

La gratuité

Éloge de l'inestimable

ALAIN CAILLÉ, PHILIPPE CHANIAL **5** Présentation
 DANIEL DAGENAIS **45** Michel Freitag (1935-2009) *in memoriam*

I. La gratuité. Éloge de l'inestimable

1° PROLOGUE

- DAMIEN DE CALLATAÏ **53** Gratuité et grâce
 JEAN-MARIE HARRIBEY **63** Le rapport Stiglitz : une extension démesurée du PIB
 F. VATIN, A. CAILLÉ ET C. FAVEREAU **83** Réflexions croisées sur la mesure et l'incertitude
 P. DARDOT ET C. LAVAL **111** Du public au commun

1° PAR-DESSUS (ET PAR-DESSOUS) LE MARCHÉ, LA GRATUITÉ ? :

- JEAN-LOUIS SAGOT-DUVAUROUX **123** La gratuité, chemin d'émancipation
 PHILIPPE CHANIAL **135** Le *New public management* est-il bon pour la santé ?
 GILDAS RENOUE **151** Les laboratoires de l'antipathie. À propos des suicides à France Télécom
 ATELIER POPULAIRE de la FSU-Culture **163** L'évaluation de la fabrique de l'homme nouveau, parcellisé
 NORBERT ALTER **175** Travail et déni du don
 LAËTTIA PIHEL **195** La relation salariale moderne. La dynamique du don/contre-don à l'épreuve et dans l'impasse
 MARCEL HÉNAFF **215** Salaire, justice et don. Le travail de l'enseignant et la part du gratuit
 J. PORCHER ET T. SCHMITT **235** Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie

2° LA GRATUITÉ, PLEINE DE GRÂCE ?

- GERARD POMMIER **263** Chasse à l'infini
 ANDRÉ SAUGE **273** Homère, Sophocle, Luc : l'étincelle de la grâce
 OLIVIER BOBINEAU **293** Qu'est-ce que l'*agapè* ?

- DOMINIQUE BOURGEON **313** Le cadeau, du don à l'épiphanie
- JACQUES DEWITTE **333** Une valeur gratuite, une complication inutile.
Maurice Merleau-Ponty lecteur des biologistes
- FRÉDÉRIC PORCHER **365** Utilité versus volonté de puissance. Sens et portée
de l'anti-utilitarisme de Nietzsche

3° DON, GRATUITÉ ET RÉCIPROCITÉ

- STEFANO ZAMAGNI **381** Gratuité et action économique
- LUIGINO BRUNI **389** Eros, Philia et Agapè. Pour une théorie
de la réciprocité plurielle et pluraliste
- FRANÇOISE DI MARZIO **415** Le combat d'Hybris et Agapè
- JACQUES T. GODBOUT **423** Don, gratuité, justice
- CAROLINE GAYET-VIAUD **435** Du passant ordinaire au SAMU social : la (bonne)
mesure du don dans la rencontre avec les sans-abri

4° CORPS À VENDRE, CORPS À DONNER ?

- PHILIPPE STEINER **455** La transplantation d'organes : un nouveau
commerce entre êtres humains ?
- VALÉRIE GATEAU **463** La gratuité dans le cadre du don d'organe
- ANNE-MARIE FIXOT **477** Don, corps et dette : une approche maussienne
- CARINA BASUALDO **489** Quel don pour la greffe d'organe ?

5° PROMESSES ET ILLUSIONS DE L'@-GRATUITÉ

- JACQUES T. GODBOUT **497** Une « nouvelle frontière » pour le don ?
- S. PROULX ET A. GOLDENBERG **503** Internet et la culture de la gratuité
- MARIE LECHNER **519** Effet de serfs sur la Toile
- MATTEO PASQUINELLI **523** Nous n'exploitons pas le réseau, c'est le réseau
qui nous exploite
- BENJAMIN GRASSINEAU **527** Rationalité économique et gratuité sur Internet :
le cas du projet Wikipedia
- FRANÇOISE GOLLAIN **541** L'apport d'André Gorz au débat sur le capitalisme
cognitif

II. Libre revue

- JEAN-CLAUDE MICHÉA **561** Orwell, le socialisme et la « gauche »
- PASCAL LARDELLIER **571** Un certain libéralisme relationnel... Des mésusages
de la "communication" dans les organisations
- E AUTANT **587** Le partage, un autre paradigme ?
- ERIC PILOTE **611** Les enjeux éthiques et psychosociaux de la
réception de l'aide aux Alcooliques anonymes
- BIBLIOTHÈQUE **627**
- RÉSUMÉS ET ABSTRACTS **637**
- LES AUTEURS **656**

Présentation

Alain Caillé et Philippe Chanial

« *Tout le prix de la vie vient des choses sans prix. Dans la sphère de l'acte gratuit, du don de ce qu'il possède et de ce qu'il est, l'homme atteint à ce qui constitue sa plus incontestable dignité.* »

François PERROUX¹

L'affirmation pourra surprendre, voire choquer. Pourtant, pour peu qu'on accepte de lui laisser faire son chemin, très vite elle revêt un caractère d'évidence qui fait voir toute chose autrement : le problème central qui se pose à nous aujourd'hui, celui dont tous les autres découlent – économiques, sociaux, éthiques ou politiques – revient à la question de savoir quelle part de gratuité subsiste, doit ou peut subsister dans les affaires humaines.

On ne saurait mieux mesurer l'ampleur et l'enjeu de ce problème qu'en rappelant l'état d'esprit qui a dominé dans le monde, du lendemain de la Seconde Guerre mondiale aux années 1970-1980, et qu'avait initié avec force le 10 mai 1944, à Philadelphie, la première déclaration internationale des droits à vocation universelle qui fixait les objectifs généraux de l'Organisation internationale du travail (OIT), déclaration suivie en 1948 de la Déclaration universelle des droits de l'homme [Supiot, 2010]. Dans le sillage du grand discours de Franklin Roosevelt de 1941 sur les quatre libertés, *freedom of*

1. Perroux [1962 : 131]. Nous remercions Olivier Beaud de nous avoir, gracieusement, indiqué cette citation.

speech, freedom of religion, freedom from want, freedom from fear, la Déclaration de Philadelphie disposait, en son article II : « Tous les êtres humains, quels que soient leur race, leur croyance ou leur sexe, ont le droit de poursuivre leur progrès matériel et leur développement spirituel dans la liberté et la dignité, dans la sécurité économique et avec des chances égales ». De tels principes impliquaient que soient rendu commun – et donc à des degrés divers plus ou moins gratuits, *i.e.* non marchand –, l'accès au savoir, à la santé, à la protection contre le chômage ou l'impuissance de la vieillesse etc. En un mot, tout ce qui concourt à l'affirmation inconditionnelle de la dignité humaine, collectivement ou en la personne de chaque individu devait, dans la mesure du possible, relever du commun et du gratuit. Dans cette optique, le progrès de l'humanité passait par le développement conjoint du bien-être matériel des individus et des gratuités communes.

La simplicité de cette équation (progrès = accroissement du revenu monétaire par tête + augmentation de la part de gratuité des biens communs²) est désormais totalement battue en brèche par l'éclatement du discours sur la gratuité en trois blocs totalement disjoints quand ils ne sont pas opposés et contradictoires.

D'une part, et même si la question n'est pas fréquemment posée en ces termes, ce que montre la mise en évidence des effets délétères des gaz à effet de serre, du réchauffement climatique, de la pollution de l'air ou de l'eau, de l'épuisement des ressources naturelles etc., c'est que nous ne pouvons plus compter sur les dons gratuits de la Nature. Face à cette situation, le grand débat oppose ceux qui espèrent pouvoir gérer leur raréfaction en les monétarisant, *i.e.* en parachevant la transformation des biens et du donné naturels en biens marchands, et ceux qui, au contraire, entendent en quelque sorte contre-donner à la Nature (et également aux pays du Sud) en restreignant leur consommation. Durabilistes mercanto et technophiles *vs.* décroissantistes anticapitalistes (parfois technophobes).

Le deuxième discours, qu'on entend de plus en plus fort, est celui qui annonce l'universalisation de la gratuité par le Web. Non plus la gratuité de l'accès au savoir, à la science, à la santé, à la

2. L'un et l'autre allant d'ailleurs de pair dans l'imaginaire de l'époque, selon un cercle vertueux, l'enrichissement privé permettant le développement des gratuités communes et ce dernier concourant à l'enrichissement privé.

protection sociale, à l'eau, à l'électricité, au courrier etc., *via* les services publics, mais la gratuité de l'accès au monde de la culture, à la musique, au cinéma, aux images, aux espaces d'exposition de soi et au savoir librement et collectivement produit par les internautes. La Nature se tarit peut-être, ou se fait avare, mais, à sa place, Internet apparaît comme le grand dispensateur de dons culturels gratuits, produits gratuitement par les internautes librement associés. On voit poindre ainsi l'image de l'abondance enfin atteinte, du communisme réalisé au sein même du monde capitaliste et, bizarrement, en partie grâce à lui. Car, nous dit-on, le capitalisme ne saurait vivre et assurer sa reproduction élargie, l'accumulation permanente et indéfinie du capital qu'en tirant profit de l'intelligence générale des nouveaux travailleurs du *hard* ou du *software*. C'est cette gratuité-là, celle de l'inventivité passionnée et communautaire, qui est la condition de la plus-value. Mais, dialectique oblige, puisque les internautes savent produire et s'organiser tout seuls, l'organisation capitaliste du travail apparaîtra de plus en plus superflue et inutile et s'écroulera en quelque sorte d'elle-même sans qu'il y ait besoin de s'en soucier. Vous vendiez ? Eh bien, donnez maintenant ! [Bennett, 2009]...

C'est une tout autre musique que fait entendre le troisième grand discours contemporain de la gratuité ou, plutôt, de l'anti-gratuité, qui nous enjoint : « Vous donniez ? Eh bien, vendez maintenant !... » Si l'on devait tenter de fixer en un trait unique l'essentiel de ce qui s'est joué depuis une trentaine d'années avec le triomphe du néolibéralisme et l'universalisation de l'homme économique, c'est très certainement celui-là qu'il faudrait retenir : la chasse généralisée à tout ce qui subsistait encore de gratuité dans le monde. Dès lors que tout devient marchandise, et plus encore actif financier, direct ou dérivé, plus aucune place n'est concevable en effet pour la gratuité. La critique habituelle de l'économisme et du néolibéralisme voit bien une partie du problème, importante il est vrai : la casse des services publics. Mais le problème est plus profond encore que cela, et il convient de le saisir dans toute sa généralité et son ampleur. Au-delà des seules attaques contre le secteur public non marchand, ce qui nous menace, et qui est déjà presque totalement réalisé, c'est l'advenue d'un monde sans gratuité (sauf sur l'internet, on y reviendra) et d'où aura ainsi disparu tout ce qui est de l'ordre du don, de la donation, de la grâce et du gracieux, en un mot tout ce qui fait le charme et la valeur de l'existence au-delà de son prix.

Quel est le rapport entre tous ces termes : don, grâce, gracieux, gratuité, charme, etc. ? Complexe, on l'imagine bien. Ce numéro du MAUSS donnera quelques indications permettant de démêler certains des fils de l'écheveau. Mais, auparavant, il convient de fixer avec plus de précision ce qui est en jeu dans l'attaque générale contre la gratuité qui caractérise si fortement l'état actuel de notre monde. L'assaut final ?

La haine de la gratuité

Les raisons proprement économiques et financières de la chasse au gratuit ne sont en rien mystérieuses. Ce que la crise consécutive à l'éclatement de la bulle immobilière américaine alimentée par les prêts *subprime* a clairement mis en évidence, c'est la tendance structurelle à la stagnation de l'économie réelle des pays développés, atteints simultanément par l'épuisement de la dynamique de la reconstruction et de la démocratisation de l'après-guerre, et par un état cumulatif de sous-consommation et de faiblesse des débouchés. Cette entrée dans un état quasi stationnaire (si flagrant au Japon) a été masquée et compensée par une spirale toujours plus vertigineuse de l'endettement et de la spéculation. Dès 2005, Paul Jorion notait que « depuis la fin des années quatre-vingt-dix déjà, le secteur financier constituait aux États-Unis une composante du PNB plus importante que l'activité industrielle » [Jorion, 2005 : 372]. Mais, ajoutait-il, « en chiffres absolus, les plus-values réalisées en Bourse ne constituent que la deuxième source (20 %) de l'enrichissement des ménages américains au cours des vingt dernières années : la première source (60 %) réside dans la plus-value de la valeur des habitations individuelles » [*ibidem* : 373]. En un mot, le maintien de la croissance des pays riches occidentaux, et notamment de ceux qui sont régis par un capitalisme actionnarial de type anglo-saxon, a tenu pour l'essentiel à la constitution d'une économie de rente financière largement prédatrice³.

Mais l'autre facteur qui a permis de sauvegarder la croissance a été la mercantilisation d'une part appréciable des secteurs public

3. Que l'on songe à l'effet des LBO, *Leverage Buy Out*, permettant d'acheter les entreprises sur leurs propres fonds et d'en extraire le maximum en quelques années pour les laisser ensuite exsangues.

et domestique, autrement dit la transformation en quasi-marchandises, en marchandises fictives comme l'analysait Karl Polanyi, des biens et services qui avaient jusque-là été fournis gratuitement – c'est-à-dire hors marché – par le travail des femmes à la maison ou par celui des agents de l'État ou des collectivités locales. Il serait très instructif de disposer d'évaluations permettant de mesurer les parts de marché ainsi gagnées par la privatisation marchande de l'enseignement, de la santé, des retraites, de l'assurance, de la fourniture de l'eau, de l'électricité, du courrier, du ménage ou des soins à domicile, etc. On ne saurait exclure la possibilité qu'en retranchant de la croissance occidentale des vingt dernières années ce qui a résulté de l'augmentation spéculative des valeurs boursières et immobilières ainsi que de la mise sur le marché des biens et services autrefois gratuits, on ne s'aperçoive que la croissance de l'« économie réelle » a été nulle, voire négative. Et ne parlons pas de ce qu'elle serait si on calculait un PNB vert en retranchant également la dilapidation du patrimoine naturel, autre source de gratuité. La décroissance de fait est peut-être déjà là...

À de nombreux égards, cette dynamique d'appropriation des gratuités domestiques, communes ou publiques, rappelle le mouvement des *enclosures*, cette privatisation des terres de pâture communales (xv^e-xvi^e siècles), si bien analysé par Marx, et dans lequel il voyait, parallèlement à la privatisation du domaine public royal et à la spoliation des biens de l'Église catholique, le secret de l'accumulation primitive du capital en Angleterre. Parce que l'économie moderne devient de plus en plus dépendante de la production et de la maîtrise du savoir, c'est dans le domaine de la science, dans les Instituts de recherche et à l'Université, que la privatisation du commun – sa décommunisation pourrait-on dire –, et l'abolition des gratuités est la plus spectaculaire et la plus lourde de conséquences. Karl Polanyi avait établi que l'avènement de la société de marché, tout entière organisée autour du marché autorégulé et à son profit, a été rendu possible par la transformation en marchandises fictives – en biens vendus comme s'ils étaient des marchandises alors qu'ils n'ont pas été produits sur et pour le marché – de la Terre (disons la Nature), du Travail et de la Monnaie. Geneviève Azam, pour sa part, montre que c'est désormais le savoir, la science et la technique qui, assujettis à la prise frénétique de brevets privés, sont transformés à leur tour en marchandises fictives [Azam, 2007, 2009].

En marchandises fictives réellement fictives ? Et réellement marchandises ? Oui et non, pour ces deux questions. Elles ne sont pas encore totalement et partout marchandises. En France, par exemple, et dans de nombreux pays, une part appréciable de l'enseignement et de la recherche reste administrée par des organismes publics, conformément à une logique de redistribution et non de profit. Néanmoins, on le sait, universités, laboratoires de recherche ou hôpitaux sont de plus en plus systématiquement sommés de se conformer à une norme de rentabilité marchande. Mais le plus inquiétant est sans doute que, même là où ce n'est pas déjà le cas, sous les auspices des nouvelles politiques publiques, du *New Public Management*, partout se mettent en place une organisation du travail et des formes de coordination et de contrôle qui miment la logique marchande et transforment ainsi les agents du savoir en quasi-*homo æconomicus*. L'évaluation des enseignants ou des chercheurs par le biais d'indices de productivité scientifique y concourt puissamment [Insel, 2009]. Ils sont souvent totalement fantaisistes, comme de multiples études l'ont établi [Revue du Mauss, 2009a]. Mais, au fond, leur but est peut-être moins de parvenir à une mesure véritable de l'efficacité des chercheurs ou des enseignants – après tout, pourquoi pas, si on pouvait au moins l'approximer ? – qu'à les soumettre, tous, à une norme d'efficacité quantifiée, aussi arbitraire soit-elle (et, à la limite, plus elle est arbitraire et mieux c'est...) qui les dépossède de leur propre jugement sur ce qu'il convient de faire et qui leur interdit donc toute gratuité. Plus question de donner librement de son temps et de sa personne d'enseignant, de médecin ou de chercheur en fonction de ce qu'on croit devoir être fait pour le bien des élèves, des étudiants, des patients ou de la science. C'est à une norme objective et mesurable, externe à l'activité elle-même, qu'il faut sacrifier. Aux motivations subjectives et intrinsèques du travail, de l'action et de la création se substituent des évaluations objectivées et extrinsèques. Dans l'aventure du savoir, il ne s'agit plus, pour prendre un exemple, d'y contribuer librement, gratuitement, à la mesure de ses capacités, mais d'améliorer l'évaluation quantifiée de son efficacité supposée. Motivations intrinsèques (le souci et le goût du savoir) et motivations extrinsèques (le souci de sa réputation et de sa feuille de paie) peuvent coïncider, mais il est aussi possible qu'elles tirent dans des directions diamétralement

opposées, au risque que les secondes deviennent de plus en plus dominantes et aboutissent à détruire les premières⁴.

Il se produit ainsi une inversion téléologique, un retournement des moyens et des fins qui augure fort mal de l'avenir. En grossissant le trait, on pourrait dire que, dans l'état ancien du rapport à la science, le savoir était un bien commun de l'humanité, librement et gratuitement dispensable à tous, que sa production ou sa découverte était le but du chercheur, son salaire et sa position dans la hiérarchie professionnelle en constituant les moyens. Dans le nouveau régime de la science, les connaissances sont, directement ou en dernière instance les supports de brevets privés, et l'obtention du savoir représente le moyen d'améliorer ses revenus et sa position hiérarchique. Dans ce nouveau rapport à la connaissance, aucune marge de jeu, de gratuité ou de plaisir n'est plus possible ni autorisée.

Comme les indices de la performativité des fonctionnaires ou des bénévoles – qu'il s'agisse de mesurer le nombre d'articles, d'actes médicaux, de procès-verbaux ou d'actions caritatives –, sont pensés sur le modèle du prix et de la rentabilité marchande, il ne faut pas s'étonner qu'ils induisent les mêmes effets que ceux que Georg Simmel imputait à l'argent, dont la valeur spécifique, écrivait-il, réside dans « son indifférence complète envers la particularité de l'objet ou du moment, à sa totale récusation de toute finalité propre, à sa nature abstraite de moyen » [Simmel, 1987 : 249]. « Simple moyen certes, ajoutait-il, mais à un degré absolu, récusant donc toute détermination objective préjugant de lui, [...] absolu *terminus a quo* menant vers tout, et absolu *terminus ad quem* vers quoi tout mène » [*idem* : 261], le paradoxe étant que l'argent est tellement moyen, moyen par excellence, qu'étant « par nature le moyen absolu (il en devient) par la même dans la psychologie de la plupart des gens la fin absolue » [*id.* : 275]. Comme dans la dialectique des

4. Maya Beauvallet, spécialiste de l'économie des incitations et des indicateurs de performance, nullement hostile par principe à l'usage de ces indicateurs, donne une analyse très fine et éclairante des multiples effets pervers qu'ils sont susceptibles d'engendrer lorsqu'ils sont mal conçus [Beauvallet, 2009]. Il est permis de se demander s'il n'existe pas une tendance structurelle, presque irrésistible, à les mal concevoir, et cela dans l'exacte mesure où ils risquent de privilégier systématiquement les motivations extrinsèques sur les motivations intrinsèques et à tarir ces dernières. Posons, *a contrario*, que les bons indicateurs sont ceux qui contribuent (qui contribueraient) au renforcement des motivations intrinsèques.

moyens et des fins, dans l'enchaînement infini des buts, on ne sait jamais vraiment quand le terme sera effectivement atteint – le savoir absolu, la santé parfaite, la sécurité totale etc. –, il peut apparaître évident que « donner à un moment téléologique la valeur d'un moyen ou celle d'une fin est une simple question de point de vue » [*id.* : 280]. Ainsi, conclut Simmel, « une des grandes tendances de la vie – la réduction de la qualité à la quantité – atteint-elle encore ici (avec l'argent) sa manifestation suprême et, pour la première fois, intégrale » [*id.* : 341].

Que perd-on en perdant la gratuité ?

Ce qu'il importe de comprendre, c'est que ce triomphe de la quantification monétaire ou quasi monétaire universelle du monde et de nos actions n'élimine pas seulement les dernières parcelles de gratuité qui pouvaient subsister, mais qu'il entraîne une indifférence structurelle envers les contenus particuliers des diverses sphères d'activité humaine, toutes rassemblées, synthétisées et subsumées sous le fantasme d'une mesure unique et définitive. La mesure absolue, le jugement de Dieu⁵. Apothéose de l'utilitarisme. Qui ne se borne pas à nous transformer tous en hommes économiques ou quasi économiques, ou, pour parler comme Max Weber, à faire de nous des experts bornés et sans âmes, autant de « derniers hommes »⁶, mais qui produit, sous couvert de la quête du plus grand bonheur pour le plus grand nombre, un désenchantement et un nihilisme généralisés. Car si plus rien ne vaut par soi-même et n'a de sens propre autrement que par l'argent rapporté ou par l'indice de performance réalisé, alors plus rien ne vaut vraiment.

Beaucoup de lecteurs qui nous auront suivi jusque-là trouveront peut-être ces affirmations par trop grincheuses, pessimistes et au

5. Simmel observe ainsi à juste titre que « l'argent, moyen absolu et donc lieu de rencontre d'innombrables séries téléologiques, a justement des rapports significatifs, psychologiquement, avec l'idée de Dieu... L'essence profonde de la pensée divine est d'unir en elle toutes les diversités et les contradictions du monde » [*id.* : 281].

6. Il faut ici reprendre dans son intégralité la fameuse formule wébérienne : « Pour les derniers hommes » de ce développement culturel, la formule pourrait se tourner en vérité : « Spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur : ce néant s' imagine s'élever à un degré de l'humanité encore jamais atteint » [Weber, 2003 : 252].

bout du compte incantatoires. Avons-nous le choix, diront-ils ? À défaut de croissance économique, nos sociétés s'effondreraient. L'efficacité de la recherche scientifique est la condition de leur survie. On ne peut pas payer toujours plus de fonctionnaires et il faut donc bien s'assurer de leur productivité. Assurément. Aussi bien notre propos – espérons qu'on l'aura compris – ne vise-t-il nullement à laisser accroire que toutes nos actions pourraient ou devraient s'effectuer sans contrainte, sans mesure et sans objectivation de leur efficacité, dans l'indifférence au gain monétaire et dans la pure spontanéité de la gratuité et du désintéressement. Mais la question qui est désormais posée avec acuité est celle de savoir si la quête effrénée de la productivité, de la croissance et de la rentabilité, outre sa dimension aliénante et réifiante, n'a pas dépassé un seuil tel qu'elle n'engendre plus en fait que contre-productivité, stagnation et faillites. La réflexion sur la dialectique de moyens et des fins, amorcée à l'instant avec Simmel, doit être complétée par une analyse de l'articulation entre motivations extrinsèques et motivations intrinsèques, entre contrôle et liberté, intéressement matériel et gratuité.

Si réellement les nouvelles normes de production du savoir et, plus généralement, de gestion des organisations, des entreprises, des administrations ou des associations s'avéraient plus efficaces – quoi qu'on mette derrière cette notion d'efficacité –, plus productives, plus rentables que les anciennes, alors il serait difficile de s'y opposer. Mais presque tout porte à croire que ce n'est nullement le cas et que, au contraire, à vouloir extirper partout ce qui procédait d'une logique de la gratuité, on tue la poule aux œufs d'or, la source véritable de toute efficience. Une telle affirmation est évidemment difficile à prouver, et ce d'autant plus que le travail de la preuve risquerait de devoir se placer sur le terrain même de ce qui fait problème : la comptabilisation analytique, marchande ou quasi marchande de toute activité. Nous y reviendrons, mais bornons-nous, pour l'instant, à noter de manière sténographique quelques-unes des considérations à prendre en compte.

– On ne peut pas ignorer, tout d'abord, l'extrême arbitraire qui préside à l'adoption des normes comptables légitimes, si aisément manipulables au gré des intérêts des puissants du moment et qui permettent de faire apparaître une même entreprise au bord de la faillite

ou au contraire fortement bénéficiaire⁷. La même chose est vraie de tous les indices bibliométriques de productivité scientifique.

– L'organisation désormais dominante de la production du savoir scientifique, ou supposé tel, hyper spécialisée et hyper normée, engendre sans doute des gains de précision analytique formelle, mais rendant de plus en plus improbable toute vision d'ensemble, elle entraîne également une sorte de cécité et d'idiotie collective. L'exemple de la science économique, de plus en plus incapable de comprendre et de maîtriser son objet – le fonctionnement des économies réelles – est particulièrement illustratif et pourrait aisément être étendu à d'autres champs. Au-delà des problèmes cognitifs inhérents à l'hyper spécialisation et à l'hyper formalisme jargonant, on voit mal ce qu'il y a à gagner à substituer les seuls intérêts de carrière à la passion du savoir produit pour le bien de l'humanité. Dans les sciences dites dures, peut-être ? Il est permis d'en douter.

– Il faudrait encore ne pas oublier que ce qui a permis à la très grande majorité des organisations économiques qu'a connues l'humanité de subsister pendant des siècles ou des millénaires – exploitations paysannes, grands domaines antiques ou médiévaux, hôpitaux administrés par des religieuses, entreprises artisanales ou familiales, coopératives, associations en tous genres, par définition *non profit*, fondés sur le bénévolat –, c'est précisément qu'elles reposaient sur une part plus ou moins importante de travail gratuit. Un important travail théorique reste à accomplir pour actualiser et généraliser les découvertes des historiens et théoriciens de l'économie paysanne ou domestique, Witold Kula, Alexandre Tchayanov et bien d'autres⁸. Partout, si on appliquait à l'ensemble des opérations effectuées synthétiquement dans ces organisations leur estimation comptable analytique aux prix du marché, elles apparaîtraient fortement déficitaires. Et pourtant, toutes ces organisations se sont reproduites vaillamment à travers les siècles. Le même raisonnement pourrait tout naturellement être appliqué à l'ensemble des initiatives regroupées à travers le monde sous la bannière de l'économie solidaire qui, selon son principal théoricien français, Jean-Louis Laville

7. Rappelons-nous comment le gouvernement d'Alain Juppé avait évalué la valeur de l'entreprise Thomson à un euro symbolique.

8. On essaye d'amorcer cette généralisation in *Dépenser l'économique*, dans le long encadré intitulé « L'efficacité économique de la gratuité » [Caillé, 2005 : 229 sqq].

[2010], mêlent trois types de ressources : celles qui proviennent de la vente sur le marché, les subventions issues de la redistribution étatique et celles qui résultent de la réciprocité, *i.e.* du don. Formulé autrement, les associations d'économie solidaire « hybrident » trois logiques, monétaire, non marchande et non monétaire, autrement dit la logique de la « gratuité ». S'il importe de placer ce mot de gratuité entre guillemets, c'est parce que, bien entendu, il est essentiel de distinguer entre les gratuités imposées et contraintes, par exemple la corvée du serf médiéval analysée par W. Kula, et les gratuités librement consenties. On y reviendra dans un instant.

– À ceux, enfin, qui seraient tentés de croire que toutes ces évocations du passé ou d'initiatives marginales et de faible ampleur sont sans intérêt et dénuées de pertinence au regard de la taille des organisations capitalistes ou bureaucratiques contemporaines et de leur complexité, on répondra... qu'ils se trompent. Les économistes Philippe Batifoulier et Bruno Ventelou [2008] ont pu montrer comment l'introduction de la tarification à l'acte en médecine, en érodant la part du gratuit, *i.e.* de tout ce qui se faisait synthétiquement et hors comptabilité, loin de faire faire des économies à la sécurité sociale, aggrave en fait les déficits [Beauvallet, 2009]. La même chose a été établie pour la profession d'avocat [Favereau et *al.*, 2009]. Mais on est encore là dans le cadre d'activités libérales, exercées à petite échelle (sauf dans les grands hôpitaux).

Le raisonnement, pourtant, reste valide dans le cadre des petites, moyennes ou grandes entreprises. Le prix Nobel d'économie G. Akerlof a définitivement établi que la condition de leur efficacité réside dans l'échange de dons partiel entre directions et salariés, les premières offrant plus que le prix du marché et les seconds plus que ce que stipule leur contrat de travail. Plus généralement, dans un livre qui fait de plus en plus de bruit, le sociologue des organisations Norbert Alter [2008] montre que la source véritable de l'efficacité des entreprises réside dans l'entrecroisement de deux systèmes de don, *i.e.* de gratuité, le système horizontal des dons entre les salariés, s'épaulant, s'informant et se soutenant les uns les autres, et le système vertical de l'adonnement⁹ au sens du travail bien fait et aux objectifs généraux de l'organisation. À plus ou moins long terme, c'est dans ces

9. Risquons ce néologisme qui exprime bien le désir de s'adonner à une tâche ou de se dédier à un ensemble humain.

gissements de gratuité que, sans se l'avouer, les directions puisent les clés de leur réussite. Seule nuance, de taille, à ce diagnostic : il cesse d'être vrai si ce qui est recherché n'est plus l'efficacité pérenne de l'entreprise, ni même sa rentabilité sur une longue période, mais son hyper rentabilité à court terme. Si ce dont il s'agit est de réaliser une marge de 15 % par an sur quelques années avant de revendre et de mettre l'entreprise en faillite, plus ou moins frauduleuse, alors on ne se trouve clairement plus dans le cadre d'une logique de coopération mais dans une dynamique de prédation et de démantèlement. C'est d'une tout autre histoire qu'il s'agit. Malheureusement, cette histoire est massivement la nôtre aujourd'hui.

De quelques raisons de la haine de la gratuité

Admettons, une fois encore, que le lecteur nous ait toujours suivis jusque-là, et même qu'il partage nos analyses. Il aura certainement en tête, également, un tout autre versant du discours sur la gratuité, à peine évoqué pour l'instant. Au-delà des éloges de la gratuité, nous avons de bonnes raisons de nous en méfier. Tout récemment, la *British Airway* invitait ses salariés, pour « sauver » l'entreprise, à suivre le modèle de leur PDG et à renoncer à toute rémunération pendant quelques semaines, voire un mois entier. Ce travail gratuit, à l'instar du travail domestique des femmes, ne l'identifions-nous pas spontanément à une forme d'exploitation ? Même sans s'être plongé dans la théorie de la valeur de Marx ou dans un quelconque recueil des *Gender studies*. Si nous avons ainsi la gratuité en horreur, n'est-ce pas parce que nous soupçonnons plus généralement la gratuité des uns d'être au service de l'intérêt ou du pouvoir des autres ? De n'être rien d'autre qu'un sacrifice obligatoire. Et intéressé. Entre travail gratuit, imposé par la force ou la nécessité, et travail gratuit librement consenti, où passe la frontière ?

Ne nous leurrions pas : si les nouvelles normes de gouvernance des entreprises ou des États triomphent un peu partout, ce n'est pas, ou pas seulement parce qu'elles seraient imposées de force par de méchants capitalistes, contre nos volontés, c'est aussi parce qu'elles les rencontrent au plus profond et les expriment. Et notamment nos volontés démocratiques. Sur les raisons du règne de l'argent, Simmel notait encore : « De par son rôle de moyen s'élevant au-

dessus de toute fin spécifique, l'argent devient le centre d'intérêt et le domaine propre de ces individus et de ces classes auxquels leur position sociale interdit toutes sortes de visées personnelles et particulières » [*op. cit.* : 259]. Disons-le autrement : le rapport à l'argent est le moyen d'affranchissement universel. Il ne représente pas seulement, comme le dit Hegel, de la liberté, mais aussi de l'égalité frappée [Caillé, 2005a, chapitre VIII]. Réciproquement, convenons qu'il ne peut exister aucune logique sociale effective de la gratuité sans qu'un certain prestige, une certaine éminence, une notabilité, ne soient reconnus à ceux qui en participent, professeurs mandarins, grands patrons d'hôpital, avocats prestigieux, leaders syndicaux etc. Cela est vrai de la gratuité comme du don, ici largement identiques. Par quelque bout qu'on le prenne, dans le fait de participer d'une forme ou d'une autre de gratuité, il en va, pour certains d'une dimension de reconnaissance d'une forme d'excellence aristocratique, même dans les positions sociales les plus modestes, et, pour d'autres, ceux qui sont forcés à la gratuité, d'une dimension de domination et d'exploitation¹⁰. Si on restreint, comme nous l'avons largement fait jusqu'à présent, la notion de gratuité aux relations non monétaires, aux actes qui ne font pas l'objet d'une rémunération en argent, alors le champ par excellence de la gratuité est celui du travail domestique des femmes, et l'on voit bien pourquoi et comment la majorité d'entre elles préfèrent infiniment à l'assujettissement conjugal la sujétion salariale et marchande qui les en libère.

Sans doute est-ce en dernière instance cette « haine du privilège », si bien analysée par Tocqueville, qui explique ce qu'on doit bien considérer comme une sorte d'apothéose, de triomphe final de l'utilitarisme, autrement dit d'un double réductionnisme : tout d'abord, comme l'avait bien montré Hannah Arendt, de la réduction du champ du questionnement humain à la seule question de savoir « à quoi ça sert ? », elle-même réduite encore, en un second temps, par une mise entre parenthèses et par l'éviction de la question des fins au profit d'une réflexion exclusive sur la bonne gestion des moyens. Que cette représentation utilitariste du monde

10. Cette question est au cœur des théories politiques du *care*. Voir notamment [Tronto, 2009, chap. 6 ; Molinié, Laugier, Paperman, 2009], ainsi que la *Revue du MAUSS*, n° 32, « L'amour des autres. *Care*, compassion et humanitarisme » [2008].

et de l'humain soit aujourd'hui universellement dominante parce qu'universellement associée à la quintessence de la démocratie, on en a une parfaite illustration dans le fait qu'elle est tout autant célébrée et mise en œuvre par la Droite que par la Gauche. Michaël Foessel écrit ainsi, fort justement : « On ne rappellera jamais assez que la LOLF (loi organique relative aux lois de finance) a été votée en 2002 sur une initiative parlementaire (ce qui est rare), sous une législature de gauche, et à l'*unanimité* des deux chambres. Or cette loi, et ses suites dans la RGPP (réforme générale des politiques publiques) adoptée en 2007, est tout à fait caractéristique de la conception de l'État à l'œuvre dans les élites politiques transpartisanes. En particulier, elle consacre le transfert aux administrations de la budgétisation par la performance en les soumettant à des objectifs presque exclusivement gestionnaires. [...] Les territoires, les universités, mais aussi les juridictions et les organes de sécurité sont désormais perçus comme des agents économiques sans que soient jamais clairement définies les fins de leur action. C'est du reste cette abstention sur les fins qui explique l'adoption unanime de telles mesures » [Foessel, 2010 : 18-19].

Le problème de la gratuité commence à apparaître ainsi dans sa complexité. Quelle part de gratuité doit-il subsister dans les affaires humaines, demandions-nous au début ? Une première réponse qui s'impose est que, du point de vue d'un idéal démocratique authentique, *i.e.* non dévoyé par son réductionnisme utilitariste, ne doivent subsister que les gratuités ou les dons librement faits et consentis. Comment cela est-il ou serait-il possible ? Qu'est-ce d'ailleurs qu'un don librement consenti si, comme le montre Marcel Mauss, il est en fait aussi obligé socialement. Comment se mêle dans la gratuité, comme dans le don, ce qui relève de l'obligation et de la liberté, de l'intérêt personnel et de l'intérêt pour les autres ou pour l'action elle-même ? À soulever ces questions, on voit bien qu'elles nous mènent très au-delà de la dialectique déjà complexe du monétaire et du non monétaire. Il n'est pas possible de s'interroger sur la gratuité sans s'interroger aussitôt sur le don, mais il faut aussi se demander quel rapport elle entretient avec la grâce, le gracieux, le charisme, la charité et tant d'autres notions encore, qui touchent à l'essentiel de ce qui fait notre vie d'humain. Ce n'est pas par hasard si c'est justement sur la définition de ces termes et de

leurs rapports, et notamment dans l'histoire du christianisme, que les hommes se sont étripés dans l'espoir de trouver enfin leur salut. Sauf à penser que notre salut à nous résultera de la monétarisation totale et définitive du monde et de la disparition irréversible de toute gratuité, il nous faut prendre notre courage à deux mains et nous lancer à nouveaux frais dans la querelle.

Ce numéro du MAUSS explore toute une série de pistes qui nous laissent miroiter l'espoir de trouver notre chemin. Celui d'une claire compréhension de ce qui se joue à travers la gratuité.

Au fil du numéro

Ouvrons donc la boîte de la gratuité. Et, serait-on tenté de dire, la boîte de Pandore de la gratuité. Car, chacun s'en souvient, Pandora n'était-elle pas la déesse de tous les dons – *panta dora* –, parfois appelée Anésidora, déesse de la Terre qui préside à la fécondité ? Mais chacun se rappelle aussi que lorsqu'elle céda à la curiosité et ouvrit la fameuse boîte, ce sont tous les maux de l'humanité qui furent libérés ! Avançons donc prudemment...

Prologue : Gratuité, grâce... et comptabilité

Et, pourquoi pas, sous la protection des trois Grâces romaines¹¹, par trois premiers textes. À l'image de la ronde ou de la chaîne que forment les mains enlacées de Thalia – la fécondité et l'abondance –, Aglaé – l'éclat et la beauté –, Euphrosyne – le plaisir et la joie –, chacune de ces contributions vient, pudiquement, lever un bout du voile de la gratuité. Et peut-être déjà toucher son roc. En effet, faire sa part à la gratuité, n'est-ce pas d'abord reconnaître

11. Il faut rappeler, à la suite de Denis Vidal [1993], combien l'allégorie des trois Grâces a pu, depuis l'Antiquité, symboliser le don et ses trois obligations, que Mauss formalisera deux mille ans plus tard. Avant lui, Sénèque rappelait, dans *Les Bienfaits* (II. 2-5), toute la prégnance d'une telle interprétation de l'allégorie dans l'Antiquité : « Pourquoi y a-t-il trois Grâces ? [...] Selon certains, il y en aurait une pour donner, l'autre pour recevoir, l'autre pour rendre ; selon d'autres, il y aurait trois sortes de bienfaisance qui consistent respectivement : à obliger, à rendre ; à recevoir et à rendre tout à la fois [...] Pourquoi les mains sont-elles entrelacées en cette ronde qui revient sur elle-même ? Parce que le bienfait forme chaîne et, tout en passant de main en main, ne laisse pas de revenir à son auteur ».

cette part nécessaire – qui aujourd’hui fait justement scandale, nous l’avons montré – du non utilitaire, du non quantifiable, du non prévisible, de l’inattendu, de l’indu, de l’incommensurable sans laquelle aucune culture, aucune société, aucune relation ne saurait exister ? Cette part de l’ineestimable. Non ce qui serait sans valeur, bien au contraire, mais ce qui semble se dérober, en partie du moins, à la mesure. Ce qui nous est donné, ce qui nous parvient « par-dessus le marché ».

Comme le montre *Jean-Marie Harribey*, ouvrir la « boîte noire » des indicateurs de richesse et de bien-être pour faire leur part aux choses sans prix n’est pas sans risque. En la matière, l’enfer est manifestement pavé de bonnes intentions. En effet, pour mesurer la fécondité et l’abondance, voire le plaisir, nous avons sous la main une règle de calcul, un indicateur apparemment impeccable : le Produit Intérieur Brut. Additionnant toutes les activités économiques ayant une évaluation monétaire, il a longtemps constitué le « Graal de la mesure économique ». Et par là du Bonheur Intérieur Brut. Contesté pour ses insuffisances [Méda, 2000, Gadrey, 2005 ; Viveret, 2003], il a fait l’objet d’une récente tentative de redéfinition par la fameuse « Commission pour la mesure des performances économiques et du progrès social », autour de J. Stiglitz, A. Sen et J.-P. Fitoussi. Noble ambition que de tenter d’interroger et de recenser tous les facteurs qui concourent à la qualité de la vie et du bien-être : santé, éducation, loisirs, liens sociaux, travail domestique etc. Mais le revers de la médaille est qu’à procéder ainsi on aboutit à les convertir, comme le démontre l’auteur, en capitaux de toutes sortes, bref à tout monétariser et, par la « grâce » de quelques indicateurs monétaires un peu plus sophistiqués, à « accompagner l’élargissement de l’espace de la marchandise ». Et ainsi à dire adieu, par ce PIB démesuré, à l’espace de la gratuité. Étrange tour de passe-passe. Comme si, tout bien pesé, ce qui n’était pas mesurable, calculable et calculé, n’existait pas...

@ >>> Il ne s’agit pas pour autant d’intenter un procès général, à charge, au principe même de la mesure. La discussion à trois voix menée par *François Vatin, Alain Caillé et Olivier Favereau* dans la version électronique de la *Revue* en témoigne. Car la critique de la mesure peut parfois renforcer l’idéologie de la mesure. Et, tant que la question des valeurs ultimes reste

ouverte, dans une incertitude relative, rien n'interdit de faire l'éloge, mesuré, de mesures partielles et plurielles.

Sauf à suggérer que le royaume des choses sans prix ne serait pas de ce monde. En effet, au danger de dissoudre la gratuité dans le calcul ou le fétichisme de la marchandise, en répond un autre, son symétrique : identifier la gratuité au hors calcul par excellence, à ce que l'Occident chrétien célèbre comme la forme la plus sublime de gratuité : la grâce divine. Celle qui, venue d'en haut, excède toute mesure, celle qui nous est donnée « de surcroît », sans raison – comme « la rose est sans raison » du poète –, sans que nous y ayons droit ou même sans que nous le méritions. « Pour rien ». Pas de salut pour la gratuité sans la grâce de Dieu ? À l'évidence, et il faudra y revenir longuement, le christianisme s'est en quelque sorte annexé ce qu'il y a de plus précieux dans la gratuité, cette asymptote du don et de la donation. La question essentielle, fil rouge de ce numéro, surgit déjà. Comment préserver et faire vivre cette inestimable part du gratuit sans le secours de la transcendance ? Comment la penser à hauteur d'homme, sans pour autant tomber dans les faux-semblants de la gratuité marchande et les illusions du « *Free is beautiful* »¹².

C'est dans cette direction que *Damien de Callataj* engage le débat. Tous les chemins de la gratuité ne mènent pas à Rome. Du moins à la Basilique Saint Pierre. Ouvrir la boîte de la gratuité, c'est avant tout redécouvrir toute la richesse de ces expériences profanes du gracieux, démêler les fils du vaste champ sémantique que ce terme, *gratia*, et les mots issus de la même racine, tissent : le bien reçu lui-même (la grâce), la sensation ressentie par le bénéficiaire (l'agréable, l'agrément), les relations et rapports qu'il implique (gratifier, gracier, agréer, savoir gré), la réaction à ce bien reçu (la gratitude, *gracias*, *gracie*), la qualité spécifique du rapport en jeu (gratuit, gratis, gracieux) etc. De plus, *gratia*, rappelle l'auteur, a

12. Pour faire ici référence à l'une des bibles, par ailleurs contestée, des internautes technophiles, *Free ! Entrez dans l'économie de la gratuité* [Anderson, 2009]. Dans ce Royaume de la Gratuité, la grâce y apparaît sacrament « efficace » et « opérante » : « On peut gagner de l'argent en donnant des choses, on peut manger à l'œil. Parfois, on obtient plus que ce qu'on a payé » [Anderson, cité in Bennett, 2009 : 43].

également hérité du grec *charis* (ou *kharis*) dont il assure la traduction latine. D'où, dans la langue française, le « charisme », la « charité », voire la « caresse ». Bref, qu'il s'agisse de célébrer le beau geste, d'admirer le charme de la femme, de louer la splendeur virile du guerrier, d'éprouver l'éclat qui fait rayonner la personne, le plaisir ou la joie qui s'attache à une relation¹³, la grâce ouvre un champ de relation singulier du sujet au monde – un rapport gratuit avec les choses « bonnes » du monde – qui ne saurait s'épuiser dans la seule figure d'un don ou d'une faveur résolument asymétriques [Pitt-Rivers, 2008]. Ou même dans le seul registre de l'injonction morale. La grâce bien comprise n'est donc l'ennemi ni du plaisir, ni de la liberté. Au contraire : « Là où circule la grâce, circule un bien gratuit, sans esprit d'échange, sans exigence de retour et qui laisse donc une totale liberté au bénéficiaire de recevoir, d'éprouver, de disposer, de jouir pleinement de ce bien ».

Si les chemins de la gratuité ne mènent donc pas tous à Rome et si ses voies sont impénétrables aux nouveaux fétiches de la comptabilité nationale, il est tentant, en compagnie de *Christian Laval et Pierre Dardot*, de prendre un chemin de traverse et de parcourir avec eux le champ des *commons* et des débats auxquels ils donnent lieu aujourd'hui. Les hésitations des traductions françaises de cette notion – « biens publics » ? « biens communs » ? – sont symptomatiques de cette tentation d'en revenir, encore et toujours, à l'opposition entre marché et État. Et, dans la constellation dite « anti-libérale », de n'opposer à l'offensive néo-libérale d'une « marchandisation du monde » – bref d'un nouveau mouvement d'*enclosure* – que la seule défense, par ailleurs légitime mais restrictive, des services publics nationaux ou des biens publics mondiaux. À travers ce précieux texte de synthèse, ce sont d'autres espaces de gratuité qui s'ouvrent à nous, renouant avec la tradition du socialisme associationniste, mutualiste et fédéraliste [Chaniel, 2009 ; Laville, 2010]. Ces espaces relèvent moins de la « grâce » – de ce qui nous serait donné « en commun », notamment les ressources naturelles, et qu'il nous faudrait protéger –, ou même du « libre accès » – par un simple clic de souris, sur le modèle

13. Ou qu'il s'agisse de la formule grecque de salutations « *Chaire* » : « réjouis-toi », « sois heureux [de vivre] ».

d'Internet et de sa culture du « libre »¹⁴ –, que de l'institution de « communautés non réductibles à un agrégat d'individus intéressés ». Bref de communautés éminemment productrices que l'économie politique semble incapable de penser. Et donc qui, à ses yeux, ne comptent pour rien. Mais c'est peut-être parce qu'elles lui lancent un véritable défi : celui de renouer avec une économie résolument politique, qui reposerait, par-dessus-le marché et l'État sur un « lien étroit entre la norme de réciprocité, la gestion démocratique et la participation active » dans la production d'un certain nombre de biens et de ressources.

Économie ; morale, anthropologie et théologie ; politique de la gratuité. Nous voilà face à un fait social résolument total tant ces trois fils, comme les mains des trois Grâces, s'entrelacent dans cette ronde la gratuité. Plutôt que de tenter de les démêler, essayons au contraire de les nouer plus fermement.

*1) Par-dessus (et par-dessous) le marché, la gratuité ?
Donner et prendre : la gratuité au travail*

Pour cela, observons tout d'abord la gratuité à l'œuvre, au travail. Dans le monde des entreprises privées ou publiques, comme dans celui des administrations, la part du gratuit apparaît bel et bien inestimable. Au double sens du terme. À tel point qu'il est tentant, après avoir évoqué l'allégorie des trois Grâces, d'actualiser aujourd'hui la fameuse Parabole de Saint-Simon.

Supposons, écrivait-il en substance en 1819, que la France ait le malheur de perdre subitement le même jour, Monsieur frère du roi (le futur Charles X), Monseigneur le Duc d'Angoulême et, en même temps, tous les grands officiers de la Couronne, ministres, conseillers d'État, maréchaux, archevêques, évêques, vicaires et chanoines, ses dix mille propriétaires les plus riches etc. « Cet

14. Rappelons, ici, qu'en langue anglaise le terme *free* ne signifie pas nécessairement gratuit (*free of charge*). Cette distinction est précieuse dans le monde des nouvelles technologies. Ainsi un logiciel – ou une licence – « libre » (*freeware*) est avant tout un logiciel qui peut être utilisé, modifié et redistribué sans restriction par son usager. À ce titre, il se distingue des logiciels « propriétaires » par l'accès direct au « code source » (d'où l'opposition « copyright »/ « copyleft »). Il n'est pas pour autant nécessairement gratuit. Par ailleurs, comme nous l'a rappelé Marcel Hénaff, le terme *gratuity* existe bel et bien en anglais, mais pour signifier... pourboire !

accident, suggérerait-il malicieusement, affligerait certainement les Français, parce qu'ils sont bons, mais il n'en résulterait aucun mal pour la Nation ». Par contre, si elle perdait de la même façon ses cinquante premiers physiciens, chimistes etc., mais aussi ses meilleurs agriculteurs, maîtres des forges et ouvriers des différents corps de métiers, bref ses principaux producteurs, elle « deviendrait sans âme à l'instant même où elle les perdrait ».

De la même façon, qu'advierait-il si, en un jour, nous perdions toutes celles et ceux qui accomplissent pour la collectivité – ou tout simplement pour autrui¹⁵ – cette part discrète du gratuit, qui nouent, dans leurs entreprises, leurs administrations, mais aussi dans la sphère privée comme dans l'espace public, toutes ces formes invisibles de coopération, ces liens de sollicitude, d'entraide ? Que serait un monde sans *care*, privé notamment de ses travailleurs sociaux, de ses personnels soignants, de ses éducateurs, ou plus généralement de ses *care-givers* [Tronto, 2009 : 191] ? Que serait un monde sans don, sans *givers* tout court ? À l'évidence, aucune administration ne saurait fonctionner sans un minimum de dévouement à l'esprit du service public ; aucune entreprise ne prospérerait sans un attachement désintéressé au métier, aux collectifs de travail ; aucune association ne survivrait si ses membres et militants n'étaient là pour servir ; aucune vie familiale, amoureuse, amicale ne serait viable si chacun ne s'y engageait qu'au vu des bénéfices (matériels, sexuels, affectifs) qu'elle pourrait procurer [Chaniel, 2008 : 29]. Tout cela paraîtra bien banal. Voire irénique. Sauf à penser, avec Mauss, que nous touchons là le roc de la sociabilité humaine¹⁶, sur la base

15. Sur la notion de travail pour autrui et le déclin du programme institutionnel dans lequel il fut inscrit, voir Dubet [2002, 2009].

16. Pour l'exprimer dans les termes des théories contemporaines du *care*, toutes ces activités qui consistent à faire tenir le monde commun – au sens d'Hannah Arendt –, à en prendre soin en se « souciant des autres », en tissant et retissant ces liens sensibles et invisibles, symboles d'une commune interdépendance et d'une vulnérabilité partagée, renvoie bel et bien à quelque chose d'originaire, de premier. À la définition du *care* suggérée par Joan Tronto et E. Fisher [Tronto, 2009 : 143] – 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 – fait écho l'image de la « maison bien couverte » que Mauss reprend à J. Leenhardt dans l'*Essai sur le don* [1989 : 174-175]. À l'instar du « monde commun » de Tronto, cette « maison commune » suppose ces moments de dons (en l'occurrence la Fête du pilou), comparés par les Kanaks, au « mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture pour n'en faire qu'un seul toit », un

duquel peuvent, ensuite, mais ensuite seulement, se déployer les échanges et les contrats, les intérêts et les calculs.

Tout un ensemble de contributions réunies ici pointe vers ce roc, et ce même risque de péril en la demeure commune, mise sens dessus dessous sous les coups de boutoir du nouveau mangement. En effet, comme Taylor traquait hier la flânerie de ses ouvriers, avec le *New Public Management*, la chasse à l'inestimable semble, comme nous le rappelions plus haut, bel et bien ouverte. Et notamment dans ces espaces consacrés de la gratuité politiquement instituée dont Mauss, « savant et politique » [Dzimira, 2007], fut un ardent défenseur : les services publics. *Jean-Louis Sagot-Duvaurox*, auteur d'un ouvrage pionnier sur la gratuité¹⁷, nous rappelle combien ils ont, longtemps, constitué les symboles et les piliers d'un monde commun, et souligne, qu'il s'agisse de la sécurité sociale, de l'école publique ou de la démocratisation de la culture, la cascade des effets émancipateurs de ces gratuités arrachées notamment par le mouvement ouvrier. En écho à la contribution de Laval et Dardot, il nous invite alors à interroger les voies d'émancipation qu'ouvre aujourd'hui la gratuité dès lors qu'elle s'émancipe aussi de l'exclusive grâce de l'État ou des lendemains qui chantent.

L'hôpital fut assurément l'un des emblèmes de ces « gratuités publiques », lieu d'hospitalité, l'une de ces « maisons communes ». Qu'en est-il aujourd'hui ? *Philippe Chanial*, à travers un court plaidoyer pour l'inestimable dans la relation de soin, se demande, ironiquement, si le *New Public Management* est bon pour la santé ? À le suivre, il est permis d'en douter. D'autant plus que la chasse à la gratuité qui s'y joue n'est pas sans rapport avec une haine plus générale des corps – du moins des corps constitués – qui menace de briser ce cercle vertueux entre gratuité relationnelle et gratuité instituée, entre don et institution.

④ >>> *Gildas Renou*, faisant retour sur les récents suicides à France Télécom, cherche moins à « faire parler les morts »

toit « bien lacé » par l'entrelacement de ces dons qui, sans cesse, vont et viennent, et où tous – individus, clans et dieux ; morts et vivants – pourront s'abriter.

17. Cf. Sagot-Duvaurox [1995, rééd. 2006], et dans le prolongement de ces deux textes, son dernier livre [2008] dont s'inspire cet article. Tous disponibles, évidemment, gratuitement aux adresses : <www.lyber-eclat.net/lyber/sagot1/gratuité.html> et <www.emancipation-blog.net>. Ainsi qu'en librairie...

qu'à étudier les ressorts et les conséquences de ces nouvelles expérimentations *in vivo* où l'injonction gestionnaire du « zéro affect » conduit à la mise en place de véritables « laboratoires de l'antipathie ». La contribution militante de *l'Atelier populaire FSU-Culture*, qui peut se lire aussi comme un exercice d'anthropologie appliquée, lui fait écho. Dans le sillage de l'analyse du « parcellitarisme » contemporain [Caillé, 2005b], elle vient montrer combien l'érosion du gratuit dans ce secteur est « solidaire » de la décomposition non seulement des collectifs de travail, mais de tout agir-en-commun, de toute temporalité partagée. Décrivant l'« homme nouveau » promu par ce même regard comptable, elle nous présente un homme sans qualités (et sans passé), sans autre horizon que celui de la mobilisation ou de la mobilité permanente ; chasseur de primes, souvent malgré lui ; soumis à l'injonction paradoxale du « Soyez autonome ! », sur les ruines des solidarités collectives qui donnaient sens à son engagement dans son métier, et ainsi voué à la concurrence de tous contre tous. *Laëtitia Pihel* découvre elle aussi les points d'achoppement, voire les impasses actuelles de la relation salariale en l'étudiant depuis le paradigme du don.

Diagnostics sévères que *Norbert Alter* nous aide à étayer. Le problème du monde économique n'est-il pas qu'il suppose le don en même temps qu'il le nie ? Car les dons multiples de ses salariés, « l'entreprise les accepte, elle les "prend", sans manifester son endettement et sa gratitude, comme si la chose donnée n'avait pas statut de don ». Elle fait ainsi fructifier la force productive de la gratuité – la poule aux œufs d'or – sans jamais en reconnaître, ni matériellement, ni symboliquement, l'apport inestimable. Donner et prendre. Vieille histoire. Celle de la domination et de l'exploitation. Reformulons ces deux notions en clé de don. Dominer, n'est-ce pas avant tout « donner pour que l'autre ne puisse rendre », ou du moins « donner » l'apparence d'être le plus généreux, celui qui donne en grand, le Grand donateur [Rémy, 2008] ? Exploiter, n'est-ce pas « prendre ce que l'autre a donné », s'en emparer comme un dû, et par-là ne jamais reconnaître ce qui a été donné à sa (juste) valeur (de don). Marx ne nous expliquait guère autre chose [Caillé, Dzimir, 2009 ; Revue du Mauss, 2009b]. Le capitaliste, c'est celui qui prétend donner en grand (un emploi, un salaire, un repas, un toit).

Pour cela, il doit nier tout ce que le prolétaire lui donne (son travail, son ingéniosité, sa peine, son corps, son temps, sa vie même). Pour mieux le prendre (la fameuse survaleur) et ainsi ne jamais se trouver en dette. N'était-ce pas la raison pour laquelle Mauss [1989 : 260-261 ; Dzimira, 2007 : 162-166] affirmait, notamment pour justifier la protection sociale et les retraites ouvrières, que l'employeur, et plus généralement la société, n'est pas quitte par le seul versement d'un salaire. Que ces dons – et à travers eux cette part non contractuelle du contrat de travail – doivent être reconnus et honorés ?

Dans une telle perspective, l'analyse du travail de l'enseignant proposée par *Marcel Hénaff* apporte un éclairage... lumineux. Certes, comme tout travail, il mérite salaire. Il faut donc lui rendre justice. Mais sa valeur s'épuise-t-elle dans le traitement versé ? L'enseignant n'offre-t-il pas, au regard de la qualité de la relation engendrée avec ses élèves, un « supplément personnel », un « supplément d'engagement », implicite, qui déborde le seul contrat ? Et n'est-ce pas ce surplus que Marx avait en vue à travers sa notion de « travail vivant » ? Peut-être est-elle là, la part du gratuit, indissociable de ces multiples gestes gracieux qui la symbolisent. Mais alors comment l'honorer ?

@ >>> Si l'analyse de Marcel Hénaff est aisément généralisable à toute profession, à tout métier, nous ne pouvions achever cette première section sans honorer une autre forme de travail gratuit. Celui qui est accompli par nos amies les vaches laitières. *Jocelyne Porcher* nous y invite, dans une minutieuse étude de leur collaboration invisible, de leur ingéniosité – car « les animaux d'élevage ne sont pas si bêtes » –, voire de leur générosité.

II) *Sainte Gratuité, pleine de grâce ?*

Gestes gracieux de l'enseignant(e) face à ses élèves, moment de grâce dans la relation soignante ou dans l'accomplissement d'un travail collectif, nous voilà donc revenus sur les chemins de la grâce, déjà ouverts par Damien de Callatay. Mais renforcé par l'hypothèse que la gratuité n'a de sens que si on la rend au champ, profane, de la civilité, ici et maintenant, que si l'on en fait une composante essentielle du comportement humain (voire au-delà de l'humain).

Telle est bien l'invitation à laquelle nous convie *André Sauge*. Dans un texte à la fois érudit et provocateur, il suggère de « ranimer l'étincelle de la grâce » en pointant toute la continuité entre la *kharis* grecque, chez Sophocle ou Homère, et l'enseignement de Jésus de Nazareth, notamment dans l'évangile de Luc. Avant d'être étouffé, le feu de la grâce n'avait alors rien à voir avec « le bon plaisir d'un Dieu tout-puissant répandant ses bienfaits sur sa créature, invitée à s'abîmer en louanges de reconnaissance ». Dans le contexte grec, indissociable d'un certain arrière-plan civique, la grâce était en effet indissociable de l'idée d'une spontanéité de l'agir, laissant à son bénéficiaire l'entière disposition de lui-même. À ce titre, la grâce-*kharis* est doublement gratuite. Gratuite parce que libre – aucune loi ne la commande et ne saurait peser sur son bénéficiaire. Gratuite parce que généreuse – aucun calcul ne la motive, aucune contrepartie n'est exigée. Mais elle n'est pas pour autant arbitraire, signe de Majesté. Dès lors qu'elle est reçue comme elle est donnée, « gracieusement », elle ouvre au contraire, par sa gratuité même, « un système d'équivalence paradoxal, c'est-à-dire un système dans lequel la réponse à un acte gracieux est également un acte gracieux, soit autre chose, justement, qu'une simple réponse ».

S'ouvre ainsi un vaste débat, à la fois théologique et anthropologique. D'un côté, pour Paul, selon l'interprétation qu'en donne l'auteur, ce n'est pas tant celui qui obéit à la loi qui est sauvé, mais celui qui accueille la promesse d'une part de vie éternelle (la résurrection) comme un don gracieux et met en œuvre lui-même la grâce – le don gracieux qui lui est fait de la vie – par l'*agapè*. Par contre, du côté des « théologiens de la mort sacrificielle », seule l'oblation absolue de Dieu, réalisée par l'obéissance du fils incarné et sacrifié – « Dieu se donnant lui-même gratuitement aux hommes en Jésus-Christ » – « rachète » le péché et la désobéissance originels d'Adam, « invitant à l'homme à s'abîmer devant tant de bonté ».

@ >>> À travers ces « deux états de grâce », le christianisme nous lègue donc un double héritage, profondément ambivalent, pour penser la gratuité. Dans les deux cas, il s'agit bien d'une radicalisation du don maussien [Tarot, 1993, 2008 ; Caillé, 2000], au sens d'une extrémisation conjointe du pôle du désintéressement (jusqu'au « pur amour » et de la liberté jusqu'à la donation) et d'une euphémisation de celui de l'intérêt et de

l'obligation. Néanmoins, si le premier incline à une immanence, au moins relative, à une gratuité en quelque sorte horizontalisée, le second opère un mouvement inverse de transcendentalisation et de verticalisation. Or, cette tension, montre *Olivier Bobineau*, n'est-elle pas au cœur de l'*agapè* chrétienne, désignant tout à la fois l'amour que Dieu porte aux hommes et, sur son modèle, cet amour fraternel qui doit les unir, cette exhortation à aimer son prochain, jusqu'à son ennemi ? Comment alors penser l'*agapè* et ses gratuités à hauteur d'homme ?

Mais il est une autre façon de dissiper les Mystères de la grâce et les apories de la gratuité, du moins si, à l'instar de *Gérard Pommier*, on l'aborde sous le regard de la psychanalyse. Comment ? D'abord en remettant les éléments dans l'ordre (sexuel). Pourquoi, en effet, faire de Dieu celui qui donne et de l'homme celui qui reçoit ? N'est-ce pas Dieu qui rend – qui « rend grâce » – à l'homme, lui pardonne pour ce qui vient d'abord, le vœu parricide et son fantasme incestueux : « tuer le père (le Père éternel) pour jouir de la mère » ? Meurtre nécessaire du père pour accéder à la jouissance. Mais la jouissance – ce que la femme donne à l'homme –, n'est-ce pas ce qui n'a pas de prix, qui ne peut jamais s'acheter ou s'échanger, ce que l'on ne pourra jamais solder ? Dès lors, n'est-ce pas cette « disparité *infinie*, qui est en quelque sorte le paradigme de la gratuité » ? D'où cette « chasse sans fin à l'infini » et à sa gratuité, tant l'un et l'autre font notre humanité en même temps qu'ils nous sont insupportables. Traque qui n'est pas sans rapport avec l'obsession de la mesure et l'équivalence marchande que nous évoquions, car, suggère l'auteur, « en comptant, nous savons contrer l'infini : le chiffrable et lui seul, parvient aux équilibres de la parité ».

Voilà qui complique les choses. Tout en tissant de nouveaux fils, et en nous ramenant en terrain connu, celui des trois *Charites* grecques, des trois Grâces romaines. Analysant toute la polysémie de la notion de cadeau, *Dominique Bourgeon* montre combien celle-ci semble se condenser dans l'idée de grâce, au sens de *kharis*, tout à la fois « splendeur » – épiphanie de beauté et de lumière –, « liesse » – allégresse de la fête, des banquets et des jeux – et « abondance » – le trop-plein de vie, la dépense généreuse. Or, à l'évidence, cette triade, qu'incarnent les trois déesses, renvoie à la sexualité, à la jouissance. Elle permet ainsi à l'auteur de dévoiler

– comme lorsqu'on « déshabille » un présent en ôtant son papier d'emballage – cette proximité du cadeau et du plaisir, qu'il s'agisse des fêtes galantes, des étrennes¹⁸ ou des dons nuptiaux. Ce charme des dons, parfois empoisonnés, nimbés de séduction... jusqu'à l'abandon final.

@ >>> Deux textes viennent clore le chapitre. Ou plutôt l'ouvrir à d'autres formes de gratuité et de grâce. *Jacques Dewitte*, relisant plusieurs cours de Merleau-Ponty au Collège de France, rappelle en quels termes il mettait en question, à l'examen des travaux des biologistes, l'explication supposée exhaustive des phénomènes de la vie organique en termes d'utilité. Non pas en opposant symétriquement un « principe de gratuité » au postulat d'utilité, mais en constatant que l'utilité n'explique qu'une part étroite du donné phénoménal. La part du gratuit est alors peut-être à chercher dans la « subtilité somptueuse » de ce qui est, dans l'émerveillement que suscite le « paraître », où, sur le registre de la donation, se manifeste dans l'Être même une forme de liberté singulière. *Frédéric Porcher* interroge quant à lui la critique nietzschéenne de l'utilitarisme. Si ce dernier lui reproche de défendre une morale qui contredit la vie, son mode d'émergence et de déploiement, quelle est, se demande l'auteur, « la portée de ce dépassement de la logique moniste de l'utilité par celle, pluraliste, de la puissance » ?

III) Don, gratuité et réciprocité :
je te tiens, tu me tiens par la gratuité...

Touchés, peut-être, par la grâce, nous avons pu établir, sous ces regards croisés, qu'il existe bel et bien une part du gratuit, qu'elle n'est en rien résiduelle, mais au contraire constitutive d'un mode d'agir irréductible. Mais irréductible à quoi ? Si la grâce – ou plus radicalement le registre de la donation, de l'inconditionné – en incarne la pointe extrême, elle ne s'y réduit pas. La gratuité se glisse également dans le don qui, en partie, semble lui

18. « Avoir l'étréne d'une femme » ne signifiait-il pas, au XII^e siècle, la déflorer ?

résister. Mais peut-être aussi, plus surprenant, dans l'échange. Et irréductible jusqu'où ? Tout est question de (bonne) mesure. On y revient. Comment alors faire sa part au gratuit dans les différents registres de la relation humaine ? Quels types de liens se tissent par et avec la gratuité ?

Pour *Stefano Zamagni*, ces questions sont devenues centrales en science économique. Du moins dans le courant qu'il contribue à animer en Italie, celui d'une science économique relationnelle. En réduisant l'action gratuite à la seule absence de rémunération, notre « culture tellement imbibée d'économisme » tend, justement, à passer à côté de sa valeur de lien. Comme si, entre l'échange d'équivalent et le total désintéressement, il n'y avait pas de milieu. L'auteur souligne ainsi que la gratuité, même si elle structure des relations marquées par la dissymétrie – qu'il s'agisse de celles que nous nouons avec les enfants, les malades ou les personnes démunies – n'est pas la philanthropie. Il ne s'agit pas tant d'agir *pour* autrui qu'*avec* autrui. En ce sens, même s'il n'est pas celui qui préside à l'échange marchand, il y a bien un « intérêt » – *interesse* – au cœur de la gratuité. Celui de construire la relation avec l'autre, que le bien, mis au service du lien, symbolise. Dès lors, la gratuité « n'active-t-elle pas, par sa nature même, le rapport intersubjectif par excellence, la réciprocité » et, grâce à elle, « la reconnaissance réciproque qui nourrit, précisément, le respect de soi même » ?

Même si plusieurs contributions précédentes nous avaient conduit sur cette piste prometteuse, faire ainsi voisiner gratuité et réciprocité a de quoi surprendre. *Luigino Bruni*, autre figure importante de cette même version italienne de la science économique hétérodoxe, le courant de la science économique relationnelle qui théorise une *economia civile*, offre une synthèse précieuse, dans le langage de la théorie des jeux, de la réflexion menée jusqu'ici. Sous les auspices d'*Éros*, *Philia* et *Agapè*, il propose de confronter trois formes de réciprocité : la « réciprocité sans bienveillance », strictement conditionnelle et instrumentale, qui, telle celle des contrats, émerge avant tout de la confrontation des intérêts ; la « réciprocité-amitié », où la relation, élective, a une valeur non plus extrinsèque mais intrinsèque et vise l'équivalence ; enfin « la réciprocité inconditionnelle ».

Si cette typologie¹⁹ est en soi particulièrement éclairante, autorisons-nous un bref développement sur la troisième forme de réciprocité, dans la mesure où elle interroge directement la part du gratuit dans l'action et les relations humaines. Du point de vue de la théorie économique, cette « réciprocité inconditionnelle » de l'*agapè* n'est rien d'autre qu'un oxymore monstrueux, et suscite, sinon un « effroi voluptueux » (Flaubert), du moins une condamnation immédiate : pas de place pour un tel « soleil noir » (Nerval) au Royaume du donnant-donnant ! On ne saurait tout à la fois renoncer à la conditionnalité et prétendre instaurer une forme de réciprocité. Est-ce si sûr ? Tel n'était pas, comme nous l'ont déjà rappelés Olivier Bobineau et, autrement, André Sauge, le sens de l'enseignement de Jésus de Nazareth et de la règle des premières communautés chrétiennes : « Vous avez reçu gratuitement, vous donnerez par conséquent gratuitement à votre tour ». De ce point de vue, la gratuité, constitutive de l'*agapè*, ne saurait se réduire à la *pure* inconditionnalité. Au contraire, elle « constitue une dimension présente dans toutes les formes de relation humaine : il y a des contrats, des amitiés, des dons "agapiques", comme il y a des contrats, des amitiés et des dons "non agapiques" ».

Vue de l'*agapè*, la gratuité désigne donc une forme d'action, pleinement rationnelle mais non conséquentialiste, au sens où sa récompense (et sa motivation) n'est pas extrinsèque mais intrinsèque²⁰. Et c'est à ce titre qu'elle est « inconditionnelle ». Pour autant, précise bien Bruni, « on quitte le champ de la gratuité si cette gratuité reste totalement imperméable aux autres ». En effet, si l'action d'un individu motivé par l'*agapè* – et les relations qu'elle engendre –, n'est pas conditionnée par la réponse des autres, son résultat (son « utilité ») dépend – en partie au moins – de la suite donnée par ceux avec qui il interagit. C'est en ce sens que la gratuité fait lien, trace un cercle, éventuellement vertueux. Voire gracieux. Reprenons son exemple, qui fait écho à l'économie politique des biens communs suggérée ici par P. Dardot et C. Laval, de l'« éco-citoyen ». En s'abstenant de polluer, celui-ci, explique Bruni, « suit

19. On serait tenté de traduire : l'amour qui prend, l'amour mutuel, l'amour qui donne.

20. Sous le registre non seulement de la foi, mais aussi et tout autant de la vertu, de la vocation, par exemple celle de l'artiste, ou de l'attachement à une cause.

concrètement une stratégie de réciprocité inconditionnelle parce qu'il trouve une récompense dans le comportement lui-même et pas seulement dans les résultats matériels de la coopération [...] Dans le même temps, quand il suit cette logique, cet agent est conscient que son action est pleinement efficace seulement si les autres se comportent, eux aussi, de la même façon, bref s'ils apportent la réciproque. Ne retrouve pas ici le pari du don ? Donner pour que l'autre donne à son tour. Inconditionnalité certes, mais inconditionnalité conditionnelle » [Caillé, 2000].

@ >>> Dans un court texte, *Francesca di Marzio* rompt quelques lances avec L. Bruni. Si elle lui reproche un certain oecuménisme dans sa volonté de réconcilier serpents et colombes, calculateurs et bienveillants, elle lui suggère surtout de faire place à *Hybris* dans sa trinité *Éros, Philia et Agapè*. Car le risque est grand de ne pas suffisamment mesurer combien la démesure guette et menace ces formes d'amour. Et laisser le champ libre à *Hybris*, n'est-ce pas renoncer, sans retour, aux « fêtes de la réciprocité » ?

Mais au-delà de la culture chrétienne de l'*agapè*, cette invitation à la réciprocité n'est-elle pas au cœur de l'analyse anthropologique du don ? Et, comme le rappelle *Jacques T. Godbout*, n'est-ce pas la raison pour laquelle Mary Douglas avait donné justement comme titre à son introduction à la traduction anglaise de l'*Essai* de Mauss : « Il n'y a pas de don gratuit » [Douglas, 1999] ? Une autre énigme, à peine évoquée jusqu'ici, reste à résoudre, celle que Godelier nomme « l'énigme du tiers ». Autre façon, montre l'auteur, d'étudier, à la suite de Vincent Descombe, Dominique Temple et Mireille Chabal, les rapports entre don, justice et gratuité.

C'est cette même question du tiers qu'aborde *Carole Gayet* en même temps que celle de la (bonne) mesure du don. On aurait tort, suggère-t-elle, de considérer que les philosophes seraient seuls « à s'inquiéter de la possible antinomie entre ce qui serait un don "pur" ou "vrai" et les conditions concrètes de son éventuel accomplissement, terrestre et mondain ». Cette inquiétude est la nôtre, simple quidam face aux sans-abri. Entre les Charybde des « pentes vertigineuses du don plénier », du trop donner, et les Scylla

des « lacunes du don tronqué », réduit à la simple aumône, nous hésitons à (leur) répondre, faute de savoir comment (en) répondre. Jusqu'à passer notre chemin, frustrés, en quelque sorte, de n'avoir pu frayer la voie à ce que Jacques T. Godbout nomme l'« appât du don²¹ ». D'où toute l'importance des formes d'innovation dans l'assistance aux sans-abri promues, en France, par le Samu Social. Ces médiations institutionnelles viennent ainsi « régler » et « cadrer » le don, en offrant au souci du monde et des autres, des ressources, des possibilités de manifestations, des débouchés tangibles. Sauf à faire l'expérience – revers de la médaille – d'un don à nouveau tronqué, par les bornes même de l'institution.

*Vous vendiez ? Eh bien, donnez maintenant !
(et réciproquement)*

Ce numéro, dans sa partie dossier, s'achève par une discussion, ouverte, sur deux défis d'envergure dont le cœur n'est autre que celui de la place même de la gratuité dans nos sociétés contemporaines. Ils sont apparemment sans airs de famille frappants : d'un côté, les enjeux (bio)éthiques – mais aussi, on le verra, économiques, anthropologiques, politiques – de la transplantation d'organes et de la « marchandisation » du vivant ; de l'autre, les promesses et les illusions de l'« @-gratuité », de la culture, de l'économie du « libre » promue sur Internet. Pour autant, ce qui les rapproche, c'est d'être en quelque sorte, et paradoxalement, traversés par un

21. Que C. Gayet nomme, quant à elle, « l'inclination au bien ». Ce qui suppose, quels que soient les termes retenus, un renversement de perspective qu'il faut ici souligner. En effet, la question n'est plus : pourquoi donne-t-on (alors que nous sommes tous des *homo economicus*) ? Ou, pourquoi nous engageons-nous à « faire le bien » (alors que tout nous incline à céder à la tentation du mal) ? Mais : pourquoi, dans tels contextes sociaux, ne donnons-nous pas, ne nous engageons-nous pas, ou si peu, ou si mal ? Le réalisme n'est pas toujours là où on le croit. Et il est des grâces tout ordinaires – lorsque notre capacité à être affecté par autrui se prolonge sans heurt dans un mouvement vers lui, par un geste, un mot qu'il reçoit tout aussi généreusement – qui ne proviennent pas nécessairement du Royaume des Cieux. Sur le rythme propre à la grâce (indissociablement morale et esthétique), sa fluidité, sa légèreté, son charme et le plaisir intrinsèque qu'elle nous procure, voir Bergson [1970 : 15-16]. Et, à l'inverse, S. Weil [1962, 1991], pour qui la grâce est avant tout ce qui « descend s'ensevelir dans les ténèbres de nos âmes mauvaises », pour faire « contrepois à la pesanteur morale, à la tendance au mal ». Pour une approche sociologique et pragmatiste de ces grâces profanes, voir Lemieux [2009].

mouvement contraire : de la gratuité au marché pour l'un, du marché à la gratuité pour l'autre.

@ IV) *Corps à vendre ? Corps à donner ?*²²

@ >>> C'est le premier de ces deux mouvements que questionnent ici, sans irénisme, *Philippe Steiner* et *Valérie Gateau*²³. « Comment expliquer que le marché a été banni du commerce social autour de la transplantation et qu'il soit si près d'y entrer en ce début de XXI^e siècle ? », se demande le premier. Comment, pour le formuler dans les termes de Karl Polanyi, le corps, du moins, ses organes, sont-ils devenus, ou en passe de devenir, des « marchandises fictives » ? N'est-ce pas avant tout parce que la famille, avec ses formes de solidarité spécifiques, est aujourd'hui devenue un obstacle à la transplantation de masse, un facteur de pénurie de greffons ? En effet, suggère l'auteur, cette « communauté émotionnelle, plongée dans la détresse occasionnée, d'un côté par la disparition soudaine d'un proche en état de mort encéphalique et, de l'autre, par la mort imminente d'un proche malade », ne manifeste guère ce que l'on serait en droit d'attendre d'un *Homo œconomicus* patenté : un « comportement intéressé d'acteurs supposés rationnels qui enchérissent les uns sur les autres en disposant de l'information disponible et suffisante au travers des prix ». Or, « une fois la famille chassée, il ne reste plus que le marché », ce « marché de l'humain ». Voir, entre les pays riches du Nord et les pays pauvres du Sud, cette « traite de la transplantation » qu'esquissent les « biomarchés globaux » en voie de constitution. À l'évidence, une telle « redéfinition des frontières marchandes », radicalisant le franchissement de deux autres frontières, celle de la mort et celle de la peau, serait lourde de conséquences. Ce désencastrement radical de l'ordre marchand²⁴ inaugurerait une

22. Ce numéro menaçant de couler sous l'abondance des thèmes et des contributions, nous avons dû nous résoudre *in extremis* à placer toute cette partie, pourtant si riche, dans la seule version numérique [NDLR].

23. Pour prolonger la réflexion respective de ces auteurs, voir Gateau [2009] et Steiner [2010], dont nous reprenons ici la conclusion.

24. Intégral, car, selon l'auteur, « éradiquer purement et simplement le marché serait une utopie illusoire tant le commerce marchand est ancré dans le commerce

nouvelle phase du biopolitique (Foucault) où « de l'humain par partie serait produit et distribué selon un mode de gouvernement dans lequel les individus poursuivent la satisfaction de leurs intérêts marchands et ne sont pas ou plus sollicités en faisant appel à leur solidarité avec les malades ».

Ne fermons donc pas les yeux. Sous forme de trafic, de semi-légalité ou de légalité, le « commerce » des organes est une réalité. Comme le rappelle V. Gateau, si les Philippines, l'Inde et l'Égypte le tolèrent largement, l'Iran a légalisé depuis plusieurs années le commerce des reins. Mais cela signifie-t-il que les Iraniens, les Indiens, les Philippines ou les Égyptiens seraient moins moraux que nous²⁵ ? Ce serait oublier que si l'Europe et les États-Unis condamnent tout paiement, la vente d'organe s'y développe, parfois sur leur propre territoire, notamment en Espagne, ou, plus largement, à vol d'avion, en partant faire son marché à l'étranger. Évitions donc tout angélisme. Non seulement l'Occident n'a pas le monopole de la moralité, mais plus encore, peut-on affirmer, sans discussion, que tout ce qui est gratuit serait nécessairement « moral » ? Et donc tout ce qui est payant « immoral » ?

De ce point de vue le « modèle éthique français », comme nous y invite V. Gateau, mérite d'être questionné. Consentement, gratuité, anonymat²⁶. Il est apparemment impeccable. Un vrai don gracieux. Est-ce si sûr ? Le consentement, pour le don *post mortem*, n'est-il pas seulement présumé ? Étrange don que celui qui ne manifeste pas, d'abord, la volonté du donateur. Au point où il n'est pas totalement illégitime d'y voir une « nationalisation des corps » déguisée, une logique biopolitique de « prédation ». « Prendre » l'organe d'un mort, qui n'en souffrira aucun mal, pour maximiser le bien des vivants, voilà une étrange greffe,

social contemporain ». La perspective d'ensemble qu'il défend est bien davantage celle d'une hybridation entre les logiques du don, du marché et de l'État.

25. Rappelons néanmoins que la Chine s'est récemment faite exportatrice des greffons prélevés sur les condamnés à mort exécutés.

26. Le principe de l'anonymat ouvre un vaste champ de questions. Voir notamment, appliqué au don de sperme et d'ovocytes dans les situations de procréation assistée, l'important texte d'Irène Théry [2009], plaidoyer maussien pour la levée de l'anonymat. Un autre débat voisin aurait mérité d'être ici mené, celui autour des « mères porteuses », pudiquement renommé « Gestation pour Autrui » (GPA). Voir Agacinski [2009, chap. « La part du don »].

au nom du don, de la gratuité et du calcul utilitaire... Quant au « don » entre vifs, même explicitement consenti, personnalisé et non plus « anonyme », n'est-il pas lui aussi profondément tronqué ? Par quelle reconnaissance se boucle ici le cercle du don ? Problèmes de santé, arrêt de travail prolongé voire perte d'emploi, ceux qui donnent semblent souvent « payer au sens propre leur geste » ; la gratuité, souligne V. Gateau, « allant jusqu'à interdire de procurer aux donateurs une médaille, une carte ou un quelconque document "reconnaisant leur générosité" ». D'où la tentation de rompre avec l'hypocrisie de la gratuité, pour aller soit vers la pure et simple marchandisation, soit, voie médiane défendue par l'auteur, vers « le passage de la gratuité à la "neutralité financière" », par l'indemnisation²⁷ des conséquences éventuelles du prélèvement. Bref l'octroi, « en reconnaissance du don », d'un statut protecteur pour les donateurs, qui permettrait, sous la forme d'une gratuité mesurée et politiquement instituée, d'éviter d'ouvrir la boîte de Pandore du marché des organes²⁸.

La discussion se prolonge par deux contributions. *Anne-Marie Fixot*, à partir d'une critique des discours utilitaristes modernes sur les greffes d'organes, interroge, dans le sillage de Mauss et des travaux de Jacques T. Godbout [2008], les ambiguïtés et ambivalence du don d'organes au regard des résistances qu'il suscite notamment auprès des familles sollicitées. Celles-ci ne sont-elles pas à interpréter comme « l'expression des ratés et des apories sociétales de l'utilitarisme lui-même », incapable de faire droit à la délicate part de gratuité logée au cœur du don ? *Carina Basualdo* montre elle aussi, dans une perspective psychanalytique cette fois, que l'idéologie, économiciste et utilitaire, qui encadre la pratique des transplantations, est à l'origine des phénomènes qui l'entravent. Refoulant la dimension symbolique des faits humains, elle est vouée à objectiver

27. L'auteur soulignant néanmoins combien la frontière est mince entre « indemnisation » et « rémunération ».

28. Dans le même esprit, Philippe Steiner suggère, pour le don *post mortem*, de reconnaître le rôle que les membres de la famille jouent « en donnant à un défunt proche le statut de « donneur d'organe », et pourquoi pas, en reconnaissant symboliquement et publiquement tout ce que la société leur doit ».

l'organe – anonymisé, réduit au statut de pompe, de filtre, voire à sa valeur utilitaire ou marchande etc. Comment alors restaurer ce travail de symbolisation dénié, bref faire sa place au sujet ?

V. Promesses et illusions de l'@-gratuité

« Vous vendiez ? Eh bien, donnez maintenant ! » C'est en effet le mouvement inverse qui semble s'esquisser dans le monde, pas si virtuel, d'Internet. À tel point que cet ancien ministre de la Culture et de la communication, victime de la malédiction Hadopi, Renaud Donnedieu de Vabres, déclarait ; « J'ai en face de moi un ennemi redoutable, le rêve de la gratuité » [cité in Sagot, 2006 : 7].

Ce rêve, que nous avons précédemment évoqué, *Serge Proulx* et *Anne Goldenberg* en suggèrent tout d'abord une brève généalogie, des pères fondateurs d'Internet jusqu'à, notamment, la célèbre *Déclaration d'indépendance du cyberspace* rédigée en 1996 par une grande figure de la contre-culture psychédélique de la fin des années 1960, devenu *cognitive dissident*, John Perry Barlow²⁹, et aux succès électoraux du « Parti Pirate », militant pour la libre circulation de la culture sur Internet, devenu le troisième parti politique suédois depuis 2009. Sans cacher les ambivalences de cette culture – mais aussi de cette politique et de cette économie – de la gratuité défendue par les apôtres du « libre », les auteurs en situent clairement l'enjeu. Comment, sans se payer de mots et sans se satisfaire de la « gratuité marchande » des nouvelles industries de la communication, maintenir vivant le projet originel d'émancipation ? Comment, à travers notamment l'invention de formes nouvelles, coopératives et contributives, de production et de partage des connaissances et d'une culture plurielle, contribuer à instituer un espace public accessible à tous et défini comme bien commun ?

29. « Le cyberspace, peut-on y lire, est constitué par des échanges, des relations, et par la pensée elle-même, déployée comme une vague qui s'élève dans le flux de nos communications [...] La seule loi qui nous constitue est celle de la Règle d'Or [...] Vos industries de l'information voudraient, toujours plus obsolètes, se perpétuer en proposant des lois qui prétendent définir des droits de propriété sur la parole elle-même dans le monde entier. Ces lois voudraient faire des idées un produit industriel quelconque, sans plus de noblesse qu'un morceau de fonte. Dans notre monde, tout ce que l'esprit humain est capable de créer peut être reproduit et diffusé à l'infini sans que cela ne coûte rien ».

@ >>> *Wikipedia*, ici étudié par *Benjamin Grassineau*, est souvent présenté comme le bon élève de cette culture de la gratuité, l'utopie enfin réalisée d'un monde de coopération non marchand et non hiérarchique. Théorisé grâce à une fine typologie des modes pluriels de gratuité (« naturelle », « contrainte », « marchande », « en réseau »), puis passé à la loupe d'une enquête empirique, ce projet invite, selon l'auteur, en raison de son succès même, à renverser notre représentation de l'engagement au travail, voire de l'économie : pour un certain nombre de pratiques où priment les motivations intrinsèques, l'énigme n'est-elle pas davantage celle de la rémunération que celle du don ou de la gratuité ? Les réseaux de coopération nous lancent alors cette question : comment expliquer que le travail, tout travail, soit – ou doive être – rémunéré et accompli dans un cadre hiérarchique et contraignant ?

S'ouvre peut-être là, en effet, comme le suggère *Jacques T. Godbout*, une « nouvelle frontière pour le don ». Une extension de son domaine de lutte contre l'utilité. « Pour la première fois, la circulation par le don se positionne sur le même terrain que le marché et prétend lui être supérieur [...] dans des secteurs où ce qui circule, ce sont des connaissances, des liens, de l'art, le recours au marché apparaît pour ainsi dire “forcé” ». Comme frappé d'illégitimité et, pire, d'inefficacité. Au point où, comme lorsque le gouvernement canadien interdisait le *potlatch*, on en vient brusquement à avoir peur du don ! D'où la croisade contre les logiciels libres, notamment par le philanthrope Bill Gates ! *Copyright vs. copyleft*.

Demain on rase gratis ? Cette consécration du gratuit suscite néanmoins quelques perplexités bien légitimes. Signifie-t-elle que les entreprises n'auraient aujourd'hui d'autres alternatives que d'offrir gratuitement leurs produits ou de lutter, avec l'aide de l'État, contre leurs généreux concurrents ? *There ain't no such thing as a free lunch*, dit l'adage populaire. Pourtant, comme le rappelle l'un des apôtres du libre, C. Anderson [2009], la pratique du *free lunch* a bel et bien existé, notamment dans les *saloons* de la Nouvelle-Orléans au XIX^e siècle. Pour autant, ces repas gracieux n'avaient rien des agapes des premières communautés chrétiennes ou des noces de Cana. Il s'agissait seulement d'attirer le chaland et

de multiplier... les boissons consommées et dûment payées. Par la publicité, la presse « gratuite » ou les télévisions privées fonctionnent-elles autrement ? N'est-ce pas la même chose sur de nombreux sites gratuits d'Internet ? S. Proulx et A. Goldenberg le soulignent eux aussi : le consommateur finit toujours par payer.

Mais il faut aller plus loin, comme y invitent *Marie Lechner* et *Matteo Pasquinelli*. Car il n'y a pas seulement des effets de don – et de manche – sur Internet, mais aussi des « effets de serfs ». Tous deux décrivent ici le nouveau système féodal qui se dessine sur la Toile, où l'internaute lui-même est exploité, accomplissant, parfois même à son insu, un travail gratuit pour une poignée de barons, tel Google. Manifestement, il est loin le rêve, politique, des années 1990 d'une société mutuelle du don, indissociable d'une autonomie du réseau et de la nouvelle économie immatérielle. Au contraire, l'économie matérielle vient parasiter l'économie immatérielle. D'où la suggestion provocatrice de Pasquinelli : « L'économie du parasite immatériel » n'est pas fondée sur l'exploitation directe mais sur l'exploitation d'espaces cultivés par les *prosumers* (*i. e* consommateurs-producteurs) et partisans de la *free culture*, au bénéfice de quelques monopoles. Bref, elle est avant tout une économie de rentiers.

Si tel est le cas, c'est tout le dossier du capitalisme cognitif qui mérite d'être revisité à nouveaux frais. C'est ce que propose *Françoise Gollain*, en revenant sur la contribution d'André Gorz à ce débat. En un mot, pour les théoriciens du capitalisme cognitif, de Toni Negri à Yann Moulier-Boutang, le phénomène clé du « nouveau capitalisme » n'est plus tant celui de l'accumulation du capital fixe que celui de l'exploitation de la force inventive du travail vivant, bref de la valorisation par les entreprises d'un « capital humain » (facultés cognitives, mais aussi expressives et affectives) qu'elles n'ont jamais accumulé. Comment ? Par la captation de cette richesse que produit « l'intelligence collective », par la privatisation du savoir (et du vivant) au moyen notamment de nouveaux droits de propriété (brevetage, *branding* etc.). D'où ce retour de formes de rente et, par cette logique de « prédation d'externalités positives », le développement d'une « exploitation au deuxième degré » (Moulier-Boutang). Pour autant, dialectique oblige, si c'est en fait le *general intellect* qui fait le capital³⁰, bref si, tout bien compté, la

30. Voir le valet, le maître, l'ouvrier, le patron.

gratuité – notamment celle déployée sur Internet par les nouveaux travailleurs du « netariat » et du « cognitariat » – est la condition de la production de la valeur, alors le communisme serait, au sein même du monde capitaliste, voire grâce à lui, à portée de main.

Comme le montre l’auteure, André Gorz, tout en partageant bien des analyses de ces théoriciens du capitalisme cognitif, y résiste. En effet, et nous revenons ainsi aux remarques par lesquelles nous avons initié ce trop long avant-propos, « traiter la “connaissance”, fruit de la diversité des activités humaines les plus communes, comme un capital et un moyen de production », n’est-ce pas étendre sans limites le paradigme de la production et de l’accumulation et les concevoir l’une et l’autre comme des fins en soi ? Peut-on alors encore – et comment ? – penser la connaissance comme un « bien commun universel » ? Plus largement encore, n’est-ce pas réduire d’autant la part du gratuit en enrôlant ainsi toute activité dans la sphère de l’économie et du travail ? Et ainsi, pour faire écho au texte de Jean-Michel Harribey sur les mésaventures du nouveau « PIB démesuré », passer par pertes et profits ce qui constitue, selon l’auteure, l’apport spécifique de Gorz : son insistance sur la « *différence irréductible* entre valeur (économique, marchande) et richesse (intrinsèque) » ?

Libre revue

Pour finir, on pourra lire quatre articles en libre revue, qui auraient parfaitement pu s’inscrire dans la partie dossier. *Jean-Claude Michéa*, dans un entretien accordé à Élisabeth Lévy pour le *Magazine littéraire*, restitué ici dans sa version intégrale, rappelle toute la singularité et la radicalité du « socialisme décent » défendu par George Orwell. À l’évidence, ce socialisme n’est guère éloigné tant de celui d’André Gorz que de la perspective tracée dans ce numéro. Orwell ne considérerait-il pas, en effet, à l’instar des premiers socialistes, qu’« une société dans laquelle les individus n’auraient plus rien d’autre en commun que leur aptitude rationnelle à conclure des marchés intéressés ne pouvait pas constituer une communauté digne de nom » ? Et qu’à l’inverse, le « roc » d’une société proprement humaine n’est autre que cette « solidarité intuitive » au cœur des valeurs populaires, cette *common decency* synonyme de loyauté, d’absence de calcul et de générosité ?

Pascal Lardellier prolonge la critique orwellienne du libéralisme de J.-C. Michéa en démontant le nouveau bric-à-brac du « libéralisme relationnel » contemporain, ses mantras – « communiquer plus et mieux », « être impactant et assertif », « augmenter son quotient relationnel » – et la science autoproclamée de ses « nouveaux gourous » et autres « bonimenteurs du non-verbal ». En rationalisant et procédurisant ce qui peut l'être, il montre combien le nouveau management des entreprises en vient à imposer des rapports interpersonnels vidés de toute émotion, « débarrassés de l'écrin des rites, des civilités qui esthétisent et symbolisent notre rapport à autrui ». Voire, à force de vouloir tout contrôler, optimiser les relations pour rendre l'autre transparent et lisible, n'est-ce pas toute spontanéité – toute gratuité dirions-nous – qui se voit ainsi congédiées ?

@ >>> Ou toute idée de partage. *Étienne Autant* en suggère ici une analyse minutieuse et une topographie précieuse. Faisant l'hypothèse que la réciprocité qui gouverne la circulation de la vie entre nous ne repose pas seulement sur l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, il souligne toute la nécessité du partage réciproque : recevoir des autres à la mesure de nos besoins, leur apporter dans la mesure de nos capacités. Dès lors, la société ne serait pas seulement un « espace de dons mutuels », mais, plus largement, l'espace des partages multiples qui en constituent le fondement. Sauf à mettre davantage l'accent, comme le propose *Éric Pilote*, sur ce moment parfois négligé du cycle du don, celui du recevoir. Dans le cadre d'une étude menée au Québec auprès des membres du mouvement associatif des Alcooliques anonymes (A.A.), il montre combien les difficultés et les hésitations à recevoir une aide permettent de saisir quelques-uns des enjeux éthiques et psychosociaux de la réception.

Bibliographie

- AGACINSKI S., 2009, *Corps en miettes*, Paris, Flammarion.
 ALTER N., 2008, *Donner et prendre. La coopération en entreprise*, Paris, La Découverte/MAUSS.
 ANDERSON C., 2009, *Free ! Entrez dans l'économie du gratuit*, Paris, Village mondial.

- AZAM G., 2007, « La connaissance, une marchandise fictive », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 29, « Avec Karl Polanyi. Contre la société du tout-marchand », La Découverte/MAUSS, premier semestre.
- 2009, « Hannah Arendt et Karl Polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 34, « Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ? », La Découverte/MAUSS, second semestre.
- BATIFOULIER P., VENTELOU B., 2008, « L'érosion de la "part gratuite" en médecine libérale », in CHANIAL Ph. (dir.), *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- BEAUVALLLET M., 2009, *Les stratégies absurdes. Comment faire pire en croyant faire mieux*, Paris, Seuil.
- BENNETT D., 2009, « Vous vendiez ? Eh bien, donnez maintenant ! », *Courrier international*, 2009, n° 984, 10-16 septembre.
- BERGSON H., [1888] 1970, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF.
- CAILLÉ A., 2000, *Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer.
- 2005a, *Dé-penser l'économique*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- 2005b, « Démocratie, totalitarisme et parcellitarisme », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 25, « Malaise dans la démocratie », La Découverte/MAUSS, premier semestre.
- CAILLÉ A., DZIMIRA S., 2009, « De Marx à Mauss, sans passer par de Maistre ni Maurras », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 34, « Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ? », La Découverte/MAUSS, second semestre.
- CHANIAL Ph. (dir.), 2008, *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- 2009, *La délicate essence du socialisme*, Latresne, Le Bord de l'Eau.
- DUBET F., 2002, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.
- 2009, *Le travail des sociétés*, Paris, Seuil.
- FAVEREAU O. et al., 2009, « Des raisons de l'efficacité supérieure d'un ordre institutionnel sur un ordre marchand », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 33, « L'université en crise : mort ou résurrection ? », La Découverte/MAUSS, premier semestre.
- FOESSEL M., 2010, « La critique désarmée », *Esprit*, mars-avril.
- GADREY J., JANY-CATRICE F., 2005, *Les nouveaux indicateurs de richesse*, Paris, La Découverte, « Repères ».
- GATEAU V., 2009, *Pour une philosophie du don d'organes*, Paris, Vrin.
- INSEL A., 2009, « Publish or Perish ! La soumission formelle de la connaissance au capital », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 33 « L'université en crise : mort ou résurrection ? », La Découverte/MAUSS, premier semestre.
- GODBOUT J. T., 2008, « De la dette à l'identité : le don d'organes et de sang », in CHANIAL Ph. (dir.), *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- JORION P., 2005, « La crise du capitalisme américain », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 26, « Alter-démocratie, alter-économie », La Découverte/MAUSS.
- LAVILLE J.-L., 2010, *Politique de l'association*, Paris, Seuil.

- LEMIEUX C., 2009, *Le devoir et la grâce*, Paris, Économica.
- MAUSS M., 1989, *Essai sur le don*, Paris, PUF.
- MÉDA D., 2000, *Qu'est-ce que la richesse ?*, Paris, Flammarion.
- MOLINIÉ P., LAUGIER S., PAPERMAN P., 2009, *Qu'est-ce que le care ?*, Paris, Payot.
- PERROUX F., 1962, *Le capitalisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».
- PITT-RIVERS J., 2008, « Postscript : The Place of Grace in Anthropology », in PERISTYANI J. G., PITT-RIVERS J. (dir.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RÉMY J., 2008, « Jeunes issus de l'immigration et domination postcoloniale : la dette en trop », in CHANIAL Ph. (dir.), *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 2008, « L'amour des autres. Care, compassion et humanitarisme », n° 32, La Découverte/MAUSS, second semestre.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 2009a, « L'université en crise : mort ou résurrection ? », n° 33, La Découverte/MAUSS, premier semestre.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 2009b, « Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ? », n° 34, La Découverte/MAUSS, second semestre.
- SAGOT-DUVAUROUX J.-L., 1995, *Pour la gratuité*, Paris, Desclée de Brouwer.
- 2006, *De la gratuité*, Paris, éditions de l'Éclat.
- 2009, *De l'émancipation*, Paris, La Dispute.
- SIMMEL G., 1987, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF.
- STEINER Ph., 2010, *La transplantation d'organes. Un commerce nouveau entre les êtres humains*, Paris, Gallimard.
- SUPIOT A., *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil.
- TAROT C., 1993, « Repères pour une histoire de la naissance de la grâce », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire », Paris, La Découverte.
- 2008, « Don et grâce, une famille à recomposer », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 34, « L'amour des autres. Care, compassion et humanitarisme », Paris, La Découverte.
- THÉRY I., 2009, « L'anonymat des dons d'engendrement est-il éthique ? », *Esprit*, Seuil, mai.
- TRONTO J., 2009, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte.
- VIDAL D., 1993, « Les gestes du don. L'allégorie des trois Grâces », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire », Paris, La Découverte.
- VIVERET P., 2003, *Reconsidérer la richesse*, Paris, Éd. de l'Aube.
- WEBER M., 2003, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- WEIL S., 1962, *Pensée sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard.
- [1947] 1991, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Agora-Pocket.

Résumés et *abstracts*

- *Damien de Callatay* : « *Gratuité et grâce* »

La grâce au sens profane est toujours gratuite : son bénéficiaire l'éprouve sans contrainte. Par contre, le don n'est jamais totalement gratuit : son destinataire est toujours affecté – et contraint – par la volonté du donneur manifestée dans l'acte de donner. Parce qu'elle est totalement gratuite, seule la grâce procure la plénitude essentielle au bonheur.

Grace in a non-religious sense is always free : the recipient of grace experiences it without constraint. A gift on the other hand is never totally free : the recipient of a gift is always affected - and constrained- by the donor's intention expressed in the act of giving. Because it is entirely free, grace alone provides the plenitude essential to happiness.

- *Jean-Marie Harribey*, « *Rapport Stiglitz : une extension démesurée du PIB* »

Le rapport de la Commission Stiglitz sur la mesure du progrès économique et social rappelle que le PIB ne donne qu'une vision partielle de la richesse. D'une part, il propose d'y intégrer des éléments non pris en compte comme le temps libre. D'autre part, il étudie plusieurs indicateurs complémentaires pour prendre en compte le bien-être et la soutenabilité du développement, et il fixe son choix sur l'épargne nette ajustée. Mais ce rapport souffre de plusieurs limites. Il vise à monétariser la plupart des activités humaines, de façon à rendre toutes les ressources substituables entre elles, une fois réduites à du capital. Ainsi la conception de la soutenabilité qui prévaut est la version faible.

The Report of the Stiglitz's Commission about the measure of economic and social progress explains that the GDP shows a partial vision of the wealth. Firstly, the Report proposes to include in GDP some elements which are

not accounted, as free time. He chooses Net Adjusted Savings. Afterwards, he studies complementary indicators to account well-being and sustainable development. But this Report has many limits. He wants to monetize all human activities, so as to substitute the resources themselves, assimilated to capital. This conception of sustainability is the weak conception.

- *François Vatin, Alain Caillé, Olivier Favereau : « Réflexions croisées sur la mesure et l'incertitude »*

Le problème principal de nos sociétés est qu'elles veulent tout objectiver et mesurer : la qualité du savoir, de l'offre des soins, de l'action administrative etc. Or, non seulement il n'y a pas de bonne mesure objective, mais le fait même de substituer la mesure au jugement de professionnels sur ce qu'ils font risque de les empêcher de le faire bien. Mais peut-on refuser la mesure ? Ne pas mesurer c'est encore mesurer. Alors, quelle solution ? Sans doute reconnaître que, mesure ou pas, nous ne savons jamais avec certitude, accepter l'incertitude radicale.

The main problem today is the tendency to objectify and measure all things, the quality of knowledge, of care, of government policy etc. But there does not exist One good measure, and, moreover, substituting quantitative measure to the judgement by professionals of the quality of their action is likely to ruin it. But can measure be refused ? Can we oppose measuring but through referring to some counter-measures ? What solution, then ? Probably, to admit that whether we measure or not, we will never perfectly know the reality for certain, and to accept radical uncertainty

- *Pierre Dardot et Christian Laval : « Du public au commun »*

Sortir du capitalisme néolibéral ne suppose-t-il de sortir du double jeu du marché et de l'État et ne pas se limiter à la seule défense des services publics nationaux et des biens publics mondiaux ? Cet article propose de dégager une alternative inspirée des théories contemporaines des *commons*. Tout en pointant certaines ambiguïtés des analyses économiques des biens communs, il pointe les enjeux d'une politique des communs dans une perspective institutionnaliste et constructiviste.

Is the defense of national public services or global public goods the only alternative to go out of neoliberal capitalism ? This papers aims to show that this not or no longer the case. It presents contemporary the theories of the commons and, underlying some of their ambiguities, proposes an institutionalist interpretation in order to plead for a politics of commons.

- *Jean-Louis Sagot-Duvaurox : La gratuité, chemin d'émancipation*

Pour traduire le mot « gratuit », les anglo-saxons emploient le mot *free*, libre d'accès. Et en effet, la gratuité entretient un rapport étroit avec la liberté, en réalisant dans certains champs de l'existence une vieille espérance de l'émancipation humaine : «De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins». La sécurité sociale à la française, sous réserve des reculs de ces dernières années, fait entrer ce rêve dans la réalité. Le mouvement du logiciel libre et les libres échanges d'informations sur l'internet rendent possible des réseaux universels de partage gratuit. Dans cet article, l'auteur explore la façon dont les inventions politiques de gratuité nous aident à penser et à mettre en oeuvre un chemin d'émancipation qui dépasse l'ordre marchand sans se perdre dans le totalitarisme.

In order to translate the word « gratuité » in English, one frequently uses the word “free”, *i.e.* free of access, underlying its links to freedom and emancipation. From French Social Security to *freeware*, *copyleft* and many other examples, the author shows that free giving gave and give birth to numerous political inventions and invites us today to build a path to emancipation alternative to the market order and the totalitarian nightmare.

- *Philippe Chanial : « Le New Public Management est-il bon pour la santé ? Bref plaidoyer pour l'ineffable dans la relation de soin »*

Se demandant si le nouveau management public est bon pour la santé, cet article vise à souligner toute l'importance de la part du gratuit et du don dans la relation de soin. Or lorsque ce domaine est toujours davantage dirigé par des considérations comptables et marchandes, cette part essentielle en vient à être invisibilisée et déniée. Plus encore, cette chasse à la gratuité ne vient-elle pas fragiliser l'hôpital comme institution et mettre en cause l'idée même que la santé constituerait un bien commun ?

Wondering if *New Public Management* is good for health, this paper aims to outline how health care involves implicit free gift exchanges. But when it becomes increasingly managed and driven by market considerations, this crucial relational dimension seems to become unseen and denied or worst erased, and hospital as an institution and health as a free and public good to be threatened.

- *Gildas Renou « Les laboratoires de l'antipathie. À propos des suicides à France Télécom »*

Prise de position d'un chercheur en science politique qui a enquêté plusieurs années dans le monde des salariés de France Télécom, ce texte propose de mettre en relation la fragilité psychique des travailleurs de cette entreprise avec une donnée fondamentale : l'antipathie est devenue une forme de compétence professionnelle valorisée dans l'entreprise. Désormais, plus on grimpe dans la hiérarchie, plus les salariés doivent démontrer la maîtrise de cette compétence : savoir fermer les yeux et les oreilles à la souffrance d'autrui, savoir cacher les existences humaines meurtries derrière des ritournelles souriantes et aseptisées : productivité, efficacité, compétitivité, excellence, modernisation, *leadership*... Face à l'hégémonie des paradigmes utilitaristes de la vie en société qui semblent les avoir rendus invisibles, impensables (et implicitement superflus), cette analyse appelle les sciences sociales à remettre plus fondamentalement, au cœur de leur travail, l'étude des formes d'être-ensemble et de sentir-ensemble qui soutiennent de façon déterminante les existences humaines.

Facing the intellectual weakness of the debate about the amazing number of recent suicides in the firm France Télécom Orange, this paper proposes a main hypothesis : the psychical vulnerability of the workers and engineers of this firm has to be related to a major characteristic of managerial practices that can also be observed in other workplaces. *Antipathy* has become a form of professional skill. The more you climb in the firm hierarchy, the more you have to be able to know how to close your eyes and your ears to your colleagues and subordinates' personal distress created by the new form of cruelty in workplace's human relations. This hypothesis meets some anthropological issues closely connected with the anti-utilitarianist MAUSS paradigm. Utilitarianist intellectual hegemony has contributed to turn "*coexistence forms*" into unnecessary "residues" that can or must be erased, in order to improve efficiency, without taking account of their anthropological centrality.

- *Atelier populaire de la FSU-Culture : « L'évaluation et la fabrique de l'homme nouveau, parcellisé. La destruction des solidarités n'est pas une fatalité. »*

Les syndicats FSU du ministère de la culture ont choisi de proposer aux agents des textes de fond concernant les problèmes qui affectent leurs conditions de travail. La destruction des solidarités est une réalité omniprésente au sein des établissements du ministère ; elle est le résultat de techniques de management qui s'exercent sans égards pour les équipes et les personnes. Les points de repères proposés ici concernent les aspects les plus marquants de ces techniques, qui induisent des exigences contradictoires, provoquant

un sentiment de découragement et d'isolement. À titre d'exemple, les injonctions de « formation » et d'« autonomie » sont passées en revue, ainsi que l'idéologie de l'évaluation, la cotation des emplois et la décomposition des structures, des territoires et du principe même d'autorité qui se trouvent pris dans une spirale parcellitaire. La FSU Culture entend mettre en lumière le danger que ces outils de la « révision générale des politiques publiques » font courir aux agents du ministère et aux usagers, mais également aux principes démocratiques qui, jusqu'ici, régissaient le service public.

• *Norbert Alter : « Travail et déni du don »*

Les entreprises ne souhaitent pas être redevables de ce que leur donnent les salariés : le trésor de la compétence collective et de l'engagement. Elles refusent alors logiquement de célébrer, de reconnaître ce don. Mais une lecture attentive des échanges montre qu'elles ne résistent pas toujours à l'attrait de ces biens. Elles sont alors amenées à « prendre » ce trésor, mais manifestent leur endettement et leur gratitude, comme si la chose donnée n'avait pas le statut de don.

Companies don't want to be indebted because of what their employees give to them: the beauty of collective skills and commitment. Though, they refuse to celebrate, to acknowledge that gift. But a careful analysis of exchanges shows that they don't always resist to the appeal of those goods. Then, they are led to "take" this beauty, but without showing neither their debt nor their gratitude, as if this good which has been given didn't seem like a gift.

• *Laetitia Pihel : « La relation salariale moderne. La dynamique du don/contre-don à l'épreuve et dans l'impasse »*

Cet article mobilise le paradigme du don/contre-don pour analyser la relation salariale moderne et ses points d'achoppement. Il propose de montrer comment le paradigme du don/contre-don se révèle utile au management pour comprendre les impasses actuelles de la relation salarié-entreprise, en même temps qu'il témoigne de la difficulté de maintenir une telle dynamique de relation dans le contexte social actuel.

This article uses the paradigm of gift/counter gift (don/contre-don) to analyze the modern relationship between worker and employer and its difficulties. It proposes to prove how the gift/counter gift theory is particularly illuminating for management to understand the present problems in employment relationship, at the same time that it demonstrates the difficulty to maintain such a dynamic in the actual social context.

- *Marcel Hénaff : « Salaire, justice et don. Le travail de l'enseignant et la part du gratuit »*

Le travail de l'enseignant est souvent caractérisé comme une vocation, laquelle serait définie par un supplément d'engagement compris comme la part du gratuit. Pourtant, des économistes ont tenté de montrer que toute forme de travail comportait un tel supplément ; George Akerlof y a même vu un échange de dons implicite entre employeur et employés. Est-ce là une vue cohérente ? Est-ce cela le surplus que Marx a en vue quand il parle de « travail vivant » ? Telle sera finalement la question à discuter à propos de l'activité de l'enseignant.

Teaching is often called a vocation, supposedly defined by an additional element of commitment that is viewed as generous giving. Some economists, however, have attempted to show that such an additional element is present in every form of labor. George Akerlof goes as far as to consider that working involves an implicit gift exchange between employer and employees. Is this a coherent view? Is it the surplus Marx had in mind when he talked of « living labor »? This is in the final analysis the question that requires consideration with respect to the teachers' activity.

- *Jocelyne Porcher et Tiphaine Schmitt : « Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie »*

La place des animaux domestiques dans le travail est un objet absent des recherches en sociologie. Le travail reste un propre de l'homme. Or, les résultats d'enquêtes auprès d'éleveurs témoignent que les animaux d'élevage ne sont pas les bêtes que l'on croit. À partir de l'hypothèse que les vaches sont des acteurs du travail de la traite, nous avons étudié les conduites des vaches d'un troupeau avec leur éleveur, entre elles et avec le robot de traite. Les résultats montrent que les vaches collaborent effectivement au travail de l'éleveur. Cela conduit à une autre question : pour un animal, collaborer au travail, est-ce travailler ?

The role of domestic animals in work has received no attention by sociologists. Work is still seen as a distinctive feature of humans. Yet, the results of surveys on livestock farmers show that animals are not the creatures they are thought to be. Based on the hypothesis that cows are actors in the milking process, we studied the relationship of a herd of cows with the farmer, between themselves, and with the milking machine. Our findings show that cows do collaborate in the farmer's work. These results raise another question: can animal collaboration in work be considered as work ?

- **Gérard Pommier : « Chasse à l'infini »**

Les anthropologues ont été chercher très loin des exemples de « don gratuit », alors qu'ils existent dans notre culture : par exemple avec la « grâce divine » accordée au pécheur sans contrepartie. Weber a montré que dans la perspective protestante, la grâce se prouve par les oeuvres réalisées sur terre. Il s'agit de la rédemption d'une culpabilité d'origine sexuelle : il y a une disparité infinie de principe entre la jouissance donnée par les femmes, et ce que les hommes cherchent à payer par les échanges marchands, paritaires, entraînant une chasse à l'infini de cette disparité, destinée à mettre un terme à la gratuité d'un don.

The anthropologists have tried to find very far some examples of “free gifts” meanwhile they do exist in our culture : for example with the “divine grace” granted to the sinner without counterpart. Weber showed that in the Protestant perspective, the grace is proving itself by the works realized on earth. It is about the redemption of a guilt of sexual origin: there is an endless disparity in principle between the jouissance given by the women, and what the men are trying to pay by the trade, equal exchanges, leading to a unendless hunting of this disparity, intending to put an end to the gratuitousness of Gift.

- **André Sauge : « Homère, Sophocle, Luc : l'étincelle de la grâce »**

Le mot latin *gratia*, bien que l'étymologie ne soit pas la même, a recueilli en lui toutes les valeurs véhiculées par le mot grec *kharis*. Étant donné, peut-être, un arrière-plan civique singulier notamment du monde athénien, à la notion grecque est essentielle l'idée d'une générosité qui laisse au bénéficiaire d'une grâce l'entière disposition de lui-même avec la libre jouissance de l'objet donné « gracieusement ». Ainsi, la grâce est un acte gratuit sans arbitraire. La notion de *kharis* est employée dans l'évangile de Luc avec ses valeurs spécifiquement grecques. Dans l'enseignement de Jésus de Nazareth, son usage n'a rien à voir avec le bon plaisir d'un Dieu tout-puissant répandant ses bienfaits sur sa créature invitée à s'abîmer en louanges de reconnaissance. Il dit quelque chose d'une composante essentielle du comportement humain.

If the word « grace » comes from the latin term *gratia*, one should not neglect its previous origin, the greek *kharis*. This paper aims to demonstrate that even in Luc grace was still understood according to the greek values embodied in this term, especially the idea of generosity. As a form of action in which the recipient of grace experiences it “freely”, without any constraint, it had at that time nothing to do with the hierarchical representation that appears later, identifying it with the divine grace given by a God to his creatures in order to demonstrate his superiority to human sinners.

- *Olivier Bobineau* : « *Qu'est-ce que l'agapè ? De l'exégèse à une synthèse anthropologique en passant par la théologie* »

Cet article a pour point de départ une simple question : qu'est-ce que l'agapè ? Question simple, mais y apporter des éléments de réponse nécessite un parcours qui commence par l'exégèse, passe par la théologie pour s'achever par l'anthropologie du don. La tétralogie d'Alain Caillé d'origine maussienne (intérêt pour autrui, intérêt pour soi, liberté, obligation) nous permet de placer l'agapè du côté de l'intérêt pour autrui, la grâce du côté de la liberté, le tout constituant ce que nous appelons l'anthropologie de la dilection.

We begin with a simple enough question: What exactly is agape? The answer is anything but simple. To understand its complexity, we must journey from exegesis, through theology, until finally arriving at the anthropology of the gift. Alain Caillé's quintessentially Maussian tetralogy (concern for others, self-interest, freedom, obligation) allows us to situate agape alongside the concern for others and grace alongside freedom - all of which we will call the anthropology of "dilection".

- *Dominique Bourgeon* : « *Le cadeau, du don à l'épiphanie* »

Par une approche étymologique et socio-historique, cet article vise à montrer dans quelle mesure que le terme de cadeau renvoie aux notions de naissance et d'épiphanie et à pointer ses liens avec la sexualité. Son évolution sémantique contient toutes les dimensions incarnées par les *Charites* (les Grâces pour les Romains). Ces divinités lient étroitement les notions de don et de sexualité à l'instar du cadeau, objet de séduction. Mais au-delà, l'enveloppe du cadeau, le papier de soie, résonne avec les rites nuptiaux de la Grèce antique. Le marié offrait les « dons du voile soulevé » afin de découvrir le visage de sa compagne, prémisse des dons et de l'abandon des ébats amoureux.

From an etymological and socio-historical approach it clearly appears that the word "gift" is undoubtedly linked to birth and epiphany. Beyond, it has an implicitly relation with sexuality. Actually, its semantic evolution respects all the dimensions embodied by the "Charites" (the "Grâce" for the Roman people). These divinities closely link gift and the sexuality, especially the gift as a seduction object. Moreover, the cover of the gift, the tissue-paper, refers to the wedding rituals of the ancient Greece. The groom presented the "Dons du voile soulevé" in order to uncover the face of the bride premises of gifts and forgiveness in lovemaking.

- *Jacques Dewitte : « Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty lecteur des biologistes »*

Maurice Merleau-Ponty, dans sa lecture de biologistes hétérodoxes comme Adolf Portmann, souligne comme eux la part considérable de gratuité, de non-nécessité fonctionnelle, dans la forme et le comportement des êtres vivants. Chez le philosophe, cette critique du principe d'utilité va de pair avec l'élaboration d'une ontologie lacunaire caractérisée par une alliance d'être et de néant, de plein et de vide. Ainsi dépasse-t-il le dilemme de Sartre : ou bien un être plein et sans faille, ou bien le néant pure et simple.

Commenting several heterodox biologists like Adolf Portmann, Maurice Merleau-Ponty emphasizes, as they do, the enormous amount of “gratuity”, of functional “un-necessity” observable in form and behavior of living beings. This critical questioning of utility as an last explanation principle goes together with a “lacunary ontology”, in which being and nothingness, fullness and void, somehow converge. So can he Sartre’s typical dilemma overcome : either full being or sheer nothingness.

- *Frédéric Porcher : « “Utilité” versus “volonté de puissance”. Sens et portée de l’anti-utilitarisme de Nietzsche »*

Cet article se propose de montrer que l’anti-utilitarisme de Nietzsche ne signifie ni un rejet ni un simple dédain mais résulte de la confrontation entre les notions d’utilité et de volonté de puissance. Il s’agit pour Nietzsche de se démarquer de la proximité apparente d’un même questionnement sur l’origine de la morale en dérivant systématiquement la valeur de l’utilité de son hypothèse de la volonté de puissance. Aussi les utilitaristes représentent-ils la « figure pivot » de ce que Nietzsche partage et de ce qu’il rejette de leur conception. L’anti-utilitarisme de Nietzsche renverse finalement la morale de l’aspiration au bonheur en interrogeant l’aspiration à la puissance – et à l’impuissance – qui se cache derrière son axiologie.

This paper aims at showing that Nietzsche’s conception of anti-utilitarianism involves neither a reject, nor a disdainful attitude, but the confrontation between the notions of utility and will to power. Nietzsche’s purpose is to distinguish his position from the apparent proximity of a similar one on the source of ethics. He achieves this by systematically associating the value of utility with his conception of the will to power. So the utilitarians turn out to be pivotal figure both for the part of their view Nietzsche rejects, and for the aspect of their view he embraces. Nietzsche’s anti-utilitarianism reverses the ethical pursuit of happiness by examining the pursuit of power – and powerlessness – which lies hidden under its axiology.

- *Stefano Zamagni, « Gratuité et action économique »*

Si la théorie économique semble aujourd'hui s'intéresser au principe de gratuité, elle tend à l'identifier à la seule absence de rémunération, identifiant alors l'action gratuite à l'altruisme ou à la philanthropie. Dans la perspective d'une science économique relationnelle, cet article vise au contraire à montrer que l'« action gratuite » n'est pas étrangère à toute dimension d'« intérêt » et de réciprocité, soulignant combien la force du don gratuit renvoie à sa capacité à symboliser et à instituer un certain type de relation entre les hommes.

Nowadays economics seems to grant a certain place to « free » gift, « free » action and generosity in its analysis. But it tends to reduce them to non-profit, philanthropic or altruistic behavior alone. This papers aims to define theses notions in a different way. According to the relational paradigm in economics, it shows that “free” action does not preclude “interest” and reciprocity and must be understood as a way to symbolize and institute a certain kind of relationship between people.

- *Luigino Bruni : « Eros, Philia et Agapè. Pour une théorie de la réciprocité, plurielle et pluraliste »*

À partir de la distinction classique entre *Éros*, *Philia* et *Agapè*, cet article présente une théorie multidimensionnelle de la réciprocité. Après avoir décrit les principes caractéristiques de chacune d'entre elles, il montre comment elles interagissent. La thèse principale de cet article est que seule une approche pluraliste de la réciprocité, du contrat au don, permet d'analyser comment la réciprocité peut être viable à long terme.

The paper proposes a multidimensional theory of reciprocity, on the basis of the classical distinction of love in *Éros Philia* and *Agapè*. The author discusses the different characteristics of these three forms of interactions, and how their interplay one other. The main thesis of the paper is the necessity of a pluralistic approach to reciprocity, from the contract to the free gift, in order to make reciprocity sustainable in the long run.

- *Françoise Di Marzio « Le combat d'Hybris et Agapè »*

Engageant une discussion critique avec L. Bruni, cet article propose de compléter la trilogie proposée par celui-ci en mettant en scène une troisième figure, celle de l'*Hybris*. Il analyse les enjeux du combat entre *Hybris* et *Agapè* afin de montrer que négliger la puissance corrosive de la démesure, c'est risquer de se soumettre à *Hybris*, et ainsi renoncer aux fêtes de la réciprocité.

Discussing L. Bruni's paper, this article suggests to add to his trilogy a third notion, forgotten by the author : *Hybris*. It analyses especially the struggle between *Agapè* and *Hybris* and shows that neglecting its strength may lead to give up what is at stake with human reciprocity.

- *Jacques T. Godbout : « Don, gratuité, justice »*

En présentant les rapports entre le don et la justice tels qu'ils ressortent des analyses de V. Descombes et de D. Temple, nous arrivons à la conclusion que si Mary Douglas a raison d'écrire qu'il n'y a pas de don gratuit, il est aussi exact de conclure qu'il y a de la gratuité dans le don.

This paper addresses the relationship between justice and the gift as assessed by Descombes and Temple, and concludes that if Mary Douglas is right that « there is no free gift », then it must also be right that there is no gift without the element of gratuitousness.

- *Carole Gayet-Viaud : « Du passant ordinaire au Samu social : la (bonne) mesure du don dans la rencontre avec les sans-abri ».*

Le trouble qui surgit dans la rencontre avec les sans-abri invite à reconsidérer la capacité de l'indifférence civile à dire le tout des enjeux du côtoïement urbain. C'est l'empêchement du citadin qu'il s'agit de comprendre, indis-sociable de la série des éléments qui entravent son engagement auprès des sans-abri, en dépit du trouble suscité par leur présence. D'un côté, les pentes vertigineuses du don plénier, de l'autre les lacunes du don tronqué, le livrent, ballotté entre ces deux écueils opposés, à un sentiment d'impuissance, et au repli sur l'indifférence. Les formes d'innovations dans l'assistance aux sans-abri prennent acte de cette dépendance de l'agir moral aux ressources pratiques, par l'effort mené pour requalifier ces situations comme relevant du secours. L'enjeu est de (re) dessiner un espace clair et efficace pour qu'une réponse, possible et donc exigible, puisse être apportée à même les situations, c'est-à-dire, selon cet horizon à la fois restreint et exigeant, qu'est celui de la relation en face-à-face et en personne.

For ordinary passers-by, urban interactions with homeless are sources of trouble, moral discomfort and perplexity. One difficulty has to do with the limits of the situation itself : the kind of demand it addresses to people passing by. It seems so difficult to adjust what one should do or give (for how long, to what extent) to what the person's situation calls for: it seems that giving everything required would be too much and giving a little (just a dime) would be less than enough, and therefore shameful in a way, recognizing something

without assuming what it entails. The paradox here is that giving goes in pair with promising (to give again, to give more) and therefore, people, sensing that, sometimes don't feel able to give at all.

- *Philippe Steiner : « La transplantation d'organes : un nouveau commerce entre êtres humains ? »*

Reprenant la conclusion de l'ouvrage sur la transplantation d'organes, l'article explique comment les organes sont produits et distribués en redéfinissant les frontières entre la vie et la mort, les frontières de la peau et, enfin, les frontières politiques. Ces dernières sont examinées au regard de l'approche de Karl Polanyi de manière à rejeter les bio-marchés où les organes seraient traités comme des marchandises.

Based on the conclusive part of a book devoted to organ transplants, the paper explains how human body parts are produced and distributed. This entails a new design of the frontier between life and death, the frontier of the body and then the political frontiers. The latter are then considered in the light of Karl Polanyi's thought in order to maintain a ban on biomarkets.

- *Valérie Gateau : « La gratuité dans le cadre du don d'organe »*

Cet article se propose d'interroger la gratuité dans son acception bioéthique contemporaine, spécialement dans le contexte du don d'organes, où la gratuité est à la fois une règle (juridique) qui autorise le prélèvement d'organes et une valeur morale qui le rend légitime. Il s'agit de présenter les critiques qui sont actuellement portées contre la gratuité, et de voir ce que ces critiques nous apprennent sur l'anthropologie qui se dessine derrière les pratiques de greffe contemporaines.

The aim of this article is to question "gratuitous" and "free giving" in its contemporary meanings in bioethics, especially in the context of organ donation, where "gratuitous" is both a rule which authorizes the removal of organs and a moral value that makes it legitimate. It presents the criticisms leveled against free donation and shows what they can tell us about the kind of anthropology that lies behind contemporary transplantation practices.

- *Anne-Marie-Fixot : « Don, corps et dette : une approche maussienne »*

Greffes et dons d'organes rencontrent aujourd'hui d'importantes résistances, comme en témoigne la pénurie d'organes. Afin d'en pointer quelques unes de ses causes, cet article analyse tout d'abord, d'un point de vue critique, certains discours utilitaristes modernes sur la transplantation. Soulignant toute l'importance de la question de la dette, de l'identité, de la reconnaissance et de la valeur symbolique des corps, il propose de montrer dans quelle mesure le paradigme du don peut permettre de mieux comprendre ces résistances et contribuer à les surmonter.

Organ donation faces today many difficulties. Why is it the object of so many resistances? Criticizing the modern utilitarianist utilitarian? pleas for organ transplants, this papers aims to demonstrate how the gift paradigm can offer some answers to this question and underlines some of its main issues : debt, identity and recognition.

- *Carina Basualdo : « Quel don pour la greffe d'organe ? »*

L'article propose une analyse du texte de la loi n° 2004-801 du 6 août 2004 en France sur la transplantation d'organes. Elle vise à extraire la conception du don implicite dans la dite Loi, en démontrant qu'il s'agit bien de la version chrétienne du don qui s'appuie sur la dichotomie entre altruisme et égoïsme. La parenté de cette version avec la conception utilitariste et biologiste est mise en relief, pour finalement proposer une nouvelle version du don inspirée autant du « troisième paradigme pour les sciences sociales » soutenu par le MAUSS, que de la clinique psychanalytique.

This paper aims to analyse the 2004-801 law text issued on August the 6th in France on organ transplants. The author tackles the implicit donation concept inherent to this law, and demonstrates that what is at stake here is the christian conception of donation which sets a dichotomy between altruism and egoism. After setting forth the similarity of this conception with the utilitarian and biologist one, the author suggests a new version of donation, resulting from both the MAUSS « third paradigm of social sciences », and the psychoanalytical experience with patients.

- *Jacques T. Godbout : « Une nouvelle "frontière" pour le don ? »*

De nouveaux agents économiques font la promotion du principe du don dans le domaine des technologies de l'information. Ils affirment que le don permet aux choses de circuler de façon plus efficace, soit la raison même de

la supériorité historique affichée du marché. Pour la première fois, la circulation par le don se positionne sur le même terrain que le marché et prétend lui être supérieur ! Cette idée s'oppose au noyau dur de la théorie néo-classique. Cette nouvelle façon de faire des affaires a-t-elle un avenir ?

Many economic agents now promote the gift economy in sectors such as the internet and the computer-based information economy, not for moral reasons, but because it is understood to be more efficient. This practice is completely opposed to the fundamental postulates of neoclassical economics. What is the future of this gift economy ?

- *Serge Proulx et Anne Goldenberg : « Internet et la culture de la gratuité »*

L'idée d'une « culture de la gratuité » est fortement répandue chez les internautes aujourd'hui. D'où vient cette idée qu'Internet devrait être gratuit ? Une partie de la réponse réside dans ce qui a constitué la culture propre du réseau Internet dès ses origines: un credo libertaire partagé par des universitaires qui collaboraient avec des militaires mais aussi, et surtout, par les premiers *hackers* qui ont participé activement à l'imagination et la mise en place du Réseau. D'autres éléments de réponse proviennent du changement de régime des échanges sociaux provoqués par Internet : l'importance des échanges de biens immatériels fait apparaître les limites du droit de propriété intellectuelle lorsqu'il s'applique à l'univers numérique. Cette situation appelle l'invention de pistes alternatives à ces régimes de propriété. Le Web social serait peut-être aujourd'hui l'occasion d'étendre radicalement et significativement les pratiques du don dans un monde en réseaux.

The idea that the Internet is a free, public good is highly prevalent among present day Internet users. Where does the idea that the Internet should be free come from? Part of the answer lies in the founding culture of the Internet: a creed of freedom shared by scholars who were collaborating with the military but also, and even more importantly, by the first hackers who were active in establishing the Net and in shaping the popular imagination around it. Other elements of a response come from changes in the regime of social exchange impelled by the Internet: the limitations of intellectual property law are brought to the fore by the exchange of immaterial goods in the digital context. This situation calls for the invention of alternatives to the proprietary regime. The social Web may provide an opportunity to radically and significantly extend the practices of gifting in a networked world.

- *Marie Lechner : « Effet de serfs sur la Toile »*

Dans cet article, l'auteur pointe toutes les ambivalences de la culture de la gratuité associée à l'internet. Elle montre notamment en quoi se met en place un nouveau système féodal aux mains d'une poignée de seigneurs exploitant le travail gratuit d'une légion de serfs.

In this paper the author aims to analyse the ambivalence of the "free culture" on the Web. Regarding *crowdsourcing*, *turkers* etc., one must wonder if new shapes of servage are not emerging today, far from its original dream and ideal of a gift society ?

- *Matteo Pasquinelli : « Nous n'exploitons pas le réseau, c'est le réseau qui nous exploite »*

Qu'est-ce qui se cache derrière la rhétorique de la gratuité et de l'autonomie sur le Web ? Dans cet entretien, l'auteur montre en quoi l'espace du net s'est inversé tant il est désormais dominé par les monopoles. Il souligne ainsi combien règne sur la toile une exploitation parasitaire de l'économie immatérielle par l'économie matérielle, bref une économie de rentiers.

What's behind the rhetoric of « Free culture » and autonomy today ? In this interview the author analyses the new kinds of exploitation at stake on the Web, exploitation of the cognitive workers and more generally the parasitic exploitation of this immaterial economy by the material one and the domination of monopoles.

- *Benjamin Grassineau : « Rationalité économique et gratuité sur Internet : le cas du projet Wikipédia »*

La gratuité est plurielle. Elle se manifeste à travers des pratiques et des représentations de la gratuité très diversifiées. Les changements sociaux provoqués par l'essor des NTIC, d'Internet et des projets qui en sont issus, comme Wikipédia, permettent de mettre à jour cette variété, et plus généralement, de mettre en évidence l'articulation entre les représentations de la gratuité et ses manifestations concrètes.

Free activities can be found in various fields. This variety is asserted by the diversity of practices, representations and theories on that topic. The development of IT has led to new and original forms of social production (eg : Wikipedia). This emerging phenomena opens debate on representations and beliefs about free production.

- *Françoise Gollain « L'apport d'André Gorz au débat sur le capitalisme cognitif »*

Ce texte dégage l'apport spécifique d'André Gorz (1923-2007) à l'analyse des mutations récentes du capitalisme au cours de la période postfordiste par l'analyse de ses rapports avec les collaborateurs de la revue *Multitudes*, avec une référence particulière à Yann Moulier-Boutang et Antonio Negri. Sont mises en évidence des différences théoriques et politiques significatives manifestées par trois trames critiques qui portent, respectivement, sur la mobilisation des courants structuralistes et systémistes, le statut accordé à la subjectivité dans l'héritage opéraïste, et l'objectif assigné au revenu garanti par certains membres de *Multitudes*. Cette dernière revendication constitue en revanche pour Gorz l'instrument d'une radicalisation de sa critique de la centralité du travail-emploi et de l'économicisme imprégnant les traditions ouvrière et marxiste. Il considérait que traiter la « connaissance », fruit de la diversité des activités humaines les plus communes, comme un capital et un moyen de production revenait purement à étendre le paradigme de la production et de l'accumulation comme fins en soi.

This text outlines the specific contribution by French existentialist philosopher and Green thinker, André Gorz (1923-2007), to the analysis of the most recent transformations of capitalism in the Post-fordist era, by examining his relationship with regular contributors to the French journal *Multitudes*, with a particular focus on French economist Yann Moulier-Boutang and Italian philosopher Antonio Negri. Attention is (however) also drawn to significant theoretical and political differences between the two sides, which are expressed through three critical threads; namely, a questioning of Structuralism and Systems theory, of the status of the thinking and living Subject in their writing, as well as a disagreement about the objectives of the called-for universal guaranteed income. The latter of these three issues provided Gorz with the opportunity to radicalise his life-long critique of waged-labour and of economic reductionism. He held the belief that treating “knowledge”, which results from the most common daily human activities, as a capital and a means of production amounts to no less than extending further the paradigms of production and accumulation for their own sake.

- *Jean-Claude Michéa, « George Orwell, le socialisme et la “gauche” »*

Dans cet entretien, l'auteur fait retour sur le socialisme de George Orwell. Tout en en soulignant l'actualité et l'originalité, il souligne la complexité de ses liens avec la « gauche » et la nature et la force de la critique du libéralisme contemporain qu'il ouvre aujourd'hui.

In this interview, the author returns to George Orwell's socialism, underlying its originality and its strength and discussing its links to the Left and its own way to criticize modern liberalism.

- *Pascal Lardellier, « Un certain libéralisme relationnel... Des mésusages de la "communication" dans les organisations »*

Les relations interpersonnelles revêtent toujours des enjeux (professionnels, organisationnels, managériaux...) dans les organisations. C'est à ce titre que la « communication » – comme ensemble de méthodes et de techniques – y joue un rôle stratégique. Elle y est même devenue un marché très lucratif dans la formation continue, le recrutement, le *coaching*. Depuis quelques années, des pseudo-théories du « décodage du non verbal » promettant de décrypter les gestes d'autrui afin de deviner les intentions et de lire la personnalité y font florès. Ces « simili savoirs » dévaluent la communication, tout en instaurant un insidieux « libéralisme relationnel », sous couvert de transparence, d'efficacité, de rentabilité et de rendement relationnels.

Interpersonal relations within organizations are never totally free from professional, managerial or institutional constraints. It is in this sense that "communication" – covering a range of methods and techniques – has a strategic role to play. Indeed, training or recruitment seminars and other forms of coaching in communication techniques now represent a very lucrative market. For the last few years, many pseudo-theories about decoding non-verbal behavior have blossomed, promising to reveal people's intentions and personalities by decrypting their gestures. This "would-be science" diminishes the value of communication, and insidiously ushers in a certain "relational liberalism", in the name of transparency, efficiency, profitability and relational productivity.

- *Etienne Autant, « Le partage, un autre paradigme ? »*

La trilogie « donner-recevoir-rendre » du MAUSS peut-elle englober toutes les formes d'échanges sociaux aujourd'hui ? Ou bien le don n'est-il qu'une forme d'un système plus vaste : le partage ? Oui, répond l'auteur. Et c'est autour de ce paradigme que l'analyse s'organise, présentant la façon dont le partage s'effectue au sein de quatre grands domaines : la famille, l'État, le marché et le don proprement dit, chacun ayant sa spécificité, ses modes de réciprocité et de reconnaissance.

Can the maussian triad of « giving-receiving-returning » fully contains all forms of current social exchanges? Or is "giving" but part of a larger system, that of "sharing"? The author suggests it is and analyses, using this paradigm, how sharing operates within the four great domains of the family, the state, the market and the gift, each with its own specificities, modes of reciprocity and recognition.

- *Eric Pilote « Les enjeux éthiques et psychosociaux de la réception de l'aide dans le mouvement associatif des Alcooliques anonymes »*

Éclairée par une anthropologie situant les échanges humains dans le cycle donner-recevoir-rendre, l'article met en lumière les enjeux éthiques et psychosociaux de la réception de l'aide dans le mouvement associatif des Alcooliques anonymes (AA). Dans un premier temps, l'accent est mis sur le moment central du recevoir, les risques inhérents à cette étape du don de même que les principaux enjeux éthiques qui y sont rattachés. Après avoir présenté ce cadre théorique, la méthodologie de la recherche ainsi que les données sur les difficultés des membres AA à recevoir de l'aide. Enfin, cet écrit propose des points de repère pour l'intervention. Ceux-ci peuvent en effet aider les intervenants à mieux saisir les enjeux et les drames pouvant se jouer à cette étape cruciale du cycle du don.

Based on an anthropological approach that defines the give-receive-give back cycle of interpersonal relationships, the article's main theme focuses on the ethical and psychosociological stakes of receiving help in the Alcoholics anonymous movement (A.A.). Emphasis is first put on the central moment of receiving and the inherent risks at this gift step, followed by the principal ethical stakes that are attached to it. After presenting the theoretical framework and research methodology, this article discusses the A.A. members' difficulties in receiving help. This article concludes by proposing some points of reference in the process of intervention. These points may help social workers better understand what is at stake in this crucial step of the gift cycle for members of A.A.

@ >>> Pour commander la version numérique :

- Vous pouvez commander la version complète de la revue au format PDF au prix de **24 €** en cliquant sur le lien ci-contre¹ :

1. Ce lien vous amènera sur le site sécurisé de Paypal™ où vous pourrez régler votre achat par carte bancaire (ou avec votre compte Paypal si vous en avez un), vous recevrez ensuite par mèle un lien vers un serveur sécurisé pour y retirer le fichier PDF de la revue.

*Retrouvez les sommaires détaillés des précédents numéros
et la présentation des autres ouvrages publiés par le M.A.U.S.S. sur*

www.revuedumauss.com

(voir aussi, pour un bouquet de revues de SHS, www.cairn.info)

vous pouvez désormais échanger, discuter avec les animateurs
du MAUSS et découvrir de nombreuses ressources en ligne sur
le site de La Revue du MAUSS permanente :

www.journaldumauss.net

Composition :

L'Ingénierie éditoriale

INGED

2, allée de la Planquette • 76840 Hénouville

Achévé d'imprimer sur les
presses de l'imprimerie
France-Quercy à Mercuès
en octobre 2009. Dépôt
légal octobre 2009.

Imprimé en France