée par les seules questions de la domination, des inégalités, de la violence et de l’oppression, inspirée de Marx et surtout de Foucault³. Du moins, précise-t-elle, les Marx et Foucault les plus “sombres” : le Marx de l’inéluctable paupérisation des masses, de “l’accumulation par dépossession” et de l’expansion brutale et inhumaine du capitalisme mondial⁴ ; le Foucault de *Surveiller et Punir* ou de *La Volonté de savoir* où s’énonce une théorie totalisante de la société dans laquelle le pouvoir se glisse dans chaque fissure de la vie, et dans laquelle rien n’existe en dehors de lui. Il serait aisé de montrer combien, sous l’influence notamment de l’approche intersectionnelle – et sa trinité “Race, Genre, Classe” – et de la vulgate constructiviste-déconstructionniste

1. S. Ortner, “La face sombre de l’anthropologie”, *Revue du MAUSS*, n° 51, *Le Bon, le Juste et le Beau. Pour en finir avec la critique critique*, La Découverte, Paris, 2018.

2. Après les successifs *linguistic, pragmatic, narrative, interpretative, post-modern, constructivist, historical, spatial, global, affective, relational, feminist, postcolonial*, etc., *turns*. Et ceux encore à venir.

3. L’anthropologue oppose à cette *dark anthropology* non seulement la face de lumière des œuvres de Marx et Foucault, mais aussi ce qu’elle nomme les “anthropologies du bien”, mettant quant à elles davantage l’accent, comme je le propose dans ce livre, sur les dimensions éthiques et la puissance du *care*, du don, de l’imagination morale, dans la vie sociale.

4. D. Harvey, *Brève Histoire du néolibéralisme*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2014.

généralisée – version 2.0 de la pensée du soupçon –, une part importante de la sociologie a, elle aussi, opéré son tournant vers une *dark sociology*.

Dans l'un de ses derniers ouvrages, l'anthropologue, lui aussi militant impénitent, notamment lors de la guerre du Vietnam et du mouvement des droits civiques, le regretté Marshall Sahlins¹ pointait quant à lui l'obsession des chercheurs en sciences sociales pour la notion de "pouvoir", particulièrement marquée dans les courants "Foucault-Nietzschéo-Gramscien" contemporains. Il stigmatisait cet "incurable *fonctionnalisme du pouvoir*" qui vient dissoudre toute forme de diversité culturelle et même toute institution – familles, écoles, hôpitaux, etc. – dans le "bain acide des effets de domination". Au sujet de la conception hyperbolique, qu'il nommait "pancratique", du pouvoir chez Michel Foucault, il précisait très justement qu'elle n'a pas pour seul inconvénient de grossir ou de surestimer l'efficacité des dispositifs disciplinaires, mais également d'appauvrir l'expérience subjective, réduite à celle d'un corps docile². Plus généralement il soulignait combien, en plongeant leur objet dans ce bain des relations de pouvoir généralisées – à l'instar des "eaux glacées du calcul égoïste", pour reprendre la formule de Marx –, les sciences sociales ne font que reconduire la vieille conception de la nature humaine issue de Thomas Hobbes, cette formulation typique de "l'anthropologie indigène de la cosmologie occidentale", reposant sur "le mythe d'une nature humaine asociale, voire antisociale, si cupide et si violente qu'elle livrerait la société à l'anarchie si on ne la soumettait pas à quelque discipline ou à quelque gouvernement"³. Certes, cette fascination pour le pouvoir et la violence, comme cet utilitarisme généralisé, n'est pas l'apanage des seules théories critiques. La critique sociale, dans son inspiration socialiste originelle, puis la tradition sociologique, du moins française, n'ont cessé de

1. M. Sahlins, *La Nature humaine, une illusion occidentale*, Éditions de l'éclat, Paris, 2009, p. 17 ; *What the Foucault ?* Prickly Paradigm Press, Chicago, 2018.

2. M. Sahlins, *What the Foucault ?*, *op. cit.*, p. 58-59.

3. M. Sahlins, *La Découverte du vrai Sauvage et autres essais*, Gallimard, Paris, 2000, p. 372-373.

croiser le fer avec cette anthropologie hobbesienne afin de faire droit à l'autonomie même de son objet, le social ou la "société", contre sa réduction à un système de pouvoir ou au marché¹. Mais justement, n'est-il pas troublant que la critique sociale contemporaine parle de plus en plus le même langage que celui de ses adversaires et soupçonne qu'en toutes choses et partout dominant l'avidité et la loi du plus fort, au point, comme le suggère Sahlins, de prendre "les désirs des hommes adultes et bourgeois" – bref, des "dominants" – pour la réalité² ?

Étrange renversement pour des approches tant inspirées du marxisme culturel et des *gender studies*. Comme si, à l'heure de l'utilitarisme généralisé, si caractéristique de l'hégémonie néolibérale, le combat intellectuel devait se déployer sur son propre terrain. Le sociologue François Gauthier enfonce vigoureusement ce coin au sujet de la critique post- ou décoloniale :

En rabattant les dynamiques sociales sur la domination, la critique postcoloniale délégitime la pensée critique en en reproduisant une des tares. Car sous la domination, c'est bien l'anthropologie de Hobbes, celle de la guerre de tous contre tous, qui est tenue pour vraie en dernière instance. L'être humain est essentiellement utilitariste en cherchant à maximiser son pouvoir – et les biens que cela procure – sur les autres. Et lorsqu'il est sous-entendu que l'Orient, lui, ne correspond pas à cette anthropologie "sombre", qui serait pourtant le propre de l'Occident, le postcolonialisme devient une caricature qui réactualise l'opposition entre Occident et Orient qu'il veut combattre³.

1. Cf. Ph. Chanial, *La Délicate Essence du socialisme. L'association, l'individu & la République*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2009.

2. M. Sahlins, *La Nature humaine*, *op. cit.*, p. 48.

3. F. Gauthier, "Réflexions brutes sur le postcolonialisme", *Revue du MAUSS*, n° 51, 2018, p. 49. Pour une interprétation plus généreuse des apports des *post-colonial studies*, voir F. Fistetti, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, La Découverte, "TAP/Bibliothèque du MAUSS", Paris, 2009, ainsi que les développements du présent ouvrage sur les questions de la race (chap. 6) et de l'hospitalité (chap. 8).

Bas les masques !

Plus largement, cette exaspération contemporaine de la perspective critique n'est pas sans lien avec la singularité même du regard occidental que celle-ci prétend dépasser. Comme l'écrit Naïma Benabdelali :

La méthode de raisonnement occidental procède par éliminations, par élagages ; c'est une méthode d'analyse automnale, elle désincarne et enlève la garniture, le feuillage, pour aller voir la structure essentielle, croyant trouver dans les rameaux dénudés l'esprit d'un peuple, alors que, peut-être, c'est son feuillage qui donne tout son sens à l'arbre¹.

Précieuse métaphore de la manie du dévoilement, du dénudement, comme si, à l'instar de l'empereur aux habits neufs du célèbre conte d'Andersen, le monde "siégeait dans sa garde-robe" et que seul un regard déniaisé – celui de la science occidentale, mais aussi celui de la critique – pouvait en dénoncer l'imposture, dégonfler la baudruche – "Bas les masques !" – face à tous ceux qui, selon la formule de l'Évangile, "ont des yeux pour ne pas voir". Comme l'arbre élagué, les rameaux dénudés, sous le regard de la "critique critique", le "roi est nu" : il a perdu les oripeaux de sa puissance. Pour autant ce travail de mise à nu doit-il constituer la seule vocation des sciences sociales ?

Que nous donne en effet à voir la "critique critique" contemporaine ? Résolument matérialiste et prétendument réaliste, réfutant tout "essentialisme", elle nous invite – ou nous enjoint – à soupçonner que tout ce qui est ne tient qu'à l'arbitraire des rapports de domination, pour nous dépendre le monde sous ses aspects les plus sombres. Non plus seulement, pour le dire dans les termes du *Manifeste* de Marx et Engels, un monde qui n'aurait laissé "subsister entre l'homme et l'homme d'autre lien que le froid intérêt, que les dures exigences du paiement au comptant", mais avant tout un monde de la "violence

1. N. Benabdelali, *Le Don et l'Anti-économique dans la société arabo-musulmane*, EDDIF, Casablanca, 1999, p. 17.

symbolique” généralisée, pour reprendre ce concept, aujourd’hui si galvaudé, de Pierre Bourdieu. Un champ de forces où les relations de pouvoir, dans la multiplicité de leurs formes, et les volontés de puissance des dominants, sous leurs visages les plus divers, ordonneraient à eux seuls le social. Obsédé par les discours qui “formateraient”, “performeraient” et par là naturaliseraient le réel, le geste fondamental de la “critique critique” est celui de la déconstruction, la généralisation et la radicalisation de la critique des idéologies, inspirées des grands “maîtres du soupçon” (Marx, Freud, Nietzsche) et de leurs héritiers (Althusser, Lacan, Derrida et Foucault). Le réel, du moins dans les courants les plus littéraires de la “critique critique”¹, n’apparaît plus alors que comme un ensemble de textes qu’il s’agit de déconstruire pour faire apparaître les sous-textes du pouvoir, dévoiler la violence – notamment en termes de genre, de classe et de race – qu’ils expriment et dissimulent à la fois, et à travers elle les subtils dispositifs qui arraisonnent et soumettent les sujets, individuellement et collectivement². La Théorie critique constitue également une référence assez fréquente, du moins ce que l’on nomme la “première École de Francfort” (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse³).

1. Cette fascination pour les textes, notamment littéraires au détriment d’autres sources (archives, témoignages des acteurs, analyses des pratiques et relations sociales concrètes, etc.), ne fait pas l’unanimité dans le champ, riche et pluriel, des *studies*. Comme le souligne une grande figure des *post-colonial studies*, Achille Mbembe : “La préoccupation naguère dominante entre sujet et objet est en partie supplantée par les interrogations sur le langage, la production des arguments, les conditions de vérité des énoncés, les modalités de la compréhension [au point que certains] en viennent à conclure qu’il n’existe pas de réalité ni de faits mais seulement des récits, et que le pouvoir n’est que le pouvoir de faire accroire, de représenter” (*De la postcolonie*, La Découverte, Paris, 2020, p. 29).

2. Pour une critique particulièrement informée de ces courants qui en reconnaît les apports les plus précieux, voir la puissante synthèse proposée par F. Vandenberghe, “Les dérives de la philosophie décorative. Postmodernisme, poststructuralisme, posthumanisme”, *Revue du MAUSS*, n° 51, 2018.

3. En revanche, les générations suivantes, la “deuxième” (Jürgen Habermas, Oskar Negt), la “troisième” (Nancy Fraser, Axel Honneth), voire la “quatrième” (Hartmut Rosa) École de Francfort, ont développé, depuis les années 1960 jusqu’à aujourd’hui, des alternatives particulièrement originales

Ainsi, au mot d'ordre émancipateur et si créatif des années 1960, "Tout est politique", qui suscita un foisonnement de l'inventivité démocratique en remettant en question notamment les frontières du public et du privé, paraît se substituer un slogan tristement victimaire : "Tout est domination". Comme si le moment, nécessaire, du soupçon s'était transformé en ressentiment généralisé. En témoignent, à titre d'exemple ou de symptômes, les controverses récentes autour de la "politique des identités", la fameuse *identity politics* venue des États-Unis.

Les paradoxes de la "politique des identités"

Il vaut la peine de relire, près d'un demi-siècle après sa parution, le texte du séminaire que consacrait Claude Lévi-Strauss, en 1974, à la question de l'identité¹. Alors que, selon ses termes, le structuralisme, et plus généralement l'anthropologie, étaient accusés – anticipant le décolonialisme contemporain – de "colonialisme idéologique", incapable de faire droit à l'"irréductibilité" des sociétés "autres", Lévi-Strauss invitait à déconstruire cette notion. Alors en vogue, notamment à travers les revendications identitaires d'un "droit à la différence" dans le contexte de l'après-68, il ridiculisait une "mode prétentieuse", voire un "nouvel obscurantisme", porté par des "personnages en mal d'identité pour ce qui les concerne". Il précisait que la "foi" que nous mettons dans l'identité doit être considérée comme "le reflet d'un état de civilisation", c'est-à-dire comme un produit historique et culturel transitoire, dont la "durée aura été limitée à quelques siècles". Sous ses formes "néoromantiques" contemporaines, elle serait devenue pour certains "le nouveau mal du siècle" à moins que, dans un dernier rôle, cette "crise d'identité dont on nous rebat les oreilles" ne soit "un indice

et fructueuses à la "critique critique" que je ne cesserai de mettre en dialogue avec le paradigme du don. Pour un premier état de ce dialogue, cf. Ph. Chaniel, *La Sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, La Découverte, Paris, 2011, chap. 6 et 10, et A. Caillé, *Extensions du domaine du don*, *op. cit.*, conclusion.

1. C. Lévi-Strauss, *L'Identité*, Grasset, Paris, 1977, principalement l'avant-propos et la conclusion dont sont tirées les citations qui suivent.

attendrissant et puéril que nos petites personnes approchent du point où chacune doit renoncer à se prendre pour l'essentiel"¹.

La leçon de Lévi-Strauss était sévère, tant pour cette génération que pour la notion d'identité elle-même. Mais surtout, en arrière-plan de cette controverse passée, les débats contemporains apparaissent bien déconcertants. Le topos de l'identité fait en effet un retour fracassant non seulement dans la rhétorique conservatrice, voire réactionnaire – pour mieux, à cette occasion, se refaire une santé jusqu'à susciter, en France, des anathèmes ministériels particulièrement virulents² et de paradoxales vocations républicaines, notamment à l'extrême droite –, mais aussi dans la rhétorique progressiste et critique, à travers ses croisades pour les droits des identités dites minoritaires. Or ces luttes militantes s'affirment non seulement *après* le moment de la déconstruction académique de la notion d'identité – au cœur notamment du structuralisme de Lévi-Strauss –, mais plus encore en son nom, ou du moins sous son influence, celle notamment de la fameuse *French Theory*. Ainsi le terme "identité" peut-il figurer dans deux types de discours contradictoires. D'un côté, dans le vocabulaire des acteurs et des militants, le terme est pris dans sa force "réifiante", qui suppose que les identités notamment culturelles, ethniques, religieuses, nationales de genre ou d'orientation sexuelle, etc., "existent réellement"³. En revanche, dans le discours des sciences sociales,

1. *Ibid.*, p. 11.

2. On se souvient notamment des accusations d'"islamo-gauchisme" adressées, à la fin de l'année 2020 après l'odieux assassinat par décapitation de Samuel Paty, au monde universitaire par le ministre français de l'Éducation nationale puis reprises par la ministre de l'Enseignement supérieur.

3. "Comment, souligne Vincent Descombes, pourriez-vous mobiliser les gens (en les prenant par leurs sentiments de solidarité et d'appartenance) autour de groupes présentés comme irréels ?" (*Les Embarras de l'identité*, Gallimard, Paris, 2013, p. 53). La solution à ce paradoxe, proposée par Gayatri Chakravorty Spivak, traductrice de Jacques Derrida et figure célèbre des *postcolonial* et *subaltern studies*, consiste à défendre ce qu'elle nomme un "essentialisme stratégique" ou plus précisément un "usage stratégique de l'essentialisme positiviste à des fins politiques clairement visibles" (cf. *The Spivak Reader*, édité par D. Landry et G. MacLean, Routledge, Londres, 1996, p. 214). Elle consiste à affirmer que la *fixation provisoire* d'une essence, toute "construite" qu'elle soit (notamment "les femmes" ou les "femmes

du moins des sciences sociales critiques, c'est le constructivisme (et le nominalisme) qui règnent : les identités sont nécessairement des constructions sociales qui, naturalisées sur le mode de l'évidence, s'imposent aux individus et relèvent d'une forme de pouvoir hégémonique ou de multiples rapports de domination qui les mystifient et les détournent de leurs intérêts – voire de leur “être” – véritables.

Tel est le paradoxe, bien connu, de la “politique des identités”. Comment revendiquer des identités sans les essentialiser ? Comment les déconstruire sans désespérer sinon Billancourt, du moins les luttes des minorités ? D'où, comme le note le sociologue Rogers Brubaker, cette “tension entre le langage constructiviste réclamé par la bienséance académique et le message fondamentaliste ou essentialiste qui est nécessaire si l'on veut que les appels à « l'identité » aient un effet dans la pratique¹”. Certes ces “identités” – race, ethnie, couleur de peau, classe, sexe, genre (cis- ou trans-) orientation ou pratique sexuelle, conviction religieuse, capacité physique ou mentale, etc. – s'affichent plurielles et peuvent s'entrecroiser, comme le montrent les théories de l'intersectionnalité. Mais les virgules qui séparent les éléments de ces listes identitaires ne peuvent-elles pas être lues comme autant de points de suspension de toute relation sociale – et les slashes qui opposent leurs termes constitutifs (homme/femme ; Blanc/Noir ; etc.) de tout rapport, sinon de domination ? Comme si la source des identités n'était plus désormais qu'une blessure, un tort, l'expérience ou le sentiment d'une discrimination, qui enferment chacun dans la tour d'ivoire de son chagrin, voire de son ressentiment. Mais comment alors tracer des traits d'union, tisser un monde commun ?

indiennes”), peut s'avérer stratégiquement utile en termes de mobilisation collective, dans la mesure où, dans la pratique, la formation de collectifs tend à “essentialiser” leurs identités. Cet “anti-anti-essentialisme” a suscité d'après débats qui ont conduit l'auteure à fortement nuancer cette stratégie si paradoxale, voire rhétorique.

1. R. Brubaker, “Au-delà de l'« identité »”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139, 2011, p. 71.

Dialectiques de la “critique critique”

Cette critique de la “critique critique” ne manquera pas d’apparaître trop sévère. À charge. Et malvenue dans un contexte où toute forme de pensée critique se voit identifiée à des compllicités coupables et où bien des droits acquis – pensons notamment aux droits des femmes ou des étrangers – sont menacés de subir un inquiétant retour de bâton. Affirmons-le alors fermement : il est impossible de ne pas accepter l’héritage de la pensée critique, de la contribution inestimable de certaines de ses figures contemporaines. Mais précisons : du moins avant que leurs œuvres aient donné naissance aux vulgates foucaaldiennes, derridiennes et lacaniennes actuelles, cette étrange *French Theory* que le détour par les campus américains a si souvent caricaturée¹. Plus encore, la vitalité et la créativité initiales des différentes *studies* (*cultural, gender, queer, science, postcolonial, subaltern, etc.*) ne sauraient être mises en question. Ce sont elles, bien plus que les sciences sociales traditionnelles, qui ont ouvert nombre de champs de recherche absolument inédits, notamment en anthropologie et en histoire. Mais lorsque cette inventivité s’essouffle, lorsque la critique s’exaspère ou se crispe, il semble ne plus rester qu’un fond doctrinaire et idéologique désormais *mainstream*.

C’est donc dans un esprit... critique qu’il nous faut aujourd’hui recueillir cet héritage critique². Dans cet esprit, n’est-il pas urgent de se demander si, devenue ritournelle quasi mécanique et même prêt-à-penser, la “critique critique” n’a pas épuisé une part essentielle

1. Comme le reconnaît d’ailleurs, et avec raison, Judith Butler – d’autant qu’elle a joué, avec une grande habileté et un évident talent, un rôle fondamental dans cette traversée de l’Atlantique – la *French Theory* est bel et bien une “drôle de construction américaine”. Cf. sa préface à l’édition française de son classique *Trouble dans le genre* et l’analyse très serrée qu’en propose Éric Marty dans *Le Sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Seuil, Paris, 2021, p. 76-77.

2. Pour une proposition de synthèse raisonnée des apports des *studies* à la théorie sociale “classique”, cf. notamment A. Caillé, F. Vandenberghe, *Pour une nouvelle sociologie classique*, Le Bord de l’eau, Lormont, 2016 ; É. Macé, *Après la société. Manuel de sociologie augmentée*, Le Bord de l’eau, Lormont, 2020.

de sa fécondité ? Ou si, pire encore, n'est-elle pas désormais largement contre-productive ? En effet, d'abord déployée à des fins d'émancipation – émancipation des illusions religieuses ou morales, émancipation de toutes les formes de domination, politique, économique ou symbolique –, on ne voit que trop les affinités électives qu'elle entretient dorénavant, fût-ce à son corps défendant, avec le néolibéralisme, c.-à-d. avec le capitalisme rentier et spéculateur, extraordinaire machine à détruire toutes les formes de socialité instituées. Avec l'extension planétaire du règne du capitalisme, Marx et Engels l'avaient déjà parfaitement exprimé dans le *Manifeste du parti communiste*, désormais tout part en fumée et se dissout dans l'air. Dans l'air de la spéculation financière, dirions-nous aujourd'hui, parfait doublon de la spéculation conceptuelle "critique critique", cette critique stérile et impuissante que dénonçaient Marx et Engels dans *La Sainte Famille*. Parmi les héritiers de l'École de Francfort, Nancy Fraser, par exemple, n'hésite pas à utiliser la catégorie hégélienne de la "ruse de la raison"¹ pour décrire les "liaisons dangereuses" qu'un certain féminisme a nouées avec le néolibéralisme lorsque le "nouvel esprit du capitalisme", analysé par Luc Boltanski et Ève Chiapello, a transformé les conquêtes sociales produites par la révolution des droits subjectifs (avortement, égalité entre hommes et femmes, orientations et identités sexuelles, etc.) en facteurs favorables à la formation d'une main-d'œuvre flexible et polyvalente, au nom de la liberté individuelle². Axel Honneth souligne, de façon plus générale et plus brutale encore, combien "l'idéal pratique de réalisation de soi est devenu l'idéologie et la force productive d'un système économique déréglé"³ où priment notamment l'individualisation des carrières, l'injonction à l'autonomie, et le culte de la performance.

Suggérer ainsi que cette lucidité, ces lumières de la critique, puissent aujourd'hui s'aveugler et *nous* aveugler invite à faire

1. Comme si l'histoire nous avait joué des tours, retournant l'idéal d'une raison émancipatrice et critique en instrument, sous sa forme néolibérale, de nouvelles formes de servitudes et d'exploitation.

2. N. Fraser, *Le Féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris, 2012, p. 17-18.

3. A. Honneth, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, La Découverte, Paris, 2006, p. 321.

l'hypothèse qu'à l'instar de la raison et de sa dialectique¹, la critique, du moins sous certaines de ses formes actuelles, s'est en quelque sorte retournée en son contraire. De la lumière – des Lumières – à l'ombre, voire à l'obscurantisme...

Le premier retournement, le plus apparent et le plus polémique, relève dans ses formes les plus exacerbées – *political correctness* oblige – d'un retour au conformisme ou, pire, à l'esprit de censure, qui rime si bien avec la fameuse *cancel culture*². Au vibrant plaidoyer des Lumières et des humanistes de la Renaissance en faveur de la libre discussion, aux origines de la critique moderne, ne s'est-il pas substitué – et pas seulement dans le monde académique et les campus américains – une véritable police du langage, des comportements individuels et collectifs, la défense d'un nouvel ordre moral avec ses maîtres censeurs³ ? En outre, ce nouvel obscurantisme des “saintes familles” contemporaines n'est-il pas indissociable d'un langage passablement nébuleux ? *For happy few only*. Majeurs et diplômés. Comme si s'était aussi perdue cette relation constitutive entre la critique et son public, si vivante encore au XIX^e siècle, l'âge d'or de la critique sociale, et durant une bonne

1. La fameuse *Dialektik der Aufklärung* (1944) des deux grands maîtres en théorie critique, Adorno et Horkheimer, s'ouvre ainsi : “La terre, entièrement « éclairée », respendit sous le signe des calamités triomphant partout” (*La Dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1993 [1944], p. 21).

2. À l'évidence, cette notion – forgée à l'instar du “wokisme” par les conservateurs américains et repris par les néoconservateurs français – est un mot-valise, voire un mot-écran (ou un épouvantail), tant il regroupe des formes de protestation hétérogènes. Cf. L. Murat, *Qui annule quoi ?*, Seuil, Paris, 2022. Ce qui n'interdit pas pour autant d'exercer son esprit critique sur ses formes les plus outrancières et stériles.

3. Dénonciations et mises à l'index de chercheurs mal-pensants, perturbation, voire annulation, de colloques (ou de spectacles) : ces pratiques certes ponctuelles, et rapidement montées en épingle, ne sont pas sans évoquer celles des autorités politiques, religieuses, morales ou esthétiques que la critique des humanistes et des Lumières s'attachait justement à combattre. Et dans la mesure où de telles pratiques se développent également avec parfois plus de virulence encore parmi certains des croisés de la lutte anticoloniale et anti-intersectionnaliste et autres partisans d'un retour à l'ordre académique, voire moral et politique, il semble ne rester que peu de place pour ce qu'Alain Caillé nomme un “modérantisme radical” (*L'Urgence d'un modérantisme radical. S'émanciper sans s'étriper*, INGED/MAUSS, Hénouville, 2021), formule qui définit parfaitement l'esprit qui anime cet ouvrage.

partie du siècle dernier. Critique de plus en plus spécialisée, académisée et docte ou méticuleusement ésotérique ; critique allergique aux “valeurs moyennes”, à la “pensée du midi” et aux subtiles vertus de la modération, telles que les défendait Camus, à nos intuitions morales les plus ordinaires, à notre *common decency*, notre décence tout ordinaire si chère à Orwell¹. On comprend mieux alors les raisons pour lesquelles elle tend à devenir inaudible, tant elle ne se parle qu’à elle-même, se déconstruisant elle-même.

S’épuisant à jouer les Cassandre, comme le disait Sartre de Nizan, elle dénonce sans répit ce monde qui nous ment. Au mieux nous invite-t-elle à célébrer, selon cette formule, fort ambivalente, par laquelle Bourdieu définissait le don : “cette hypocrisie collective en vertu de laquelle la société rend hommage à son rêve de vertu et de désintéressement²”. Comme s’il ne nous restait plus qu’une poignée d’illusions nécessaires, mais somme toute impuissantes face à la misère du monde et l’intégrale des dominations qui le façonne.

RENDRE JUSTICE À LA GÉNÉROSITÉ DE CE QUI EST

S’il est une leçon à tirer, aujourd’hui, de ce pamphlet dans lequel les jeunes Marx et Engels, ces deux complices impertinents, ridiculisaient le plus sérieusement du monde les analyses éthérées et grandiloquentes des maîtres autoproclamés de la subversion critique³, cette leçon pourrait être celle-ci : le réalisme n’est pas toujours là où l’on croit⁴. Non seulement la noirceur du monde ne

1. Je songe ici notamment aux divers procès en sorcellerie intentés à Jean-Claude Michéa, soumettant son socialisme orwellien à la fameuse *reductio* sinon *ad hitlerum*, du moins *ad lepenum*.

2. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, p. 239. Pour une critique, cf. notamment Ph. Chanial, *La Sociologie comme philosophie politique... , op. cit.*, chap. 9.

3. Adressée à leurs anciens amis, jeunes disciples de Hegel comme eux, Bruno Bauer et ses frères notamment, cette “critique de la critique critique” sonne le tocsin de la “Critique absolue” devenue “pur moment circulaire sur soi” à laquelle Marx et Engels opposent un “humanisme réel”, ancré dans les faits.

4. Comme le souligne Hans Joas, “il y a de bonnes raisons pour trouver fort suspects tous les herméneutes du soupçon ; mais cela ne signifie pas qu’il n’y aurait rien à apprendre d’eux”. La question est davantage de pouvoir se

saurait avoir le dernier mot, mais surtout, le matérialisme bien compris n'est-il pas celui qui, à l'instar du "parti pris des choses" du poète Francis Ponge, prend le parti du réel, et non celui qui le prend à partie, pour le dénoncer, voire le "rendre inacceptable"¹ ? Prendre le parti du réel, sans en prendre pour autant son parti, n'est-ce pas reconnaître qu'il ouvre déjà, du moins pour qui sait voir, un horizon normatif et critique, ce "rêve d'une chose", cette "fleur vivante" qu'évoquait le jeune Marx, j'y reviendrai. Qu'il manifeste des qualités morales ou esthétiques dignes d'être reconnues et ainsi approfondies et actualisées.

En ce sens, l'aporie fondamentale de la "critique critique" réside avant tout dans son refus de rendre justice à la générosité de ce qui est, de qui se donne dans la texture subtile – le feuillage luxuriant – des relations interhumaines, au cœur de la délicate essence du social. Bref d'être incapable d'appréhender en quoi ce qui est contient déjà, à titre de virtualité, ce qui doit être². Comment alors surmonter cette cécité ?

Le pari du don ou le pari du lumineux³

Cet ouvrage invite à cheminer autrement dans le monde des rapports sociaux, en se donnant pour boussole non plus l'axiomatique

défendre face à eux "du soupçon de manque de réalisme" (*Comment la personne est devenue sacrée. Une nouvelle généalogie des droits de l'homme*, Labor et Fides, "Le champ éthique", Paris, 2016, p. 203).

1. Cf. L. Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable*, Demopolis, Paris, 2008.
2. Tel est, notamment, le sens de l'interprétation de la critique marxienne en termes de "reconstruction normative" que propose Axel Honneth dans son ouvrage *Le Droit de la liberté* (Gallimard, Paris, 2015). C'est dans le même esprit que Hans Joas, dans une perspective pragmatiste, a proposé de développer, pour rendre compte de l'universalité des droits de l'homme et, plus généralement, de l'avènement des valeurs, une méthode tout à la fois antinaturaliste et antirelativiste, qu'il nomme "généalogie affirmative" et qui appelle à "s'ouvrir au sens incarné dans l'histoire" (*Comment la personne est devenue sacrée, op. cit.*, chap. 4). Ces deux démarches m'apparaissent plus fécondes que les tergiversations de Luc Boltanski entre "sociologie critique" et "sociologie de la critique" (*De la critique*, Gallimard, Paris, 2009).
3. J'emprunte cette dernière formule au poète et philosophe Henri Raynal, avec qui j'ai ouvert ce livre et que nous retrouverons notamment au prochain chapitre : "Nous avons pris le parti du lumineux contre l'assombrissement.

du pouvoir¹ – ou l’axiomatique de l’intérêt, qui en constitue, sous bien des aspects, la matrice utilitariste –, mais le paradigme du don, tel que nous avons, au MAUSS, à la suite de Mauss, proposé de le formuler. À ce titre, face à cette “extension du domaine de la lutte” portée par cette axiomatique du pouvoir généralisé, ce livre invite, lui aussi, à une “extension du domaine du don²”, tant le paradigme du don bien compris m’apparaît constituer la seule alternative sérieuse à l’une *et* à l’autre de ces axiomatiques dominantes.

Je l’ai souligné dès l’entrée, chausser les lunettes du don n’invite pas à voir naïvement la vie en rose, comme si nous étions ainsi frappés de myopie face aux relations de pouvoir et d’intérêt. Si tout n’est pas domination, tout, bien évidemment, n’est pas don³. Néanmoins, si je fais l’hypothèse que le don, c’est plus que le don, c’est en raison du fait qu’il s’agit non pas d’une relation *instrumentale*, comme le sont les relations de pouvoir ou d’intérêt, mais d’une relation *constitutive*. Une relation, comme

Car il faut comprendre l’effet qu’a une excessive occupation de la pensée par le déplorable : celui-ci exerce alors une emprise telle que le climat en est modifié. Il s’attribue le monopole de la réalité, ce qui revient à retirer le droit à la parole au louable, discrédité pour inconsistance, illusion, naïveté ou au contraire hypocrisie, supercherie. L’attention s’en détourne. Alors que l’hypocrisie se trouve au contraire du côté de la dénonciation lorsqu’elle est devenue hégémonique [...] À chacun son rôle. C’en est un de dresser des tableaux cliniques, qui ne s’accompagnent souvent d’aucune proposition de remède au désastre qui est dénoncé. C’en est un autre d’attirer le regard sur le positif pour en montrer l’étendue, la richesse, en donner à contempler le détail infini” (*L’Accord*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 2010, p. 53-54).

1. Et non seulement, comme le suggère le très stimulant ouvrage d’Éric Macé (*Après la société*, op. cit.), le “paradigme de la domination” qu’il distingue de celui qu’il défend, dans une perspective tourainienne et inspirée des *studies*, et qu’il nomme “paradigme du pouvoir”. Cf. dans une perspective intersectionnaliste assez pluraliste les textes réunis par Elsa Dorlin sous le titre *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF, Paris, 2009.

2. Pour reprendre le titre du dernier ouvrage d’Alain Caillé, *Extensions du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Actes Sud, Arles, 2019.

3. Comme le suggère Irène Théry (*La Distinction de sexe*, Odile Jacob, Paris, 2007, chap. 6), “si l’on prétend que tout est domination, alors rien ne l’est et l’on n’est plus capable de nommer ni de combattre le véritable assujettissement des femmes lorsqu’il existe”.

l'écrivait Claude Lefort, par laquelle "les hommes se confirment les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses", mais des sujets¹.

Rendre justice aux généreuses réciprocitys qui nous lient, c'est en effet avant tout reconnaître que la relation de don est *doublement* constitutive : tant de l'"être-soi" que de l'"être-ensemble". Ne sommes-nous pas toutes et tous des "enfants du don" ? À l'évidence, nous le sommes. Non seulement en raison du don de vie qui nous a fait être, ou des premiers soins que nous avons reçus, enfants, de nos proches, mais continûment, au regard de la place que nous occupons, selon les différents contextes relationnels qui constituent la trame de notre parcours biographique, dans le cycle du donner-recevoir-rendre et des formes de reconnaissance qui s'y déploient. Banalité de rappeler que l'on est – que l'on ne naît – pas sujet tout seul ; que notre histoire d'individuation est enchâssée dans toute une histoire collective, celle des diverses communautés dont nous tirons notre identité ; que ce sont nos relations, dons et dettes mêlés, qui nous font². Telle est la force de subjectivation du don.

Mais le don constitue une relation constitutive en un second sens. Sa puissance de subjectivation est indissociable de sa force de socialisation, c'est-à-dire, au sens de Georg Simmel, de sa capacité à produire, en un sens tout à la fois sociologique et esthétique, des *formes* sociales, des formes "d'association"³. Le don n'est pas simplement, comme on l'y réduit trop souvent⁴,

1. C. Lefort, "L'échange et la lutte des hommes", *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978 (1951).

2. Et parfois nous défont. Je reviendrai longuement sur les ambivalences du don et des relations interhumaines dans les chapitres suivants.

3. Pour le sociologue allemand, la sociologie a pour objet les formes qui s'établissent lorsque les individus en interagissant s'influencent réciproquement pour former des "unités sociales" ou "socialisations", "de la réunion éphémère en vue d'une promenade jusqu'à la famille, de toutes les relations « provisoires » jusqu'à la constitution d'un État, de la communauté passagère d'un hôtel jusqu'à la profonde solidarité d'une guilde médiévale" (G. Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris, 1999, p. 43).

4. Cf. notamment A. Testart, *Critique du don*, Syllepse, Paris, 2007 ; F. Weber, "Vers une ethnographie des prestations sans marché", préface à l'édition "Quadrige" de M. Mauss, *Essai sur le don*, PUF, Paris, 2007 ; F. Athané, *Pour une histoire naturelle du don*, PUF, Paris, 2011.

une forme de prestation, d'échange de biens qui ne passeraient de main en main autrement que par le marché ou l'État. Dans et par le don, le bien est au service du lien qu'il crée ou entretient et symbolise, à l'inverse de l'échange marchand où le lien est au service du bien, que l'on vise à acheter ou à vendre¹. Plus généralement, et les anthropologues l'ont amplement documenté, il est "guerre à la guerre de tous contre tous" (Sahlins), "traité de paix" (Lévi-Strauss), cette force qui, du don des femmes au don d'hospitalité, transforme les ennemis en amis. Plus généralement, il est ce par quoi, hier comme aujourd'hui, s'institue et se pérennise notre monde commun. Or ce monde commun ne saurait tenir sans cet art de se lier, sans ce travail d'attachement, d'entrelacement par lequel se nouent les liens de la sollicitude, de la confiance réciproque et de la solidarité partagée.

Nos généreuses réciprocités

À ce titre, si l'on en restitue la foisonnante richesse anthropologique, le don constitue bien l'un des "rocs"² – l'infrastructure relationnelle et morale élémentaire – sur lesquels s'élèvent les diverses formes de sociabilité humaine qui nous font être les sujets que nous sommes. C'est à ce titre qu'il est résolument réaliste de faire l'hypothèse d'une générosité – d'une générativité, d'une créativité – au cœur du social que le don bien compris permet d'appréhender. Cette hypothèse en appelle une autre : celle d'un désir de sociabilité, d'un désir de société, d'un *appetitus societatis* constitutif. D'un appât du *lien*, plutôt que du seul *gain*, d'un appât du *tien*, au moins autant que du *mien*.

1. J. T. Godbout (en collaboration avec A. Caillé), *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992.

2. *L'Essai sur le don* de Mauss mobilise à deux reprises cette image du "roc". En introduction, il évoque la morale et l'économie du don comme "l'un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés" (p. 148). En conclusion, plus affirmatif encore, avec cette "morale éternelle", "commune aux sociétés les plus évoluées, à celles du proche, futur, et aux sociétés les moins évoluées que nous pouvons imaginer, écrit-il, nous touchons le roc" (p. 263-264).

Si, comme le suggère Mauss, le don consiste à “sortir de soi”, n’est-ce pas ce transport hors de soi, sur le modèle notamment du transport amoureux, qui ouvre à l’altérité ? C’est cette ouverture sensible et empathique à autrui – à l’autre reconnu comme sujet – que je nomme dans cet ouvrage *générosité*. Elle s’oppose à l’attitude contraire de fermeture à autrui – à l’autre appréhendé, réifié comme objet – caractéristique des relations de pouvoir ou d’intérêt, au sein desquelles l’autre n’est qu’un moyen en vue de mes fins ou un obstacle à leur satisfaction¹. Mais la générosité ainsi comprise ne réalise la force de subjectivation et de socialisation du don que si elle est reçue et, ainsi reçue, suscite un geste en retour, une réponse, une réplique : ce que je désigne par le terme de *réciprocité*². Sauf à réduire le don à la seule charité, tel est bien son pari constitutif : initier, par la générosité déployée, un don en retour, ouvrir à ces formes de réciprocité par lesquelles se tisse et se retisse sans cesse la trame des relations interhumaines.

Cette métaphore couturière du lien tissé et retissé est une métaphore coutumière en anthropologie, notamment chez Mauss. Elle l’est aussi en philosophie depuis Platon. C’est en effet ce même terme de “tissage” (*sumploké*) qui désigne chez le philosophe l’art de lier propre à l’art politique³, l’entrelacement du verbe et du nom dans le discours (au principe du *logos*), mais aussi l’embrassement ou la relation sexuelle (au sens de l’*éros*). Chez les pères de l’Église, notamment pour Grégoire de Nysse, ce terme désignera “la corde de l’amour”, “la tresse écarlate”, “la foi entrelacée avec la charité”⁴, bref la *caritas*, l’*agapè*.

1. Cf. A. Honneth, *La Réification*, Gallimard, Paris, 2007.

2. Je développerai plus précisément cet éloge de la réciprocité dans la deuxième partie de ce livre, notamment dans son chapitre 3, en discutant l’anthropologie du désir mimétique de René Girard, sa fascination pour la “mauvaise réciprocité”, celle de la violence et de sa résolution sacrificielle, puis dans le chapitre suivant en interrogeant l’articulation entre générosité et réciprocité dans les théories du *care*.

3. Cet art qui réalise “le plus magnifique et le plus excellent de tous les tissus, en enveloppe, dans chaque cité tout le peuple, esclaves ou hommes libres, les serre ensemble dans sa trame [...]” (*Le Politique*). Cf. J. Frère, “La liaison et le tissu. De la *sumploké* platonicienne”, *Revue internationale de philosophie*, vol. 40, n^{os} 156/157, 1986.

4. J.-L. Chrétien, *Symbolique du corps*, PUF, Paris, 1985, p. 9.

C'est ce tissage subtil de l'étoffe du social, nouant les fils de la générosité et de la réciprocité, que cet ouvrage se propose de remettre sur le métier. Non seulement afin d'en décrire le plus finement possible les motifs, les nuances – éthiques, esthétiques, érotiques, politiques –, mais aussi toute la fragilité. Car si les relations de don permettent d'éclairer cette face lumineuse du social, c'est à partir de leur vulnérabilité constitutive qu'il s'agira d'explorer aussi sa face obscure. À ce titre, le paradigme du don partagé avec les théories contemporaines du *care*¹ et de la reconnaissance² une même anthropologie de la vulnérabilité, une même sensibilité à ce qui menace l'intégrité des personnes, tant dans leur corps que dans leur identité, et la qualité des relations sur lesquelles elle repose³. C'est alors que pourront faire retour les questions classiques de la critique sociale : celles de la violence, de la domination, de l'exploitation. Mais alors que la "critique critique" tend à y voir les forces constitutives de la mise en ordre – ou en coupe – réglée du social, je propose de les appréhender comme autant de formes de relation qui menacent ou sapent la force de subjectivation et de socialisation de nos généreuses réciprocités. En ce sens si, à la lumière du don, se donne à voir ce que la "critique critique" laisse dans l'ombre, le paradigme du don ouvre, lui aussi, une perspective critique en soulignant les incessantes tensions et luttes – et les

1. Ces approches, au cœur des thématiques contemporaines du soin et du prendre soin, seront discutées de façon approfondie dans le chapitre 4 de cet ouvrage. Cf. notamment J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, Paris, 2009 ; P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care ?*, Payot, Paris, 2009.

2. J'aurai également l'occasion d'y revenir tout au long de cet ouvrage, notamment dans ses chapitres 2 et 5. Cf. A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris, 2000 ; A. Caillé, C. Lazzeri (dir.), *La Reconnaissance aujourd'hui*, CNRS Éditions, Paris, 2009 ; A. Caillé (dir.), *La Quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2007.

3. Pour une synthèse des théories contemporaines de la vulnérabilité, cf. l'indispensable ouvrage de Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, CNRS Éditions, Paris, 2018. Dans cet esprit et cette perspective relationnelle, le récent ouvrage de la pionnière des théories du *care*, Carol Gilligan (*Pourquoi le patriarcat ?*, Climats, Paris, 2019), montre combien le patriarcat est indissociable d'un sacrifice de la relation en tant qu'il s'érige contre la vulnérabilité associée au fait d'aimer, en bouclier contre la menace de la perte.

basculements toujours possibles – entre générosité et violence, entre réciprocité et pouvoir. Plus largement il donne à voir les contextes économiques, politiques et idéologiques au sein desquels l'appât du don est systématiquement entravé.

RÉENCHANTER LA CRITIQUE SOCIALE

Le paradigme du don, en faisant ainsi droit aux généreuses réciprocités qui nous lient et nous font, serait bien impuissant, voire gentillet, s'il ne permettait pas, aussi, de questionner le monde des institutions. Car si tout n'est pas don, tout n'est pas davantage relation. En effet, le don relève d'abord de ce qu'Alain Caillé nomme la "sociabilité primaire" – ou de la *Lebenswelt*, du monde vécu, selon Jürgen Habermas –, soit en premier lieu des rapports que nous nouons dans nos relations interpersonnelles d'interconnaissance et d'interreconnaissance entre personnes singulières, parents, amants, amis, voisins, collègues de travail, etc. Pour autant, l'ordre de la relation¹ n'est pas étroitement soumis aux ordres fonctionnels et impersonnels (économiques, politiques, juridiques, etc.) qui relèvent de l'institution – de la sociabilité secondaire (Caillé) ou du système (Habermas). Si ce livre peut être lu, en premier lieu, comme un éloge résolu et raisonné de la relation, c'est parce qu'il suppose son autonomie, certes relative, face à l'ordre de l'institution, mais surtout invite à reconnaître toute sa force morale et sa puissance critique.

En effet, à l'instar du don, la relation, c'est plus que la relation. L'ordre de la relation constitue un ordre moral *sui generis*, en tant qu'il prescrit des formes d'engagement sans lesquelles nous ne pourrions nous attacher durablement les uns aux autres et nous reconnaître réciproquement comme sujet². Ces formes

1. Je propose cette notion d'"ordre de la relation" en clin d'œil à celle d'"ordre de l'interaction" développée par le sociologue canadien Erving Goffman, afin de pointer sa tension avec ce que je suggère de nommer l'"ordre de l'institution". Je reviendrai longuement sur ces notions aux chapitres 5 et 6.
2. Cf. les travaux d'Anne Rawls auxquels je consacrerai le chapitre 6, notamment : "L'émergence de la socialité : une dialectique de l'engagement et de l'ordre", *Revue du MAUSS*, n° 19, *Y a-t-il des valeurs naturelles ?*,

d'engagement moral se manifestent, je le développerai notamment au sujet des relations interraciales, sous la forme d'une revendication continue d'égalité face aux structures sociales et institutionnelles. Plus généralement, et telle est l'une des thèses les plus essentielles de cet ouvrage, nos généreuses réciprocités définissent les conditions constitutives de la socialité comme telle. Ainsi manifestent-elles une force de résistance particulièrement précieuse et tenace face aux arrangements institutionnels qui l'entravent, que ce soit par les systèmes de pouvoir et les hiérarchies qui les caractérisent ou en raison des injustices et des formes de mépris social qui s'y développent. Et c'est à ce titre qu'elles ouvrent d'autres possibles. Comme si les lumières de l'émancipation rayonnaient déjà dans les interstices de la vie ordinaire.

Les trois premières parties composent pas à pas cet éloge de la relation, en suggérant, d'une part, différents déplacements conceptuels comme y invite le paradigme du don ; en mobilisant et en discutant, d'autre part, un ensemble de théories et d'œuvres contemporaines marquantes, poétiques, philosophiques, sociologiques ou anthropologiques¹.

Mais ce livre a aussi pour ambition de jeter une lumière bien tamisée sur le présent et les légitimes inquiétudes et indignations qu'il suscite. Qu'il s'agisse notamment de l'épuisement des formes solidaires de protection sociale (chap. 7), de la question migratoire à l'ère du délit d'hospitalité (chap. 8), mais aussi de l'épreuve de la crise écologique (chap. 9), sa dernière partie souligne l'urgence de réinventer, tant entre les hommes qu'avec la nature, de nouvelles formes d'attachements, d'interdépendances et d'égards. Sur ces trois enjeux – justice sociale, migrations, environnement – qui

La Découverte, Paris, 2002, p. 130-149, et *La Division du travail revisited*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2019.

1. De A comme Hannah Arendt à Z comme Natalie Zemon Davis, en passant par B comme Judith Butler (et Martin Buber), C comme Alain Caillé (et Charles Cooley), D comme Jacques Derrida (et Émile Durkheim et John Dewey)... G comme René Girard (et Erving Goffman et Harold Garfinkel), H comme Jürgen Habermas (et Axel Honneth et Marcel Hénaff)... R comme John (et Anne) Rawls (et Paul Ricœur et Hartmut Rosa), et bien d'autres encore.

m'apparaissent les plus pressants¹, les lunettes du don proposent de concevoir d'une tout autre façon l'exigence critique des sciences sociales : non plus en position de surplomb ou dans le registre de la seule dénonciation, mais au ras des pratiques, de ces pratiques quotidiennes par lesquelles nous tissons notre monde commun. Pourquoi et comment donner aux pauvres, donner l'hospitalité, donner à la nature ? Répondre à de telles questions, redoutables, appelle à ouvrir les frontières du don, à étendre l'empire de l'ordre de la relation et de ses impératifs moraux constitutifs en concevant de nouvelles façons, concrètes, d'articuler générosité et réciprocité. Comment, par exemple, dépasser un "gouvernement de la misère" qui amène les plus démunis d'entre nous au statut de débiteurs perpétuels – ces fameux "assistés" – pour les réinscrire dans le cercle de la réciprocité ? Au lieu de "blâmer les victimes", de les soupçonner des pires vices et de les soumettre à des contrôles humiliants, n'est-il pas temps de repenser et de refonder nos systèmes de protection sociale comme autant d'espaces de dons mutuels, où la solidarité de toutes et de tous constitue la base de la sécurité de chacune et de chacun ? Tel est notamment l'enjeu des projets d'allocation universelle ou de revenu de citoyenneté. C'est dans cet esprit – celui-là même de Mauss dans les conclusions morales et politiques de son *Essai* – que cet ouvrage invite, près d'un siècle plus tard, à ranimer l'esprit du don pour aborder les défis de notre temps.

Ce dont je voudrais convaincre mes lecteurs et les lectrices, c'est qu'il n'est en rien irréaliste d'adopter une perspective résolument "sociophilique". Faire droit à la positivité du social ne consiste pas à se satisfaire naïvement de l'existant. Cet impératif invite au contraire à rendre nos sociétés plus "sociales" – plus généreuses, plus réciprocaires, plus égalitaires –, à intensifier, en émancipant les forces morales déjà présentes – en elles, les connexions, les échanges et les points de contact entre les individus, les groupes et les identités.

Mais cette *sociophilie* resterait incomplète, si elle ne pouvait s'ouvrir à ce que le poète et philosophe Henri Raynal nomme

1. Mais aussi aux questions du genre et de la race, développées dès les chapitres 4 et 6.

“cosmophilie”¹. Car s’il s’agit bien de penser de nouvelles formes d’attachements, nos généreuses réciprocités doivent aujourd’hui, face à la crise écologique, s’étendre encore aux relations que nous nouons avec la nature. Plaidant, à la suite notamment de John B. Callicott², pour une “éthique de la Terre”, cet ouvrage suggère d’ouvrir les frontières de nos communautés d’appartenance aux entités non humaines, d’élargir l’espace de nos loyautés et de nos sympathies. Cette “extension du domaine du don” appelle alors non seulement à marquer notre gratitude face à la générosité de la nature, mais aussi à nouer avec elle de nouvelles formes de réciprocité. À ce titre, comme Mauss y insistait dans la conclusion de l’*Essai*, évoquant notamment l’émergence de la protection sociale moderne, “on peut et on doit revenir à de l’archaïque”³. Ici à une forme raisonnée d’animisme, reconnaissant dans la Nature un sujet de don (et de dettes) avec lequel nous vivons et interagissons.

Je me permets d’ajouter que s’il trace un itinéraire raisonné, ce livre n’interdit pas de prendre des chemins de traverse – l’auteur ne s’en prive pas ! Ses neuf chapitres – reprenant, actualisant, révisant, complétant divers travaux antérieurs – ont été écrits pour être lus tout à la fois comme autant d’étapes jalonnant un parcours d’ensemble et comme une série d’études ou de courts essais en partie autonomes.

1. Tel est le titre de son dernier recueil *Cosmophilie. Nouvelles locales du Tout*, Éditions Cécile Defaut, Lormont, 2016 (réédition, INGED/MAUSS, 2020).

2. J. B. Callicott, *Éthique de la terre*, Wildproject, “Domaine sauvage”, Paris, 2010.

3. *Essai sur le don*, p. 263. Il faut ici préciser que si “l’archaïque” ne s’identifie par au “primitif”, s’il renvoie certes au passé, il s’agit d’un passé toujours présent, qu’il s’agit pour Mauss de réactiver, tant il représente le socle fondamental (ou l’arche) de la socialité.

I

À LA LUMIÈRE DU DON
