

REVUE DU M|A|U|S|S

S E M E S T R I E L L E

N° 32

SECOND SEMESTRE 2008

# L'amour des autres

 *Care*, compassion  
et humanitarisme

# REVUE DU M|A|U|S|S

## S E M E S T R I E L L E

Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

Indépendante de toute chapelle comme de tout pouvoir financier, bureaucratique ou idéologique, *La Revue du MAUSS*, revue de recherche et de débat, œuvre au développement d'une science sociale respectueuse de la pluralité de ses entrées (par l'anthropologie, l'économie, la philosophie, la sociologie, l'histoire, etc.) et soucieuse, notamment dans le sillage de Marcel Mauss, d'assumer tous ses enjeux éthiques et politiques.

**Directeur de la publication :** Alain Caillé.

**Secrétaire de rédaction :** Philippe Chanial.

**Conseillers de la direction :** *Gérald Berthoud, François Fourquet, Jacques T. Godbout, Ahmet Insel, Serge Latouche.*

**Conseil de publication :** *Jean Baudrillard, Hubert Brochier, Giovanni Busino, Cornelius Castoriadis (†), Henri Denis, Vincent Descombes, François Eymard-Duvernay, Mary Douglas, Jean-Pierre Dupuy, Michel Freitag, Roger Frydman, Jean Gadrey, Marcel Gauchet, André Gorz, Chris Gregory, Marc Guillaume, Philippe d'Iribarne, Stephen Kalberg, Pierre Lantz, Bruno Latour, Claude Lefort, Robert Misrahi, Edgar Morin, Thierry Paquot, René Passet, Jean-Claude Perrot, Jacques Robin, Paulette Taïeb, Philippe Van Parijs, Annette Weiner (†).*

**Anthropologie :** *Marc Abélès, Mark Anspach, Cécile Barraud, David Graeber, Roberte Hamayon, André Itéanu, Paul Jorion, Philippe Rospabé, Gilles Séraphin, Lucien Scubla, Michaël Singleton, Camille Tarot, Shmuel Trigano.*

**Économie, histoire et science sociale :** *Geneviève Azam, Arnaud Berthoud, Éric Bidet, Genauto Carvalho, Pascal Combemale, Annie L. Cot, Alain Guéry, Marc Humbert, Jérôme Lallement, Jean-Louis Laville, Vincent Lhuillier, Jérôme Maucourant, Gilles Raveaud, Jean-Michel Servet.*

**Écologie, environnement, ruralité :** *Pierre Alphanhéry, Marcel Djama, Jocelyne Porcher, Éric Sabourin, Wolfgang Sachs.*

**Paradigme du don :** *Dominique Bourgeon, Mireille Chabal, Sylvain Dzimir, Anne-Marie Fixot, Pascal Lardelier, Paulo Henrique Martins, Henri Raynal, Julien Rémy, Dominique Temple, Bruno Viard.*

**Philosophie :** *Jean-Michel Besnier, Francesco Fistetti, Marcel Hénaff, Michel Kaïl, Philippe de Lara, Christian Lazzeri, Pascal Michon, Chantal Mouffe.*

**Débats politiques :** *Cengiz Aktar, Antoine Bevert, Pierre Bitoun, Jean-Claude Michéa, Jean-Louis Prat, Joël Roucloux, Alfredo Salsano (†), Patrick Viveret.*

**Sociologie :** *Norbert Alter, David Alves da Silva, Rigas Arvanitis, Yolande Bennarrosh, Michel Dion, Denis Duclos, Françoise Gollain, Aldo Haesler, Annie Jacob, Michel Lallement, Christian Laval, David Le Breton, Louis Moreau de Bellaing, Sylvain Pasquier, Ilana Silber, Roger Sue, Frédéric Vandenberghe, François Vatin.*

*Les manuscrits sont à adresser à : MAUSS, 3 avenue du Maine, 75015 Paris.*

**Revue à comité de lecture international,  
publiée avec le concours du Centre national du Livre.**

ISBN : 978-2-7071-5643-3

ISSN : 1247-4819

L'amour des autres  
*care*, compassion et humanitarisme

ALAIN CAILLÉ, PHILIPPE CHANIAL 5 Présentation

I. L'amour des autres

A. AMOUR DE SOI, AMOUR DES AUTRES

1° PROLOGUE

- JEAN-MARIE GUYAU 35 L'amour de l'humanité comme irrégulation  
de l'avenir
- ALEXIS SARENTHOFF 41 Cœur de pierre ou l'ambiguïté du bien

2° AU-DELÀ DE LA RÉCIPROCITÉ

- ALVIN W. GOULDNER 65 Pourquoi donner quelque chose contre rien ?
- ALAIN CAILLÉ 87 Vers une théorie de l'action et du sujet
- PHILIPPE CHANIAL 97 Générosité, réciprocité, pouvoir et violence
- GÉRARD POMMIER 125 Existe-t-il un don gratuit ?
- GÉRARD POMMIER 137 La symbolisation de la jouissance réclame  
un don
- CARINA BASUALDO 145 Pour une psychanalyse du don

3° VERTIGES DE L'AMOUR, AMBIVALENCE DE LA COMPASSION

- ANDERS NYGREN 165 *Éros et agapè*
- MICHEL TERESTCHENKO 173 La querelle sur le pur amour au XVII<sup>e</sup> siècle  
entre Fénelon et Bossuet
- PAUL AUDI 185 D'une compassion l'autre

## B. THÉORIES ET PRATIQUES DE LA COMPASSION

### 1° LE CARE ENTRE SENTIMENTS ET JUSTICE

- ALICE LE GOFF **203** Care, empathie et justice  
JOAN C. TRONTO **243** Du care  
PATRICIA PAPERMAN **267** Pour un monde sans pitié

### 2° L'HUMANITAIRE ET LA FORCE DES ÉMOTIONS

- JEAN-PHILIPPE HEURTIN **285** La préférence pour la sociabilité  
CATHERINE DESSINGES **303** Émotion, collectif et lien social : vers une approche sociologique du don humanitaire  
Frédéric Buyse **323** Quelques journées à Emmaüs

### 3° LA COMPASSION PEUT-ELLE ÊTRE UNE POLITIQUE ?

- JACQUES T. GOUBOUT **355** Bill Clinton et le don  
CHRISTOPHER LASCH **365** Le respect, pas la compassion  
DOMINIQUE GIRARDOT **369** Les apories du mérite  
PAULO H. MARTINS **383** Démocratie participative et fondements symboliques de la vie associative  
MARTIN PETITCLERC **399** Compassion, association, utopie  
FRANCESCO FISTETTI **411** Une société de la reconnaissance est-elle possible ?

## II. Libre revue

- SERGE LATOUCHE **435** De l'Afrique ambiguë à l'autre Afrique  
FRANÇOIS VATIN **441** Retour à Dahra  
SERGE LATOUCHE **461** La supériorité occidentale en question  
CAMILLE TAROT **469** Don et grâce, une famille à recomposer ?  
FRANÇOIS GAUTHIER **495** Enjeux d'une théorie de la religion au-delà du mirage girardien  
STÉPHANE BORNHAUSEN **535** Anthropologie du don : à quoi jouent donc les sociétés archaïques ?  
Y. LE HÉNAFF, F. HÉAS, D. BODIN, L. ROBÈNE **553** Hématomes, éraflures et cicatrices  
Bibliothèque **575**  
Résumés & abstracts **601**  
Les auteurs de ce numéro **619**  
Réunions-débats du MAUSS **621**

## Présentation

*Alain Caillé et Philippe Chanial*

« L'amour des autres » : un tel titre peut sembler incongru, inutilement redondant. L'amour ne consiste-t-il pas à sortir de soi pour s'ouvrir à l'altérité ? S'il existe, n'est-il pas toujours et par essence amour des autres ? Eh bien, justement non ! Il n'en va pas nécessairement ainsi, au moins si nous devons en croire la tradition philosophique la plus constante et la veine utilitariste, l'axiomatique de l'intérêt, qui régissent largement le domaine des sciences humaines et sociales, de la science économique à la psychanalyse. À les en croire, le sentiment premier qui nous anime, le mobile ultime de tous nos actes, n'est nullement l'amour des autres mais l'amour de soi, l'amour-propre, le *self* ou le *self-regarding interest*, etc. Et s'il doit naître quelque chose comme de l'amour des autres, ce ne peut être que sous la forme d'une dérivation ou d'une transformation de l'amour de soi, et qui y reconduit toujours, inéluctablement.

C'est à tenter de surmonter radicalement cette certitude de la toute-puissance de l'intérêt égoïste, cette banalité de base éternellement reprise et ressassée, que s'est employé le dernier numéro de *La Revue du MAUSS*. « L'homme est-il un animal sympathique ? » se demandait-il. Autrement dit, est-il capable d'éprouver pour ses semblables, humains ou animaux, pour le monde, des sentiments qui ne procèdent pas uniquement du souci de la conservation de soi ? Il est bien sûr possible de s'interroger, comme l'a d'ailleurs fait ce numéro, sur le bien-fondé du mot même de sympathie, sur ses rapports avec l'empathie, l'imitation, la réciprocité, etc. Mais

une chose au moins est désormais définitivement acquise, qui ressort de tout ce qui se produit un peu partout désormais, et pas seulement dans les sciences humaines et sociales mais aussi, surtout presque, dans les neurosciences ou en éthologie : non, les sujets humains ne sont pas mus exclusivement par ce qu'il est permis d'appeler l'intérêt pour soi, mais tout autant et tout aussi constitutivement par un intérêt pour autrui, par une aimance première<sup>1</sup>. L'amour des autres est donc une réalité effective, qui ne se réduit pas à l'amour de soi ou à l'amour-propre. Ce dernier, au contraire, peut être pensé pour partie comme la résultante d'une sorte de réfraction, de projection inversée de l'amour des autres.

Reste désormais, une fois sa réalité établie, à commencer l'exploration de ce continent de l'amour des autres. Dont on pressent qu'il est plus mystérieux encore que les terres bien balisées et somme toute assez sereines et plates de l'amour de soi, et rempli d'embûches et de pièges. Ne serait-ce d'ailleurs que parce que, si l'amour-propre consiste en une réfraction de l'amour des autres, alors, symétriquement, il doit nécessairement entrer dans ce dernier – et voilà la part de vérité de toutes les pensées du soupçon qui ne veulent voir en toute chose que les intérêts du moi – une dimension de réfraction de l'intérêt pour soi. Première complication. Par ailleurs – et le dernier numéro de la revue y insistait –, le fait que les hommes soient effectivement susceptibles de sympathie envers les autres n'est pas nécessairement et seulement une bonne nouvelle s'il est vrai que c'est parce qu'ils peuvent éprouver de la sympathie qu'ils peuvent aussi ressentir de la haine. Haïr à proportion de leur capacité même à aimer. Deuxième complication. Enfin, troisième complication, tous les autres ne sont pas susceptibles d'être également aimés et aimés pour les mêmes raisons. La catégorie des « autres » est bien loin d'être homogène. Aimer ses proches, les « siens », peut sembler aller de soi et pouvoir aisément s'allier avec l'amour de soi. Amour de soi, amour des siens, même combat, en quelque sorte. Aimer des étrangers avec lesquels on n'a rien en commun et dont on ne peut rien attendre en retour, c'est une autre histoire. Ou encore, aimer des personnes sympathiques, estimables, parées de toutes les qualités est relativement aisé, et plus encore

---

1. Mais aussi, ai-je pour ma part (A. C.) tenté de montrer, par une dimension d'obligation et de contrainte, d'une part, de liberté et d'enthousiasme de l'autre.

si l'on en est aimé à mesure de l'amour qu'on leur porte. Mais aimer ou à tout le moins s'occuper de ceux qui n'ont rien, qui sont pitoyables voire méchants, qui ne rendront rien ou seulement de la haine, est-ce vraiment envisageable ? Et comment, sous quelle forme, à quel prix ?

C'est à l'examen des méandres de ce qu'on pourrait appeler l'amour des autres « autres », non pas les siens, les proches, les membres de sa communauté d'appartenance, mais ceux qui se situent en dehors de toutes les sphères de l'interconnaissance, du don réciproque et de la reconnaissance, à ce qui se déploie dans les champs de la sollicitude (le *care*), de la compassion et de l'humanitaire qu'est consacré ce numéro.

### Amour de soi, amour des autres

Commençons notre exploration en tentant de clarifier certains des tenants et aboutissants de la dialectique de l'amour de soi et de l'amour des autres.

En guise de *prologue*, deux textes, d'un souffle théorique et littéraire évident, exposent l'un la beauté et la grandeur, l'autre les ambivalences et la possible horreur de l'amour des autres manifesté sous la forme de la compassion.

Le premier est extrait de *L'Irréligion de l'avenir* de *Jean-Marie Guyau*, texte qui a si fortement inspiré Émile Durkheim et dont l'auteur, mort très jeune, était tenu par Nietzsche pour le principal philosophe de son temps. Cet aval de Nietzsche, suspicieux s'il en est, devrait le laver de la possible accusation de naïveté idéaliste qui pourrait facilement accabler celui qui affirme que « l'universelle sympathie est le sentiment qui devra se développer le plus dans les sociétés futures ». Écoutons-le : « S'identifier par la pensée et le cœur avec autrui, c'est spéculer au plus beau sens du mot : c'est risquer le tout pour le tout. Ce grand risque, l'homme voudra toujours le courir. Il y est poussé par les plus vivaces penchants de sa nature. Goethe disait qu'un homme n'est vraiment digne de ce nom que quand il a "fait un enfant, bâti une maison et planté un arbre". Cette parole, sous une forme un peu triviale, exprime très bien ce sentiment de fécondité inhérent à tout être, ce besoin de

donner ou de développer la vie, de *fonder* quelque chose : l'être qui n'obéit pas à cette force est un déclassé, il souffre un jour ou l'autre, et il meurt tout entier. Heureusement, l'égoïsme absolu est moins fréquent qu'on ne le croit ; vivre uniquement pour soi est plutôt une sorte d'utopie se résumant dans cette formule naïve : "Tous pour moi, moi pour personne". Les plus humbles d'entre nous, dès qu'ils ont entrepris une œuvre, ne se possèdent plus eux-mêmes : ils ne tardent pas à appartenir tout entiers à l'œuvre commencée, à une idée, et à une idée plus ou moins impersonnelle ; ils sont tirés malgré eux par elle, comme la fourmi roulant sous le brin de paille qu'elle a saisi une fois et qui l'entraîne jusque dans des fondrières sans pouvoir lui faire lâcher prise. » Et il conclut : « Le promoteur de toutes les entreprises, petites ou grandes, de presque toutes les œuvres humaines, c'est l'enthousiasme. »

Comment ne pas voir ce qui est profondément vrai, et nullement idéaliste ou gentillet, dans ce propos qui affirme l'universel besoin de s'enthousiasmer, de donner, de s'adonner et de se vouer à quelque chose, sous peine de périr du sentiment de son inutilité et de sa stérilité ? Mais comment ne pas voir aussi l'autre côté, le revers de la médaille, si clairement exprimé par *Alexis Sarentchhoff* dans des pages qui évoquent entre autres *La Chute* de Camus ou le dernier roman d'Herman Melville, *Pierre ou les ambiguïtés* ? « Se peut-il vraiment, mon cher Pierre, que tu n'aies pas su que les intentions les meilleures conduisent parfois au désastre ? Cet apophtegme de Confucius – "pourquoi m'en veux-tu autant ? Je ne t'ai pourtant rien donné"<sup>2</sup> –, fallait-il que tu apprennes à tes dépens à quel point il est si parfaitement *juste* ? [...]. Imaginons un instant que, malgré tout, il [celui qui demande de l'aide] te la flanque à la gueule sa détresse, sa misère, sa souffrance. Qu'il ne soit pas assez poli ou pudique pour la garder pour lui. Qu'il rechigne à lui donner une expression convenable, acceptable, assimilable. Envisage qu'il te la noue autour du cou comme un lacet, un garrot, cette obligation de secours que tu serais un beau salaud d'ignorer. À quoi fait-il appel ? Au meilleur de toi-même, enfin c'est ce que tu penses, c'est ce qu'on t'a toujours enseigné, c'est même ce que tu éprouves au plus profond de toi. Dans le fond de ton cœur,

---

2. Apophtegme placé en épigramme par Jacques T. Godbout dans son dernier ouvrage [2007].

comme on dit. [...] Mais vas-y donc. Saisis-la cette merveilleuse occasion de montrer comme tu es bon. À toi sinon aux autres. Mais cela n'a rien d'égoïste. Oh non ! Ce n'est pas de cela dont il s'agit. Voici qu'on te donne enfin l'occasion de te perdre, et superbement encore ! D'être une belle âme qui dépense son bien, son intérêt, son profit. Pour sûr que tu vas y aller, quoi qu'en pensent les autres. Surtout s'ils réprouvent ou condamnent ton choix. Enfin, tout le monde ne ferait pas de même. Mais tout le piment est là : n'es-tu pas meilleur qu'eux<sup>3</sup> ? »

### *Au-delà de la réciprocité*

Le problème est donc finalement assez simple, au moins au départ. Nous ne pouvons pas ne pas nous inscrire dans le registre du don. Son appât, comme le dit Jacques T. Godbout, est irrésistible. Et cela parce que l'intérêt pour autrui est au moins aussi puissant que l'intérêt pour soi. Mais tout serait facile si en moyenne, à terme, tous étaient également désireux et capables de donner, et donc de recevoir et donc de rendre (de donner à nouveau). C'est cet idéal d'un équilibre moyen et tendanciel qui régit nombre d'activités humaines que le sociologue *Alvin Gouldner*, un des grands noms de la sociologie américaine des années 1960<sup>4</sup>, avait proposé dans un texte célèbre de penser sous la rubrique de « la norme de réciprocité ». Mais il est clair qu'il existe nombre de situations où l'inégalité des situations est trop forte pour qu'un contre-don de valeur équivalente au don initial puisse être raisonnablement escompté. « Si nous n'étions guidés que par la seule norme de réciprocité, beaucoup de ceux qui ont besoin d'aide ne la recevraient jamais [...]. Il se trouve toujours des personnes qui s'avèrent, à un moment donné, dans l'impossibilité de rendre les bienfaits qu'ils ont reçus. Certains, tels ceux atteints d'une grave maladie, sont manifestement incapables de le faire dans un avenir prévisible. D'autres, comme les enfants, ne le peuvent pas au moment où justement leur donateur

---

3. Seules les premières pages de ce texte intitulé « Cœur de pierre ou l'ambiguïté du bien » figurent dans la version papier. Rappel : les commentaires précédés de @ >>> concernent des textes qui ne figurent pas dans la version papier.

4. Et dont le MAUSS, qui a traduit et publié plusieurs textes de lui, se découvre toujours plus proche, comme refaisant sans trop le savoir le même trajet que lui vingt ou trente ans plus tard.

pourrait en avoir besoin. Enfin, d'autres encore, notamment les handicapés mentaux, sont à l'évidence dans l'incapacité de s'engager dans une quelconque forme de réciprocité. » Dans tous ces cas, la seule réciprocité qui puisse exister, largement virtuelle, est celle qui tient au fait que nous savons que nous avons été, serons ou pourrions être dans une même situation de déséquilibre nous rendant incapables de réciproquer. Dès lors, la norme de réciprocité ne peut pas suffire à fonder et à réguler le rapport social. Elle ne peut intervenir et jouer pleinement son rôle qu'articulée et dans une certaine mesure subordonnée à une norme première et englobante de générosité bienveillante, celle qui nous engage à donner pour ou contre rien, sans attente ou espoir de retour. Le domaine du don se déploie donc entre deux balises, celle de la réciprocité et celle de la bienveillance, disons plutôt de la générosité bienveillante.

La question, difficile, est de savoir à partir de quand on sort du registre du don en dépassant ces balises, que ce soit par excès de réciprocité ou bien, à l'inverse, de générosité. Si en effet on ne retient de la réciprocité que le donnant-donnant – dont A. Gouldner pointe bien la dimension utilitariste – et non l'alternance indéfiniment reconduite des créances et des dettes, alors le don se dissout dans l'échange marchand<sup>5</sup>, l'achat et la vente. Si, au contraire, la générosité s'exacerbe jusqu'à dénier ou refuser toute perspective de retour, alors elle tend à s'autodétruire en se dissipant en sacrifice, que ce soit celui du donateur ou celui du donataire.

@ >>> C'est justement pour tenter de démêler cet écheveau et ces basculements toujours possibles d'un registre à l'autre – de la réciprocité au calcul utilitaire, de la générosité à la domination, etc. – que *Philippe Chanial* propose de prolonger et de systématiser l'analyse de A. Gouldner. Si le don articule générosité et réciprocité, en contenant, au double sens du terme, la seconde dans la première, bref si sa force de lien repose sur ce mode

---

5. Dans les sciences sociales, le mot « réciprocité » fait l'objet de deux usages passablement opposés. En un premier sens, il désigne strictement l'égalité des prestations. Il évoque alors le donnant-donnant et l'équilibre comptable. Mais, sous la plume de Marcel Mauss et, dans une moindre mesure, de Claude Lévi-Strauss, il désigne ce qu'on pourrait appeler une égalité inégale ou introuvable, l'équilibre dans le déséquilibre toujours reconduit des créances et des dettes jamais soldées et ne pouvant jamais l'être. Sur ces questions, voir notamment l'introduction à *La Société vue du don* [Chanial, 2008].

d'articulation entre les normes dégagées par le sociologue américain, n'est-il pas possible d'analyser, en clé de don, une large gamme des relations humaines en étudiant comment chacune d'elles se distingue par une forme spécifique d'articulation entre réciprocité et générosité ? Ou, pour le dire dans les termes de M. Mauss, comment chacune d'elles fait sa part respectivement à l'obligation de donner et à l'obligation de rendre ? Ainsi l'échange *stricto sensu* peut-il être décrit comme une forme de relation où l'exigence de contrepartie se substitue à toute impulsion généreuse, alors que la bienfaisance (ou la charité), par son refus de toute contrepartie, ne valorise au contraire que l'acte de donner. Mais bien d'autres articulations sont possibles, notamment celles qui sont au cœur des relations statutaires, des rapports de domination et d'autorité, mais aussi de la réciprocité négative de la vengeance ou de cet au-delà de la réciprocité et de la générosité qu'est la guerre, etc. Ainsi l'amour comme la haine des autres, la symétrie comme la dissymétrie dans nos rapports mutuels, la reconnaissance d'autrui ou sa réification doivent-ils être à la fois distingués et inscrits dans un continuum de relations dont le don apparaît comme le meilleur étalon tant descriptif que normatif.

Au risque de nous donner le tournis ? Pour s'orienter dans toutes les questions évoquées ici, nous avons encore besoin d'une boussole conceptuelle pas trop erratique. On lira ici, en ce sens, la fin de la théorisation anti-utilitariste de l'action amorcée par *Alain Caillé* dans le précédent numéro, qui esquissait un repérage des points cardinaux du champ du don et de l'action dont l'inspiration est en définitive très en harmonie avec celles de J.-M. Guyau et de A. Gouldner. L'utilitarisme a beau jeu de prétendre expliquer toutes les actions, les plus généreuses et les plus méritoires, par la recherche de l'intérêt, ne serait-ce que l'intérêt de prestige, l'intérêt à être reconnu généreux (voir ce qu'en dit A. Sarentchoff, si on veut le lire en ce sens). Mais il oublie que ce n'est intéressant que parce que la générosité intéresse, qu'elle nous concerne. Or aussitôt qu'on s'y embarque, il faut en subir le cours, et en accepter tous les aléas et les contrecoups. Immaîtrisables.

Et d'autant plus immaîtrisables, d'autant moins susceptibles de s'équilibrer simplement et harmonieusement dans le cadre d'une réciprocité sans problème que le don, d'une manière ou d'une autre,

renvoie très généralement à la différence des sexes, qu'il est toujours plus ou moins sexué, et que les deux sexes, les deux genres dira-t-on aujourd'hui, s'y rapportent d'une manière qui n'est pas seulement différente mais aussi foncièrement inégale ou asymétrique. Sur ce point, la manière dont le psychanalyste *Gérard Pommier* commence à jeter des ponts entre la psychanalyse et le paradigme du don – enfin ! serait-on tenté de dire – donne d'emblée des résultats, à tout le moins des hypothèses, tout à fait saisissants. Comparant à l'aide des travaux d'Annette Weiner<sup>6</sup> et à la suite de Bronislaw Malinowski les rituels de don masculin (*kula*) et féminin aux îles Trobriand, G. Pommier aboutit à la proposition centrale suivante : « Il faut ici interroger le sens du cadeau fait à une femme, et cela en partant d'une remarque très générale. Une fois la jouissance sexuelle consommée, on pourrait croire que l'homme et la femme qui y ont pris également plaisir sont quittes. Mais pas du tout : la femme demande quelque chose de plus. Et cela, même si elle semble avoir obtenu ce qu'elle espérait, et alors que son plaisir est réputé plus important que celui de l'homme. Une disparité déséquilibre l'échange, un "plus de valeur", mis en évidence par une demande féminine surnuméraire, que ce soit la présence, le mariage, le nom, le cadeau, l'argent, l'enfant, une sortie, bref, quelque chose de plus, ou parfois même de manifestement impossible. Une femme exige un cadeau parce qu'elle se donne, donc se perd, et que d'ailleurs rien ne sera jamais assez précieux pour la dédommager. Entre la satisfaction sexuelle de l'homme et la jouissance de la femme, le rapport paraît inéquitable, disparité qui appelle une valeur supplémentaire. Ce caractère toujours excédentaire de l'orgasme fait de son don le seul don véritable (sans "contre-don" possible, sinon grâce à la foi accordée à son symbole). En ce sens, ce don ne mérite-t-il pas d'être considéré comme le "souverain bien" ? Aucune parité ne compense sa dette, quand bien même son paiement serait réclamé. »

@ >>> Dans le second texte de *Gérard Pommier* publié ici<sup>7</sup>, l'enquête est étendue aux liens entre enfants et cadeaux dans leur articulation au don des femmes. Vouloir « donner un enfant » à

6. Dont plusieurs articles ont été publiés dans *La Revue du MAUSS* – voir A. Weiner [1982a, 1982b, 1984, 1988, 1989].

7. Primitivement publié dans *La Célibataire*, revue de l'Association lacanienne internationale que nous remercions de nous avoir autorisés à le reproduire.

la personne aimée ne dénote-il pas ce manque que l'amour porte en lui et ce besoin de régler cette dette à l'égard de celle « qui se donne » ? Dès lors, en tant que cadeau, prix de cette dette, l'enfant est objectivé. Mais, en même temps, son existence le conduira à réclamer les dons qui le réconcilieront avec sa propre jouissance et par là le subjectiveront en marquant justement qu'il n'est pas un cadeau. « L'orgasme, conclut l'auteur, précède donc logiquement sinon chronologiquement les enfants comme dons, puis les cadeaux faits aux enfants. » Bref, « pour peu qu'on considère l'orgasme comme le "souverain bien", sa logique anticipe la temporalité de la vie, qui semble commencer à la naissance mais ne débute qu'en un temps *post partum*. Notre vie toujours retarde sur sa propre plénitude à cause de ce délai, de ce moment de limbes. Nous ne saurions nous rejoindre que dans l'inconscience de l'orgasme, et quand bien même n'y arriverions-nous jamais, cet événement nous hante. Il compte plus que notre naissance divisée, seulement ainsi renouvelée à l'aveugle. De sorte qu'un rêve sexuel habite la *psyché*, obsession de chaque instant ».

@ >>> Ainsi s'ouvre un vaste espace de débat entre psychanalyse, anthropologie et sociologie, sur des bases très différentes du défunt freudo-marxisme ou des tentatives antérieures de jeter un pont entre les deux discours. Le paradigme du don est certainement le bon espace de rencontre et de débat, comme le montre également la psychanalyste argentine *Carina Basualdo*, qui nous propose une lecture serrée du livre de Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous* [2007], à la lumière de Freud et de Lacan.

### *Vertiges de l'amour, ambivalence de la compassion*

À l'évidence, les questions que nous proposons ici d'exprimer dans le langage des sciences sociales et de la tradition philosophique ne leur appartiennent pas en propre. De plus, elles ne présentent en elles-mêmes aucun caractère de nouveauté. Elles ont été en effet les questions centrales des grandes religions et, plus spécifiquement, du christianisme. Tout au plus peut-on espérer, après plus de deux mille ans de discussion, les reformuler sous un jour et dans un langage qui nous parlent davantage parce qu'ils ne les annexent pas d'emblée au registre de la transcendance. L'amour des autres est-il possible et est-il pensable hors religion ? Pour

répondre à cette question, encore faut-il ne pas oublier ce que la religion en a dit. Vaste sujet. Mais dont on pourra se faire une idée déjà suffisamment forte en lisant les quelques pages – présentées par *Michel Terestchenko* – que nous tirons ici du grand classique, depuis longtemps introuvable en français, d'*Anders Nygren*, *Éros et agapè* [1962]. Revenant sur la genèse de la pensée chrétienne de l'amour, le théologien protestant suédois reprend à nouveaux frais tant la question du statut de l'amour et de la compassion chrétienne posée par Nietzsche dans *La Généalogie de la morale* – la compassion chrétienne est-elle le fait du ressentiment ? – que la réponse catholique de Max Scheler dans *L'Homme du ressentiment* : non, le don chrétien n'est pas le fait des faibles envieux, mais de celui qui regorge de puissance. Bien différente de l'*éros* grec qui élève l'homme vers la contemplation du bien et du beau sans qu'il se perde jamais et sans qu'il sorte du cercle de la raison, l'*agapè*, calquée sur l'amour de Dieu, foncièrement inégale, asymétrique et immotivée envers des créatures humaines imparfaites et pour tout dire méprisables, voire révoltantes, est amour inconditionnel, inconditionné, sans espoir de gratification.

Où l'on retrouve la dialectique et le jeu de bascule entre réciprocité et générosité bienveillante. Mais jusqu'où pousser cette dernière ? C'est au XVII<sup>e</sup> siècle, en France, que la querelle connue sous le nom de « querelle du pur amour » a touché à son paroxysme, opposant Bossuet et Fénelon. Dans l'amour pour Dieu, pouvons-nous, devons-nous faire entrer le souci de nous-même, l'espoir d'une récompense de cet amour, comme le soutient Bossuet ? Ou, au contraire, comme l'affirme Fénelon, devons-nous, si nous voulons être sûrs d'aimer véritablement, l'aimer sans en attendre aucun retour<sup>8</sup> ? Aller, comme le formule sa protégée, M<sup>me</sup> Guyon, par une « impossible supposition », jusqu'à l'aimer infiniment alors même que nous saurions qu'il nous a condamnés de toute éternité ? *Michel Terestchenko* retrace ici l'essentiel de ce débat si central, et qu'il connaît si bien, sur la nature même de l'amour<sup>9</sup>.

---

8. C'est ce débat qui a resurgi ces derniers temps dans la conception hyperbolique du don défendue par Jacques Derrida ou Jean-Luc Marion. Pour une critique, voir Jean-Louis Chéronneix [1993] et Alain Caillé [1994].

9. Son article reprend largement celui qu'il avait publié dans *Une histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* [Caillé et alii, 2000]. Pour une analyse plus approfondie de cette querelle, voir M. Terestchenko [2000].

Mais aujourd'hui, quel peut être le statut d'une compassion qui irait au-delà du cercle des proches, pour s'étendre tendanciellement à l'humanité tout entière ? C'est à l'examen de cette question qu'est consacré le reste de ce numéro. Mais, avant d'y venir, munissons-nous d'une dernière dose de repères théoriques généraux et de mises en garde. En lisant, tout d'abord, l'incisive réflexion de *Paul Audi* qui, en interrogeant les rapports entre la compassion, la pitié, l'amour et l'amitié, nous invite à réfléchir sur l'ambiguïté et l'ambivalence de la compassion : « Existerait-il, demande-t-il, deux modalités de la pitié, l'une positive parce qu'aimante, l'autre négative parce que méprisante ? Ou n'y en a-t-il qu'une seule, comme le pense toute une tradition de pensée qui trouve son point d'aboutissement le plus cohérent chez Nietzsche ? Quels sont, en vérité, les rapports de la compassion et de l'amour, si jamais ils existent ? Compatir, est-ce aimer ? » Sans doute convient-il ici de distinguer, en effet, deux registres de la compassion. Le premier est susceptible de s'universaliser à la même échelle que la *philia*, ni plus ni moins, en préservant la réciprocité entre identités et différences, amitié envers l'autre et amitié avec soi-même. Avec la constitution de l'Empire, au contraire, « loin de l'esprit de la cité qui défendait farouchement l'harmonie du singulier et du pluriel en limitant tout au plus celui-ci au nombreux, c'est Alexandre qui, en sortant de l'enceinte de la cité, en faisant éclater ses limites et en se lançant à la conquête du "dehors", va pour la première fois ancrer l'universel dans le très nombreux ». Et bientôt, ce « très nombreux » ira jusqu'à « l'innombrable de la terre habitée ». Or, « comme, depuis, la logique impériale n'a guère reflué – c'est le moins qu'on puisse dire – force est de constater aujourd'hui que c'est "l'alexandro-christianisme qui anime l'humanité" », poursuit P. Audi, citant Jean-Claude Milner [2007, p. 87]. Dans ce sillage, au terme de cette trajectoire impériale, la compassion universelle est devenue le véritable ciment subjectif et affectif de la mondialisation. De cette mondialisation dans laquelle nous n'avons de dignité morale que pour autant que nous sommes tous également pitoyables – autant que ceux que nous plaignons –, voire que nous ne nous trouvons constitués en sujets que par notre souffrance. « Voilà bien où nous en sommes », écrit P. Audi. « Au recto de cette médaille miraculeuse que nous nous épinglons volontiers sur la poitrine, à l'endroit du cœur, siège de tout sentiment, on reconnaît

la frappe du système capitaliste, tout comme au verso l'effigie de "l'alexandro-christianisme". » Bref, c'est désormais « à tout le genre humain qu'il incombe de se montrer compatissant, puisque c'est l'humanité tout entière, sans faire acception de personne, qui se montre en tout dernier ressort pitoyable – du moins potentiellement [...]. Cette potentialité, conclut l'auteur, en tant qu'elle fonde la pitoyabilité universelle du genre humain, nous aura d'ailleurs pourvus d'une puissance nouvelle, celle de faire corps en une seule entité irréfragable, en ce "corps mystique" acéphale qui sacrifie aux mêmes rituels, aujourd'hui cathodiquement catholiques. »

### **Théories et pratiques de la compassion**

« Existerait-il deux modalités de la pitié, l'une positive parce qu'aimante, l'autre négative parce que méprisante ? » demandait P. Audi. Explicitons le dilemme. Soit on reste dans les frontières de la réciprocité, permettant au donataire de donner à son tour, au moins en principe, et d'échapper ainsi à la pitié qui humilie, rabaisse et tue, mais au risque alors de ne pas pouvoir donner à ceux qui en ont le plus besoin. Soit on renonce pour cela au principe régulateur de la réciprocité, au risque de créer un monde de la « pitoyabilité » universelle. Ce premier dilemme se redouble de la question de savoir si, dans le rapport à la compassion et à la sollicitude, les femmes n'occupent pas une place privilégiée. Tellement privilégiée d'ailleurs... qu'elle expliquerait l'infériorité sociale dans laquelle elles sont tenues. Où, on le voit, la discussion sur le statut de la compassion recoupe directement les *gender studies* et les débats féministes.

#### *Le care entre sentiments et justice*

C'est plus particulièrement sous l'appellation, largement intraduisible, de *care* que cette discussion est désormais devenue, avec les débats sur la reconnaissance, la plus centrale et la plus animée des discussions philosophiques et sociologiques actuelles.

Comme le rappelle *Alice Le Goff*, c'est à la psychologue américaine Carol Gilligan que l'on doit la formulation d'une des premières approches du *care*. Publié en 1982, *In a Different Voice*

développe une critique originale des théories du développement moral et notamment de l'approche qu'en a proposée Lawrence Kohlberg<sup>10</sup>. Celui-ci distinguait en effet six étapes vers la maturité morale – le fameux stade 6, identifié au respect de principes universels et formels de justice, comme la règle d'or ou l'impératif catégorique kantien. Or, au regard de ces stades, remarque C. Gilligan, les femmes, à la différence de la majorité des hommes, restent généralement cantonnées à un stade inférieur. En effet, alors que les hommes se montrent plus sensibles que les femmes aux questions formulées dans les termes généraux et abstraits de la justice ou des droits, celles-ci valorisent davantage dans leurs jugements moraux l'attention et la sensibilité concrètes, contextualisées et personnalisées aux besoins d'autrui. Dans les catégories de L. Kohlberg, cette préférence pour la relation, pour le lien, marquerait leur immaturité morale, donnant ainsi une apparente caution scientifique aux antiques croyances en l'infériorité des femmes. Dès lors, suggérait C. Gilligan, la seule façon d'affirmer l'égalité des femmes et de lutter pour elle consiste à affirmer leur différence. À faire entendre cette « voix différente », ce dialecte féminin de la sollicitude, l'éthique du *care*, que le dialecte masculin, l'éthique de la justice, tend à étouffer.

On devine les questions qui ne pouvaient manquer de surgir alors. Cette différence, si elle est avérée (il semble bien qu'elle le soit), est-elle naturelle, inscrite dans la physiologie, ou relève-t-elle d'une construction historique et culturelle ? Si l'on considère, à rebours des représentations historiquement dominantes, qu'il y a en fait une certaine supériorité éthique ou morale du *care* – ne suppose-t-il pas davantage d'implication personnelle que la justice, n'implique-t-il pas que l'on se donne davantage ? –, alors ne faudrait-il pas reformuler la théorie de la justice à partir des théories du *care*, mieux articuler en tout cas justice et *care* ? Mais jusqu'où peut-on aller dans cette direction ? Dans quelle mesure l'*ethos* du *care* est-il susceptible d'universalisation ? Alice Le Goff<sup>11</sup> présente

---

10. Rappelons ici que Jürgen Habermas a âprement défendu l'œuvre de L. Kohlberg contre ses détracteurs, notamment C. Gilligan, tant elle constitue un élément essentiel de sa morale kantienne de la communication [Habermas, 1986]. Christopher Lasch [1997], dans un texte assez polémique, les renvoie quant à lui dos à dos.

11. Nous n'avons pu publier dans la version papier de ce numéro que la première partie de cet article, très précis et systématique sur la question. La seconde partie sera

les différentes positions qui s'affrontent sur ce point, en se consacrant plus particulièrement à l'examen des analyses développées par Michael Slote [2007], à la suite des travaux Nel Noddings [1984] et de Joan Tronto [1993].

Après C. Giligan, *Joan Tronto* est justement l'auteure la plus connue et la plus influente dans ce champ de discussion. Dans l'extrait publié ici de ses *Moral Boundaries*<sup>12</sup>, elle donne tout d'abord une définition large du *care* : « Nous suggérons que le *care* soit considéré comme *une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible*. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie. » On lui doit également une distinction précieuse entre les quatre dimensions principales ou phases du *care*, ainsi rappelées par A. Le Goff : « celle du *caring about* [se soucier de] qui implique la reconnaissance d'un besoin et de la nécessité de le satisfaire ; celle du *taking care of* [se charger de] qui implique le fait d'assumer la responsabilité de répondre au besoin identifié, celle du *care-giving* [accorder/donner des soins] qui recouvre la pratique du soin en elle-même et enfin celle du *care-receiving* [recevoir des soins] qui recouvre la réaction de celui qui fait l'objet des pratiques de soin, *cette réaction étant le seul critère du fait que le processus a atteint son objectif*. » À ces quatre phases du processus de *care* correspondent quatre éléments éthiques qui, écrit A. Le Goff « sont censés définir l'"état d'esprit" habitant d'authentiques pratiques de soin. Tronto distingue ainsi *l'attention* qui recouvre le fait de reconnaître les besoins d'autrui et de les prendre en considération, *la responsabilité* et *la compétence* ainsi qu'un quatrième élément qu'elle désigne par le terme de *réceptivité (responsiveness)*. La réceptivité n'est pas équivalente à la réciprocité mutuelle (car elle est censée pouvoir se développer dans des relations de dépendance caractérisées par une forme d'asymétrie), mais renvoie plutôt à la

---

également publiée dans la version papier du prochain numéro. Mais le lecteur peut en lire la version intégrale dans la présente version numérique.

12. Extrait du chapitre IV. Nous remercions les éditions La Découverte – qui publieront en janvier 2009 le livre de J. Tronto sous le titre *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* – de nous avoir communiqué la traduction de ce chapitre et de nous avoir autorisés à en reprendre ici des extraits.

manière dont nous pouvons saisir les besoins d'autrui sans effectuer de projection sur lui à partir de notre propre situation, mais en étant davantage attentifs à la manière dont l'autre exprime sa propre perception de sa situation ».

Mais, au-delà de ces distinctions analytiquement utiles, le mérite des analyses de J. Tronto est d'abord d'attirer notre attention sur la marginalisation sociale, l'invisibilisation ou la relégation dont font l'objet ceux et celles qui sont affectés au *care*, à commencer bien sûr par les femmes. « Puisque notre société considère la réussite publique, la rationalité et l'autonomie comme des qualités louables, le *care* est dévalorisé dans la mesure même où il incarne les qualités opposées [...]. Outre son association à l'émotionnel, par opposition au rationnel, le *care* est également dévalorisé par son association connexe à la sphère privée. Dans notre culture, le *care* est habituellement conçu comme relevant, dans l'idéal, d'une préoccupation privée. On suppose que la sollicitude doit être offerte dans la famille. » Et, « pour aggraver les choses, poursuit-elle, les destinataires de soins sont considérés comme relativement désarmés. Au niveau le plus général, faire une demande revient à avoir un besoin ; lorsque nous nous envisageons comme des adultes autonomes, indépendants, il est très difficile de reconnaître que nous sommes aussi dans le besoin. Une partie des raisons pour lesquelles nous préférons méconnaître les formes routinières du *care* en tant que tel est de préserver l'image que nous avons de nous-mêmes comme n'étant pas soumis au besoin ». C'est là où l'analyse prend toute sa force en dépassant ce qui pourrait être un point de vue purement revendicatif et ressentimental, si l'on peut risquer ce néologisme, et en s'inscrivant parfaitement dans le cadre d'un paradigme du don. Si le don de soin (*care-giving*) est ainsi dénié et marginalisé, inférieur, c'est à proportion de son importance et de la puissance de ceux qui le dispensent. Car le *care* est bel et bien l'un des « pouvoirs des faibles », tant les donneurs de soins apportent un soutien essentiel à la vie. Or cette dette que nous avons tous envers ceux qui apportent un soutien essentiel à notre vie ne peut que très difficilement être reconnue. « Un aspect mis en lumière par la psychologie des relations d'objet est la rage ressentie par les enfants lorsqu'ils sont confrontés à leur impuissance à l'égard de ceux qui prennent soin d'eux. La nécessité de recevoir du soin persistant au cours de la vie de chacun de nous, il n'est peut-être

pas surprenant que ceux qui sont le plus souvent dispensateurs de soins soient perçus comme “autres” et traités avec mépris. » Les dominants, à l'inverse de ces faibles puissants, sont ceux qui sont suffisamment privilégiés pour ne même pas s'apercevoir de leur dépendance envers les dispensateurs de soins.

Belle variante de la dialectique du maître et du serviteur. Il y a donc, pourrait-on généraliser, un double sort possible du don. Splendide, lié au superflu, comme le montrait Georges Bataille à la suite de Marcel Mauss, il confère le pouvoir ou va de pair avec lui<sup>13</sup>. Non manifesté et non cérémonialisé, associé au contraire aux nécessités vitales et fonctionnelles, il voue à l'obscurité<sup>14</sup>. Voilà qui complique, assurément, la tâche d'intégrer la considération du *care* dans la discussion sur les normes de justice. Mais, comme l'explique très bien *Patricia Paperman*, toute la stratégie à la fois théorique et politique de J. Tronto est de montrer comment les tâches liées au *care* sont davantage susceptibles d'être universalisées et donc prises en compte dans les revendications de justice qu'on ne pourrait tout d'abord le croire. Pour cela, il faut déconstruire le lien apparemment indissoluble généralement et spontanément opéré entre travail du *care* et féminité, sentimentalité et proximité. C'est au desserrement du lien entre *care* et sentiments que servait la décomposition analytique du *care* en quatre phases évaluées du point de vue des pratiques objectives plus que des sentiments mobilisés. « L'association des femmes à la sensibilité et aux émotions fonctionne comme un cheval de Troie dans la discussion politique, écrit P. Paperman : faites entrer les sentiments et vous obtenez à coup sûr la relégation des femmes et de leurs revendications hors du champ politique. » De même l'insistance sur le fait que les tâches du *care* ne sont pas effectuées seulement par des femmes, mais plus généralement par ceux qui appartiennent à des catégories socialement défavorisées permet de désenclaver la situation des femmes et de la faire monter en généralité. Enfin – et P. Paperman y insiste tout particulièrement – le fait que ceux qui sont assignés à ces tâches viennent souvent de l'étranger ou soient issus de l'immigration défait radicalement l'apparente naturalité et l'évidence de l'opposition entre proximité et

---

13. A. Gouldner en démonte ici parfaitement la logique lorsqu'il étudie la bienfaisance des élites.

14. Voir sur ce point Marilyn Strathern [1988].

distance. « N'est-ce pas la notion même de distance qui est floue, du fait de la diversité de ses usages : distance entre les positions de spectateur et de malheureux, distance entre des situations de malheur toujours singulières, distance entre celui qui regarde et celui que la représentation du malheur veut atteindre par la parole, le récit, la représentation par l'image ? » En conclusion de son plaidoyer pour un monde *sans* pitié, P. Paperman, s'appuyant sur les tout derniers travaux de J. Tronto, écrit : « Un retournement imprévu de la question de la distance consiste donc à faire du *care*, du travail de *care*, la base d'une définition de la citoyenneté. Car les travailleurs du *care* soutenant les personnes dépendantes, chargés du travail domestique et "libérant" les citoyens des pays d'accueil sont largement des personnes (des femmes) qui n'ont qu'une citoyenneté partielle, voire pas de citoyenneté du tout, dans le pays d'accueil. »

La question est donc posée : la prise en compte de la logique du *care*, qui semblait permettre de réintroduire le sentiment, la pitié et la compassion dans les débats sur la justice, ne doit-elle pas, paradoxalement, pour atteindre pleinement son but, être en quelque sorte aussi radicalement politisée qu'expurgée le plus possible du sentiment et de la pitié, comme désentimentalisée ?

### *L'humanitaire et la force des émotions*

Un tel objectif risque d'être difficile à atteindre, tant il est clair que le champ du *care*, comme plus généralement celui de l'humanitaire, fonctionne d'abord aux émotions et qu'il trouve là son ressort spécifique. Dans une veine moins théorique et avec un beau matériau empirique, c'est ce que font ressortir, chacun à sa façon, les articles de *Jean-Philippe Heurtin* sur le Téléthon et de *Catherine Dessinges* sur le don humanitaire. Dans un cas comme dans l'autre, qu'est-ce qui déclenche le don ? De simples rituels – « cathodiquement catholiques », dirait peut-être P. Audi. De fait, la « grand-messe » télévisée annuelle du Téléthon étudiée par le premier et les croisades publicitaires des ONG comme Handicap International analysées par la seconde manifestent bien l'une et l'autre ces stratégies cathodiques qui, par le spectacle et la mise en scène de la souffrance – notamment des enfants face à la maladie ou à la guerre –, visent à transformer les spectateurs en donateurs, à capter, sinon à générer, l'émotion qui conduira à donner à ces

« pitoyables » dûment médiatisés. Pour autant, si ces campagnes télévisuelles jouent avec les cadres sociaux et affectifs de notre monde commun – et souvent avec succès –, elles ne les engendrent pas. De plus, s'il s'agit bien de rituels, ils sont avant tout à analyser, à la manière notamment de Durkheim, comme des moments d'effervescence collective d'où émergent des communautés affectives nouées par l'émotion partagée et la pratique du don.

Catherine Dessinges souligne ainsi fortement combien l'émotion constitue une dimension constitutive du don humanitaire, voire la condition nécessaire à sa réalisation et à la constitution de la communauté formée par les donateurs. « L'acte de donner, précise-t-elle sous l'inspiration de Simondon et de Mauss, doit être considéré comme un acte par lequel l'émotion se manifeste dans la réalité transindividuelle. » Signer un chèque pour une ONG, n'est-ce pas avant tout « témoigner symboliquement d'un état émotionnel et, par voie de conséquence, de son appartenance à un collectif » – à un public au sens de Tarde, soit « un rapprochement non pas de corps mais d'émotions collectivement partagées » ? Si le don humanitaire est avant tout une forme d'organisation de l'expérience à laquelle on accède par l'activation de certaines émotions face à un certain discours ou à la confrontation à certaines situations de souffrance, alors la publicité humanitaire n'est rien d'autre qu'une modalisation – donc, en un certain sens, une « manipulation » – du cadre du don sur le cadre publicitaire traditionnel. Encore faut-il analyser finement, comme le propose ici l'auteur dans une perspective sémio-pragmatique, les stratégies discursives qui performent ce processus d'individuation collective par lequel émerge une communauté de donateurs qui joindra le geste – le don – à l'émotion.

À partir du dispositif de sollicitation autrement subtil et minutieux du Téléthon, Jean-Philippe Heurtin montre lui aussi, avec la même finesse, comment s'institue un public généreux. Durant plus de trente heures d'émission, partout en France, des individus de tous âges, de toutes conditions s'adonnent au lancer de petits pois, à la course de brouettes, se lancent des défis, sportifs ou culinaires, etc., afin de manifester leur solidarité avec des enfants atteints de myopathie et de susciter, telle une force de vente bénévoles, le don des téléspectateurs pour la recherche médicale. Or ce que dévoile et décrit avant tout cet article, c'est combien l'enthousiasme de

ces héros ordinaires du Téléthon appelle l'enthousiasme des télé-spectateurs, combien est forte – et entretenue dans le cadre de l'émission – la contagion des émotions que produisent, à distance, ces micromobilisations locales. Transformant tous les protagonistes, acteurs et spectateurs, en donateurs, ce spectacle de la solidarité fait fond sur « la puissance d'attraction de la solidarité », et par là « fait émerger et manifeste une préférence pour la société ». En ce sens, l'enthousiasme – dont l'auteur rappelle et formalise l'analyse qu'en a faite Shaftesbury dans sa *Lettre sur l'enthousiasme* de 1708 – doit être avant tout étudié comme un mode de coordination des engagements émotionnels, dont le principe est la sociabilité. Dès lors, peu importe la « cause » défendue. C'est avant tout l'expérience sensible du partage qui importe. D'elle naît le sentiment que « les autres sont un prolongement de soi et que le soi est le prolongement des autres ». Pour le reformuler dans les termes de J.-M. Guyau ou de Maurice Merleau-Ponty, c'est bien l'expérience d'une expansion du soi qui s'éprouve dans de telles mobilisations. L'amour des autres se manifeste ainsi pour lui-même, pour le plaisir de la sociabilité, ces manifestations télévisées cocasses, voire un peu *kitsch*, n'étant là que pour « créer des liens, rendre solidaire, susciter de la réciprocité ». Comme si « donner quelque chose contre rien », pour reprendre cette fois l'impératif de la norme de générosité bienfaisante de A. Gouldner, permettait avant tout de goûter, ou de voler, même de façon fugace, quelques instants sinon d'éternité, du moins de société.

Pour autant, l'humanitaire n'est pas seulement un spectacle de l'enthousiasme partagé, un moment fluide et plein de pure sociabilité. Il est aussi ce monde sans pitié, où l'amour des autres voisine avec la haine et la violence, un monde traversé de doutes, de dons déplacés, avortés, de réciprocités impossibles, où justement le lien, toujours à refaire, suppose un travail – un travail de *care* – toujours fragile, parfois exaltant, souvent déprimant. De cette face-là, fondamentalement ambivalente, de l'engagement humanitaire, *Frédéric Buyse* témoigne ici dans le récit de son expérience de responsable d'une communauté Emmaüs<sup>15</sup>. Comment « créer du collectif, du liant, être à l'écoute du rapport que chacun entretient avec son poste, son voisin de chambre ou ses fantômes » lorsque notamment

---

15. Seule la première partie de ce texte est reprise dans la version papier.

l'alcoolisme ne cesse de tracer le chemin dans la vie de certains compagnons ? Comment savourer le « simple plaisir d'être là, utile à quelque chose », se « laisser griser quelques minutes d'une éphémère victoire après la tempête », lorsque l'on ne peut capitaliser aucune de ses victoires sur le « chaos émotionnel de tel compagnon, sur la pacification de tel conflit » et que « demain, tout à l'heure, l'événement qui vient peut, inédit, balayer tout » ? L'expérience concrète de l'humanitaire se dévoile ainsi, pour reprendre les termes de J. Tronto, dans cet effort constant pour « maintenir et réparer notre monde », relier des éléments épars en un réseau complexe, en soutien à la vie.

*La compassion peut-elle être une politique ?*

Reprenons. Nous ne pouvons pas vivre dans un monde d'où le don aurait disparu, qu'il s'agisse du don structuré par la réciprocité des dons et contre-dons ou du don bienfaisant, fait sans retour, au-delà de la réciprocité et animé, au-delà de la sympathie qui inspire tout don, par la compassion ou la pitié. Historiquement, le don bienfaisant a été mis en forme, prôné et récompensé par la religion et le rapport à l'au-delà. Est-il possible comme l'espérait J.-M. Guyau de tabler, au nom de « l'irreligion de l'avenir », sur le développement d'une « universelle sympathie » en se passant de la religion, et de substituer aux motivations transcendantes de l'*agapè* les mobiles plus immanents du politique et de la justice ? Si le débat sur le *care* se révèle particulièrement intéressant, c'est parce qu'il est à l'intersection du don réciproque et du don bienfaisant à ceux qui ne peuvent pas réciproquer, des sentiments et de la justice. Nous avons vu avec A. Le Goff, J. Tronto et P. Paperman la tentative de le désentimentaliser pour le faire entrer dans le champ de la justice et du politique. Mais on ne saurait aller trop loin dans cette direction, car, comme le montrent parfaitement J.-Ph. Heurtin et C. Dessinges, c'est bien et seulement à travers la mobilisation des affects que le don est susceptible de s'universaliser. Sommes-nous donc condamnés à cantonner le don dans la seule sphère du privé ou à ne l'universaliser que sous la mauvaise forme de la compassion catholique dénoncée par P. Audi et/ou à immuniser complètement le politique et le débat sur la justice de toute pollution par le don, les sentiments et la compassion ?

C'est cette solution schizophrène que défend en fait une certaine apologie américaine de ce que le président Bush appelle le capitalisme compassionnel, mais qu'on retrouve en fait aussi bien sous la plume de l'ancien président Bill Clinton dans son ouvrage intitulé *Donner*, véritable ode à la gloire de tous les généreux, des milliardaires philanthropes aux plus humbles citoyens qui donnent de leur temps dans les associations. À première vue, l'ouvrage regorge d'harmoniques troublantes avec un propos maussien. Mais, comme le montre fort bien *Jacques T. Godbout*, la ressemblance n'est que de surface. Le don encensé par ces discours vient en complément et en contrepoids d'une logique économique et politique qui n'en a cure. Dans cette logique, il faut absolument que la main droite du don ignore tout de ce que fait la main gauche du marché et de la politique. Dans ces deux derniers domaines, il s'agit d'être le plus efficace, voire le plus cynique, possible – quitte à racheter son âme ailleurs, par ses bonnes actions donatrices. Une position maussienne, à l'inverse, considère l'exigence démocratique comme l'aboutissement de l'esprit du don et se demande comment lui permettre d'imprégner les politiques économiques et sociales, sans ignorer les contraintes propres au marché et à l'État mais sans affranchir ceux-ci de toute responsabilité démocratique. On ne peut donc que souscrire largement<sup>16</sup> au propos de *Christopher Lasch* dans *La Révolte des élites* dont nous extrayons quelques pages pour ce numéro<sup>17</sup> : « Pour douce que soit sa musique à nos oreilles, l'idéologie de la compassion est en elle-même l'une des influences principales qui subvertissent la vie civique, car celle-ci dépend moins de la compassion que du respect mutuel. Une compassion mal placée dégrade aussi bien les victimes, réduites à n'être que des objets de pitié, que ceux qui voudraient se faire leurs bienfaiteurs et qui trouvent plus facile d'avoir pitié de leurs concitoyens que de leur appliquer des normes impersonnelles qui donneraient droit au respect à ceux qui les atteignent. »

---

16. Mais sans doute pas intégralement, car il fait trop l'impasse sur les situations inévitables d'asymétrie entre donateurs et donataires. Cette critique de la politique de la compassion, de la politique de la pitié, n'est pas sans faire écho à celle, bien connue, développée par Hannah Arendt dans son *Essai sur la révolution* [1967]. Voir également Luc Boltanski [1993] et tout récemment Myriam Revault d'Allonnes [2008].

17. Avec l'accord des Éditions Climats, que nous remercions.

Ces observations doivent peut-être nous inciter à modifier et à déplacer les termes du débat. Nous ne pouvons pas plus accepter la dissolution du politique dans un discours compassionnel généralisé que sa réduction à la seule « politique » des droits de l'homme<sup>18</sup>. Mais nous avons vu par ailleurs avec les diverses théorisations du *care* à quel point il est difficile d'articuler la prise en compte de la sollicitude et de la compassion, vouées à la particularité des situations de souffrance, avec les théories par nature universalisantes de la justice. Ne serait-il pas juste que les tâches liées au *care* soient davantage reconnues et récompensées ? Sans doute. Mais il est aussi permis de se demander si une certaine manière de demander justice n'est pas potentiellement autodestructrice. Il est impossible de ne pas faire de l'exigence de justice un idéal régulateur, voila l'évidence. Mais il est beaucoup moins évident que ce dernier puisse être objectivé et qu'il soit possible de déterminer quantitativement dans quelle mesure il est atteint ou susceptible de l'être. Sauf dans un fantasme utilitariste. Toutes les théories de la justice sont en effet en permanence et structurellement menacées de dérive utilitariste. « À chacun son dû, à chacun selon son mérite », le précepte semble tomber sous le sens. Mais il bute sur un double écueil. Il suppose d'abord, en effet, que quelque part, dans une position en surplomb, il existe un grand sujet supposé tout savoir et tout pouvoir calculer, et que, symétriquement, il soit en mesure d'imputer à chacun, à chaque individu, un mérite qui lui revienne en propre en tant qu'individu. Or c'est cette conception du mérite, montre éloquemment *Dominique Girardot* dans une inspiration à la fois arendtienne et maussienne, qui est en définitive intenable. Dès lors, plutôt que de chercher à édifier une introuvable société juste, il nous reste à tenter de faire vivre une société décente<sup>19</sup> qui assure en effet le respect à tous.

Plutôt que de se contenter de demander justice à un État qui le redistribuerait, il faut aussi la faire naître au quotidien dans les interactions des individus et des groupes. *Paulo Henrique Martins* montre ainsi, à partir du cas brésilien, comment l'engagement associatif repose justement sur les fondements symboliques d'une

---

18. Si jamais elle en est une, comme en doute Marcel Gauchet [2002].

19. Voir Avishai Margalit [1996] et les commentaires de Jean-Claude Michéa [2007, 2008] sur la *common decency* orwellienne.

culture ordinaire du don. Si la compassion peut y constituer une politique, c'est d'abord au sens – restreint et débarrassé de son dolo-risme d'inspiration chrétienne – d'actions solidaires incondi-tionnelles qui manifestent cette capacité des militants et des habitants à instituer au quotidien un monde commun. Dans cette perspective, suggère-t-il, « une culture démocratique participative devrait être en quelque sorte le dédoublement des expériences originaires du don, c'est-à-dire de ces formes d'être-ensemble au sein desquelles les individus et les groupes actualisent les fonctions symboliques qui donnent sens à leur vie commune, communautaire et associa-tive ». Ce qui suppose, à travers l'institution d'« espaces publics hybrides », une tout autre articulation entre solidarité « primaire » et solidarité « secondaire », entre monde vécu et action publique.

@ >>> Or l'histoire nous montre, à travers l'exemple des mutuelles québécoises du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle étudié ici par *Martin Petitclerc*<sup>20</sup>, qu'une telle culture solidaire et participative fut au cœur du mouvement ouvrier. Opposant à la concurrence libérale une culture de la « compassion fraternelle », les sociétés de secours mutuel visaient à jouer le rôle d'une « famille fictive », suppléant en partie aux défaillances de la « famille réelle » face aux pressions exercées par la société de marché. S'appuyant, en les institutionnalisant, sur les pratiques d'en-traide communautaire propres au monde ouvrier, elles cristal-lisaient ainsi une véritable « éthique de la mutualité<sup>21</sup> » qui les distinguait alors fondamentalement de l'assurance, stigmatisée comme une forme individualiste de prévoyance. Si le dévelop-pement de l'assurance des personnes a suscité tant de résistances dans le monde ouvrier, c'est avant tout parce qu'elle soumettait le domaine « sacré » de la vie à des considérations marchandes. Or, en un certain sens, la mutualité faisait exactement l'inverse. Elle soumettait les considérations marchandes à sa morale des rapports sociaux et visait à prendre en charge la vie humaine dans sa totalité, en refusant d'isoler la dimension économique des dimensions sociales de la vie. En ce sens, parce qu'elle s'ap-

20. Cet article synthétise son bel ouvrage, « *Nous protégeons l'infortune* ». *Les origines populaires de l'économie sociale au Québec* [2007], recensé à l'adresse suivante : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article111>

21. Traduite notamment dans le principe de la cotisation égale pour tous et non de la prime proportionnelle aux risques.

puyait sur des rapports concrets de réciprocité – une culture du don –, elle ne peut pas être assimilée à un simple prolongement de l'éthique libérale de la responsabilité individuelle ou de celle de la responsabilité collective prônée par les promoteurs de l'assurance puis de l'État-providence moderne. Loin d'être un simple moyen de mise en commun de ressources, ces associations furent au contraire les vecteurs d'une identité collective, renforcée concrètement par une « conception très exigeante de la démocratie participative » qui, en impliquant chacun dans la gestion des caisses, visait à renforcer le sentiment collectif aux dépens des intérêts personnels. Même si cette utopie d'une communauté ouvrière autonome, démocratique et solidaire a été défaite, ces expériences, conclut l'auteur, constituent un rappel de la profondeur de ces aspirations démocratiques qui ne sauraient être satisfaites, aujourd'hui comme hier, par le monde désenchanté de la société de marché.

@ >>> À une autre échelle, celle de la globalisation, la question n'est-elle pas fondamentalement la même ? Comment y faire prévaloir une culture du don et de la réciprocité ? Dans un article synthétique, *Francesco Fistetti*<sup>22</sup> se demande à quelles conditions peut émerger une société mondiale de la (re)connaissance, aménageant les conflits pour la reconnaissance de cultures capables de « s'affronter sans se massacrer<sup>23</sup> ». Or, sauf à les abandonner à la logique du marché, l'inter et la multiculturalité supposent que chaque culture – au-delà de son « utilité sociale » – puisse affirmer *sa* manière d'être au monde, de vivre et d'habiter la terre, de faire valoir son apport créatif à la famille humaine, bref sa capacité à donner. C'est à cette condition – qui suppose que les cultures « dominantes » cessent de s'autocélébrer comme seuls peuples donateurs face à des peuples inférieurs assignés au rôle de débiteurs perpétuels – que pourront se nouer alliances, hybridations et dialogues entre les cultures et s'instituer un universel d'un type nouveau, accueillant la voix des autres et ouvrant l'espace nécessaire au déploiement du cycle du don.

22. De Francesco Fistetti, la « Bibliothèque du MAUSS » (dont les ouvrages paraissent désormais dans la collection « Textes à l'appui » des éditions La Découverte) publiera en 2009 *Théories du multiculturalisme*.

23. La formule est de Mauss et résume parfaitement sa philosophie politique comme le met très bien en lumière le livre de Sylvain Dzimiria [2007].

## Libre revue

Multiculturalisme ? Une société de reconnaissance à l'échelle mondiale qui permettrait à chaque culture d'affirmer ses dons et sa valeur spécifique ? Voilà qui suppose notamment de reconnaître les cultures africaines, sans doute les plus intrinsèquement étrangères aux valeurs de la modernité. Sur leur état actuel, on lira les textes, à la fois très différents et complémentaires de *Serge Latouche* et *François Vatin*. De *Serge Latouche* également, la défense d'un multiculturalisme relativiste rédigée en vue d'une critique des thèses de Jacques Dewitte défendant l'idée d'une supériorité paradoxale de l'Occident (supérieur parce que seul à reconnaître l'égalité des cultures) sur les autres cultures. Beau débat entre MAUSSiens de bords opposés<sup>24</sup>.

Autre entrée maussienne encore, celle de *Camille Tarot*, dans un article qui a fait du bruit mais qui n'était jusqu'à présent disponible qu'en anglais et dans lequel, suite à son beau texte sur la naissance de la grâce en Palestine [Tarot, 1993], il jetait les bases d'une théorie proprement MAUSSienne, en termes de paradigme du don, du fait religieux, montrant comment le religieux naît d'un troisième système d'alliance : en plus du don horizontal entre guerriers, du don diagonal entre générations, le don vertical aux entités transcendantes. A. Caillé, qui avait proposé les mêmes distinctions avec un vocabulaire un peu différent, est resté fidèle à cette inspiration<sup>25</sup>. Curieusement, et de manière selon nous regrettable, C. Tarot n'a pas vraiment poursuivi dans la voie qu'il avait si brillamment ouverte, lui préférant désormais dans son grand et par ailleurs beau livre *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion* [2008] une optique systématiquement inspirée de René Girard, étrangement réductionniste et restrictive.

@ >>> C'est en tout cas ce que lui reproche, avec de solides arguments, *François Gauthier* dans la longue critique qu'il lui consacre ici. Sur ces mêmes questions, *Stéphane Bornhausen* se

24. Le débat a eu lieu dans l'émission d'Alain Finkielkraut, *Répliques*, au printemps 2008.

25. Notamment dans ses « Nouvelles thèses sur le politico-religieux » [2003], parues dans le n° 22 de la revue. Dans ce même numéro, Jean-Paul Willaime [2003] élabore lui aussi une théorie de la religion en termes de don, inspirée des distinguos proposés par C. Tarot dans l'article que nous reprenons ici.

demande « à quoi jouent les sociétés archaïques ? », pour mieux souligner, notamment dans une discussion critique de la théorie girardienne du sacrifice, l'omniprésence du don agonistique comme rapport général au monde. Pour autant l'*agôn* n'est pas seulement une affaire de sauvages. *Yves Le Hénaff, Stéphane Heas, Dominique Bodin et Luc Robène* nous le rappellent ici dans une belle étude du rugby féminin par laquelle s'achève ce numéro. Comme quoi, de même que les femmes ne sont pas les seules à se soucier du *care*, de même les hommes ne sont pas les seuls à ne rêver que plaies et bosses.

@ >>> On lira tout particulièrement, dans la rubrique « Bibliothèque », la critique de la *Critique du don* d'Alain Testart – tout entière dirigée contre le MAUSS, jamais nommé – par Jacques T. Godbout. Et bien d'autres choses encore.

### Bibliographie

- CAILLÉ Alain, 1994, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris (réédité en 2005).
- 2003, « Nouvelles thèses sur la religion », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, « Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique », 2<sup>e</sup> semestre.
- CAILLÉ Alain, LAZZERI Christian et SENELLART Michel (sous la dir. de), 2000, *Une histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, Paris (réédition en poche, Champs/Flammarion, 2007).
- CHANIAL Philippe (sous la dir. de), 2008, *La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
- CHERLONNEIX Jean-Louis, 1993, « Lettre ouverte à Marcel Mauss touchant le désintéressement, Jacques Derrida et l'esprit de Dieu », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 2, 2<sup>e</sup> semestre.
- DZIMIRA Sylvain, 2007, *Mauss, savant et politique*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
- GAUCHET Marcel, 2002, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris.
- GILLIGAN Carol, 1982, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge.
- GOUBOUT Jacques T. , 2007, *Ce qui circule entre nous*, Le Seuil, Paris.
- HABERMAS Jürgen, 1986, *Morale et communication*, Le Cerf, Paris.
- LASCH Christopher, 1996, « Communautarisme ou populisme ? Éthique de la compassion et éthique du respect », *La Révolte des élites*, Climats, Castelnau-le-Lez.

- 2006, « L'île de Gilligan », *Les Femmes et la vie ordinaire*, Climats, Paris.
- MARGALIT Avishai, 1996, *La Société décente*, Climats, Castelnau-le-Lez.
- MICHÉA Jean-Claude, 2007, *L'Empire du moindre mal*, Climats, Paris.
- 2008, *La Double pensée. Retour sur la question libérale*, Flammarion, « Champs essais », Paris.
- MILNER Jean-Claude, 2007, « Une conversation sur l'universel », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 6.
- NODDINGS Nel, 1984, *Caring : a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley.
- NYGREN Anders, 1962, *Eros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier, Paris.
- PETITCLERC Martin, 2007, « Nous protégeons l'infortune ». *Les origines populaires de l'économie sociale au Québec*, VLB Editeur, Montréal, Québec.
- REVAULT D'ALLONNES Myriam, 2008, *L'Homme compassionnel*, Le Seuil, Paris.
- SLOTE Michael, 2007, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, New York.
- STRATHERN Marylin, 1988, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley.
- TAROT Camille, 1993, « Repère pour une histoire de la grâce », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire » – repris dans Philippe Chaniel (sous la dir. de), 2008, *La Société vue du don*.
- 2008, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
- TERESTCHENKO Michel, 2000, *Amour et désespoir. De saint François de Sales à Fénelon*, Le Seuil, « Points », Paris.
- TRONTO Joan, 1993, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York – traduction française à paraître en 2009 aux Éditions La Découverte, Paris, sous le titre : *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*.
- WEINER Annette, 1982a, « The reproductive model in Trobriand society », *Bulletin du MAUSS*, n° 2, 2<sup>e</sup> trimestre.
- 1982b, « Reproduction : a replacement for reciprocity », *Le Bulletin du MAUSS*, n° 3 et n° 4, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> trimestre.
- 1984, « Du sexe des anthropologues et de la reproduction chez les informateurs », *Le Bulletin du MAUSS*, n° 10, 2<sup>e</sup> trimestre.
- 1988, « La richesse inaliénable », *La Revue du MAUSS (trimestrielle)*, n° 2, 4<sup>e</sup> trimestre.
- 1989, « Le kula et la quête de renommée », *La Revue du MAUSS (trimestrielle)*, n° 6, 4<sup>e</sup> trimestre.
- WILLAIME Jean-Paul, 1993, « La religion, un lien social articulé au don », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, « Qu'est-ce que le religieux ? », 2<sup>e</sup> semestre – repris dans Philippe Chaniel (sous la dir. de), 2008, *La Société vue du don*.



## Résumés et *abstracts*

- *Jean-Marie Guyau, L'amour de l'humanité comme irréligion de l'avenir*

Quelle pourrait être une morale émancipée de la religion et de la métaphysique, une morale sans obligation ni sanction ? Cette question fondamentale, au cœur de l'œuvre du philosophe français Jean-Marie Guyau, est ici abordée à travers une sévère critique de l'amour de soi et un plaidoyer vitaliste pour l'enthousiasme. Si personne ne saurait vivre seulement pour lui-même, n'est-ce pas en raison de ce sentiment de fécondité inhérent à tout être, de ce besoin de donner et de développer la vie, de fonder quelque chose ? Si tel est le cas, l'amour des autres constitue bien l'un des moyens de mêler un peu de notre être et de notre vie à celle de l'humanité, de faire circuler au sein de la société quelque chose de nous, la générosité, à la différence de l'égoïsme, ne réalisant rien d'autre que l'élargissement constant de notre moi.

- *Love of mankind as the « irreligion » of the future*

What may be a morality disengaged from religion and metaphysics, from obligation and sanction ? This main question of the French philosopher Jean-Marie Guyau is here addressed in a sharp criticism of self-love and a « vitalist » defence of enthusiasm. If no one can live only for himself, isn't it because everyone feels this common sentiment requiring to give and develop life, to found something ? Love for other or altruism is then one of the ways to mingle ourselves and our lives with the life of mankind, in order that something from us flows in the society and contribute to the expansion of our selves.

- *Alexis Sarentchoff, Cœur de pierre ou l'ambiguïté du bien*

La correspondance imaginaire que nous présentons ici porte sur l'aspect « noir » de la sympathie : en quelle manière on peut répondre à l'appétit bienveillant au nom d'une tentation du bien qui l'emporte sur le désir de

secourir l'être en détresse, en sorte qu'il est non seulement destructeur dans ses conséquences, mais profondément ambigu et équivoque dans sa nature même. Poussée à l'extrême, la sympathie obéit à un idéal moral, empreint d'un esprit de sacrifice, qui s'accompagne du mépris de l'autre.

- *Heart of stone or the ambiguities of goodness*

The imaginary correspondence presented here to the reader bears on the « dark side » of sympathy. The one which appears when the drive to do good (or benevolence) becomes stronger than the desire to rescue the deprived. At its utmost advance, sympathy mixes up with sacrifice and equates to the contempt of the other.

- *Alvin Gouldner, Pourquoi donner quelque chose contre rien ?*

Pourquoi la norme de réciprocité ne suffit-elle pas à maintenir le monde social ? Pourquoi doit-il également exister une norme de bienfaisance qui permet de recevoir quelque chose contre rien ? Cet article démontre que la stabilité des systèmes sociaux suppose autre chose que le simple respect des droits d'autrui et l'attribution à chacun de ce qui lui est dû. Tout code moral doit au contraire développer des orientations normatives telles que l'« altruisme », la « charité » ou l'« hospitalité » qui exigent des hommes qu'ils viennent en aide aux autres au regard de leurs seuls besoins, indépendamment de ce que ceux-ci ont fait ou pourront faire pour eux. Dans cette perspective, l'auteur propose d'analyser le don comme une forme d'articulation originale entre ces deux normes de réciprocité et de bienfaisance.

- *The importance of something for nothing*

Why isn't reciprocity enough to maintain the social world ? Why must there also be a norm of beneficence that provides for something for nothing ? This paper demonstrates that it does not suffice for social stability if men are concerned solely with complying with the rights of others and give them only their due. Every moral code must contain normative orientations such as « altruism », « charity » or « hospitality » which call upon men to aid others without thought of what they have done or can do for them, solely in terms of the needs imputed to the potential recipient. According to this analysis, the gift as to be interpreted as a special kind of interconnection between beneficence and reciprocity.

- *Alain Caillé, Vers une théorie de l'action et du sujet (fin)*

Après avoir étudié, dans le précédent numéro, les dimensions, puis les ressorts de l'action, A. Caillé tente ici de rassembler les fils d'une théorie anti-utilitariste de l'action dans son rapport au don, à la subjectivation et à la quête de reconnaissance.

- *Anti-Utilitarian theory of action (the end)*

After having studied in the last issue the dimensions and the springs of action, A. Caillé here tries to gather the strings of an anti-utilitarian theory of action in its relationships with gift, subjectivation and the quest for recognition.

- *Philippe Chanial, Générosité, réciprocité, pouvoir et violence*

Si l'on interprète, à la suite d'Alvin Gouldner, le don comme une forme d'articulation originale de la réciprocité et de la générosité, il est tentant d'étudier les autres modes de relation sociale au regard de la place qu'ils accordent respectivement à ces deux normes. Cet article vise justement à mobiliser le don comme un étalon à la fois descriptif et normatif de la relation humaine afin de formaliser notamment la grammaire propre de la bienfaisance, des relations statutaires, de l'échange réciproque, mais aussi de l'autorité et de la domination, de la violence et de la vengeance.

- *Generosity, reciprocity, power and violence*

If, according to Alvin Gouldner, gift relationship can be analysed as a specific interconnection between reciprocity and generosity, how the other modes of human relation articulate these two norms ? The aim of this tentative paper is to use gift-giving as a descriptive and normative yardstick of the human relation, from beneficence to statutory links and exchange, authority and domination, violence and revenge.

- *Gérard Pommier, Existe-t-il un don gratuit ?*

On sait comment Freud a tiré parti des recherches anthropologiques de son temps. D'autres travaux, notamment ceux de Mauss et de Malinowski, ont mis en valeur des faits qui, plus ou moins explicitement, ont obligé la psychanalyse à s'approfondir, et à faire par exemple du complexe d'Œdipe de la famille patriarcale occidentale un cas particulier d'une structure plus générale. Cet article sert à évaluer ces apports sous le jour de cette structure. Dans notre lecture faite à partir de nos concepts, nous avons isolé certains faits, connus depuis longtemps, mais auxquels nous cherchons à donner une lisibilité « freudienne ».

- *Does « pure » gift exist ?*

We know how Freud took care of the anthropological searches of its time. After these investigations, other works, in particular those of Mauss and Malinowski, emphasized facts which, more or less explicitly, obliged psychoanalysis to deepen, and to make, for example, of the Oedipus complex of the Western patriarchal family a particular case of a more general structure. This article tries to evaluate these contributions under the light of this

structure. In our way to read with our concepts, we will isolate a certain number of facts, moreover known since a long time. Thus, we are trying to give them a « Freudian » readability.

- *Gérard Pommier, La symbolisation de la jouissance réclame un don*

Dès qu'ils naissent, les enfants reçoivent des cadeaux. Ces dons leur permettent d'échapper à leur propre statut de cadeaux qu'ils furent d'abord pour leurs parents. Ils leur permettent d'autant mieux de subjectiver leur aliénation qu'ils peuvent jouer avec eux et passer d'un état passif à un état actif. De même, dans le deuxième tour du rapport à la jouissance que représente le passage à la génitalité, les femmes risquent d'être aliénées dans une forme d'objectivation analogue. Là encore, le cadeau permet une symbolisation de ce qui apparaît ainsi comme le seul don gratuit.

- *The symbolization of the climax calls for a gift*

As soon as they are born, children receive gifts. These gifts allow them to escape their own status of gift which they were initially for their parents. Better, they allow them to subjectivize their alienation because they can play with the gifts and pass from a passive state to an active state. In the same way, in the second round of the relation to the climax which represents the passage to the genitality, the women are likely to be alienated in a similar way of objectivation. There still, the gift allows a symbolization of what seems thus the only free gift.

- *Carina Basualdo, Pour une psychanalyse du don*

L'article part de la lecture et discussion du livre de Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre* (Le Seuil, Paris, 2007). Il essaie d'établir un pont entre deux types d'interlocuteurs : d'un côté, il attire l'attention des collègues psychanalystes sur la réflexion anthropologique à propos du don ; de l'autre côté, il attire l'attention des anthropologues et des sociologues qui s'y intéressent sur la possible contribution de la psychanalyse à cette recherche.

Quelques avancées fondamentales du livre de J. T. Godbout sont présentées, tout en signalant les points qui restent obscurs et qui, en même temps, laissent entrevoir des ouvertures sur l'apport que pourrait constituer la psychanalyse dans la construction du *paradigme du don*.

Certaines notions psychanalytiques qui ont un potentiel heuristique pour aborder la dimension du don sont abordées : renoncement, sacrifice, animisme, contact, tiers, inconscient, dimension symbolique, logique de l'être/avoir, alternance présence/absence, identification.

Enfin, une clinique du don est proposée à partir de la notion fondamentale de phallus, pour avancer dans la recherche sur la place et la fonction du don dans la subjectivité ainsi que ses pathologies.

- *For a psychoanalysis of donation*

Proceeding from a close reading and discussion of Jacques T. Godbout's work *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre* (Le Seuil, Paris, 2007), this article aims to bridge the gap between two kinds of scholars. On the one hand, it draws the attention of psychoanalysts on donation ; on the other, it informs anthropologists and sociologists interested in this question on how psychoanalysis can cast a new light on it.

We present the reader with some fundamental results of J. T. Godbout's research, yet mentioning how they may sometimes be confronted to some limitations that psychoanalysis could tackle through a *Paradigm of gift*.

Thus do we expand on some psychoanalytical notions that prove interesting in order to approach this notion : renouncement, sacrifice, animism, contact, third person, unconscious, symbolical dimension, being versus having, absence versus presence, identification.

This article dwells to a close with a clinical illustration of the function of donation for the subject and his/her pathologies, proceeding from the fundamental concept of Phallus.

- *Anders Nygren, Éros et agapè*

On reprend ici quelques pages du grand livre d'Anders Nygren, *Eros et Agapè*, qui donne un type idéal des deux grandes conceptions anciennes de l'amour. Bien différente de l'*éros* grec qui élève l'homme vers la contemplation du bien et du beau sans qu'il se perde jamais et sans qu'il sorte du cercle de la raison, l'*agapè*, calquée sur l'amour de Dieu, foncièrement inégale, asymétrique et immotivée envers des créatures humaines imparfaites et pour tout dire méprisables, voire révoltantes, est amour inconditionnel, inconditionné, sans espoir de gratification

- *Eros and Agapé*

The reader will find here some pages of Anders Nygren's great book, *Eros and Agapé*, which develops a systematic and quite enlightening idealtypology of the two great ancient conceptions of love, the Greek one, Eros, which allows to reach the love of the Other, of the Good and of the Beautiful without losing oneself, and the Judaeo-Christian Agapé which goes beyond all reciprocity.

- *Michel Terestchenko, La querelle sur le pur amour au XVII<sup>e</sup> siècle entre Fénelon et Bossuet*

La querelle sur l'amour de Dieu qui traversa le XVII<sup>e</sup> siècle, et qui culmina avec la publication en 1697 de l'ouvrage de Fénelon, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, ne mérite pas d'être mieux connue pour des raisons de simple érudition historique, et ce n'est pas simplement les théologiens ou les philosophes qu'elle concerne. Saisie dans son épure théorique et décantée de ses aspects mystiques, la systématisation que Fénelon donne à des thèses qu'il formalise plus qu'il n'invente constitue le premier et peut-être l'unique moment de l'élaboration extrêmement construite des schèmes a priori d'une pensée du désintéressement radical. Deux idées sont au centre de cette doctrine de l'amour pur : le renoncement (au bonheur) et l'abandon total de soi à l'autre (en l'occurrence à Dieu), autrement dit le sacrifice et l'anéantissement de soi.

Cette élaboration, qui fit l'objet de très vives critiques – de la part de Bossuet en particulier – doit être rapportée à la doctrine de la prédestination gratuite du petit nombre dont Fénelon est un des seuls à assumer les conséquences profondément désespérantes.

- *The dispute on pure love in the seventeenth century between Fénelon and Bossuet*

The dispute on pure love which reached its climax in 1697 with Fenelon's *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, in his quarrel with Bossuet, has not only a theological or philosophical interest. It is the first systematic attempt to elaborate the a priori schemes of radical disinterestedness.

- *Paul Audi, D'une compassion l'autre*

Depuis l'Antiquité, le fait de prendre part à la souffrance d'autrui donne lieu à deux jugements moraux, l'un favorable, qui fait de la compassion un signe d'amour, l'autre défavorable, qui voit dans la pitié un signe de mépris. Mais aujourd'hui, le refus de compatir se présente comme la caractéristique des êtres inhumains. Pourquoi en sommes-nous arrivés là ? Il faut procéder à la généalogie de l'universalisation du rapport compassionnel pour comprendre comment et pourquoi, au cours des Temps modernes, la compassion est devenue la vertu d'humanité par excellence.

- *From one compassion to an other*

Ever since Antiquity, the fact of joining in the suffering of others has given rise to two moral judgements. One is favourable, seeing compassion as a sign of love ; the other is unfavourable and sees pity as a sign of contempt. But nowadays the refusal of compassion has shown itself to be characteristic of inhuman beings. How have we reached this point ? We need to look into

the genealogy of the process which has universalized the compassionate relationship, in order to understand how and why, in modern times, compassion has become the virtue of humanity *par excellence*.

- *Alice Le Goff, Care, empathie et justice*

Ce texte part d'une discussion des thèses de M. Slote afin de problématiser le lien entre *care*, empathie et justice dans le cadre des éthiques du *care*. Sur cette base, il fait un état des lieux à la fois des débats sur l'articulation entre le *care* comme disposition et le *care* comme pratique et des débats sur l'articulation *care-justice*. L'enjeu est ici de montrer que ces débats se sont enfermés dans un horizon trop étroit en se structurant autour de l'alternative entre une approche qui oppose éthique du *care* et théorie libérale de la justice en tentant de développer une théorie compréhensive du *care* et une perspective qui consiste au contraire à faire de l'approche du *care* un élément susceptible d'être intégré à une théorie libérale de la justice qu'elle contribue à corriger, à compléter et donc à maintenir. Il nous semble qu'il est possible de refuser cette alternative tout en continuant à tenter d'articuler *care* et justice à condition de déplacer le débat sur cette articulation. Pour ce faire, et c'est la piste de recherche sur laquelle nous insistons à la fin du texte, il convient de creuser la réflexion sur les conditions d'une politisation du *care* et de reproblématiser la question des rapports *care-justice*, en cherchant à intégrer l'approche du *care* au sein non pas d'une théorie libérale de la justice, mais plutôt d'une théorie de la liberté politique et de la citoyenneté.

- *Care, empathy and justice*

This article starts from a discussion of the theses of Michael Slote, to study the connection between care, empathy and justice in the framework of the ethics of care. On this basis, we propose a survey of both the debates on the connection between care as disposition and care as practice, and the debates on the link between care and justice. We intend to show that these debates are confined within a narrow horizon which is structured around the choice between an approach that opposes ethics of care and liberal theory of justice while aiming to develop a comprehensive theory of care and a perspective that aims on the contrary to integrate the approach of care in the framework of a liberal theory of justice. We think it is possible to refuse this alternative and to articulate care and justice from another perspective : we emphasize the necessity to improve the reflection on the conditions of a politicization of care and to examine the link between care and justice while trying to integrate the approach of care into a theory of political freedom and citizenship (instead of focusing on her integration within a liberal theory of justice).

- *Joan Tronto, Du care*

En dépit d'une littérature abondante, savons-nous véritablement ce qu'est le *care* ? Dans cet extrait de son célèbre ouvrage *Moral Boundaries*, l'auteure le définit à la fois comme un système de dispositions bienveillantes et comme une pratique concrète. Si le *care* implique de déterminer qui doit prendre soin de quoi et ce que signifie une telle responsabilité, est-il nécessairement limité à nos relations les plus intimes ? Pourquoi cette dimension fondamentale de la vie humaine a-t-elle été placée hors du domaine de la raison, confinée dans la sphère privée, cette sphère où les femmes et l'ensemble des personnes dépourvues de pouvoir ont été reléguées ? L'auteure répond à ces interrogations en développant une double argumentation : critique, d'une part, en pointant les effets négatifs du tracé dominant des frontières morales ; constructive, d'autre part, en développant une éthique du *care* visant à corriger et à redessiner ces frontières.

- *What is care ?*

Despite a burgeoning literature, do we know what is care ? In this extract of her famous book *Moral Boundaries*, the author define it as referring both to the dispositional qualities we need to care for ourselves and others and to concrete practices, the work of caring. But if care always involves thinking about who is responsible for what caring and what that responsibility means, is it necessarily limited to the most intimate and local levels ? Why this fundamental aspect of human life has been deemed outside the proper domain of reason, confined to the private realm, this very realm in which women and the less powerful came to be relegated ? The author addresses these questions and focuses on two arguments : a *critical* argument aimed at demonstrating the inequitable effects of certain moral boundaries and a *reconstructive* argument that attempts to develop an ethic of care intended to correct or redraw these boundaries.

- *Patricia Paperman, Pour un monde sans pitié*

L'article examine une des caractérisations de l'éthique du *care*, habituellement avancée par ses critiques. Limitée aux proches, à la sphère privée ou à la famille, cette éthique serait dans l'incapacité de faire politique. L'article montre l'inadéquation d'une caractérisation du travail du *care* et de sa portée éthique en termes de proximité et de distance, et dégage certains de ses présupposés. Il soutient que le *care* est mieux décrit comme processus en termes de temps. Et que la prise en compte de cette dimension temporelle est une condition de la politisation du *care*.

- *For a world without pity*

Usually care ethics is characterized by its critics as limited to the family and private sphere. From such a description, it should be obvious that care

ethics cannot develop as politics. The paper argues that this objection fails mainly because it misses the most important feature of the work of care and care ethics : time.

- *Jean-Philippe Heurtin, La préférence pour la sociabilité*

Le Téléthon propose de manière récurrente de courtes séquences en duplex mettant en scène les manifestations de ce que les organisateurs appellent la « force T » qui, sur l'ensemble du territoire, organise des mobilisations locales. Un des éléments centraux de ces mobilisations est qu'elles s'accompagnent d'un intense partage d'émotions, au premier rang desquelles figure l'enthousiasme. En formalisant cette passion au travers des philosophies, notamment anglaise, du XVII<sup>e</sup> siècle, il est possible de voir un certain nombre de phénomènes sur lesquels l'analyse classique des mobilisations reste aveugle. On est conduit ainsi à porter le regard sur la sociabilité qui se tisse dans le cours de la mobilisation, non pas tant comme une précondition que comme le fond sur lequel se déploie une émotion collective. On comprend également que cette coordination passant par le partage de l'émotion reste très largement extérieure à la cause qui est le motif de la mobilisation. La valeur qui est ici en jeu n'est pas d'abord celle de la « solidarité » (avec les malades), mais celle de l'association de tous (malades, bien-portants, chercheurs, quidams, journalistes, animateurs, etc.). Ou pour mieux le dire : celle de la sociabilité même.

- *The preference for sociability*

The Telethon proposes in a recurring way some short sequences in duplex staging the demonstrations of what the organizers call « the force T » which, on the whole territory, organizes local mobilizations. One of the central elements of these mobilizations is that they are accompanied by an intense sharing of emotions, in the forefront of which appears enthusiasm. By formalizing this passion through philosophies, in particular the seventeenth century English one, it is possible to see a number of phenomena on which the traditional analysis of the mobilizations remains blind. One is thus led to carry the glance on the sociability which is woven in the course of the mobilization, not so much like a pre-condition, but as the very bottom on which a collective emotion is displayed. One understands also that this coordination getting through the sharing of an emotion remains very largely external with the cause which is the reason of the mobilization. The value which is concerned here is not initially that of « solidarity » (with the patients), but that of the association of all (sick people, people in good health, researchers, « quidams », journalists, organizers, etc.). Or, to say it better : that of the very sociability.

- *Catherine Dessinges, Émotion, collectif et lien social : vers une approche sociologique du don humanitaire*

Cette contribution tente d'explorer de manière théorique puis empirique les ressorts du don humanitaire. La grille théorique proposée à partir des travaux de Goffman, Simondon et Descombes présente le don en tant que *frame*, c'est-à-dire en tant que cadre social et singulier dont l'une des dimensions constitutives est l'émotion. La partie empirique s'appuie sur une approche sémio-pragmatique de mises en scène publicitaires envisagées comme des formes contemporaines de ritualisation nécessaires à l'accomplissement du don et qui contribuent à identifier les contours d'une sociologie de la sollicitation.

- *Emotion, community and social link : toward a sociological approach of humanitarian gift*

This contribution would like to explore first theoretically and second experimentally the whereabouts around humanitarian contribution. The theoretical grid, proposed after the works of Goffman, Simondon and Descombes, presents giving as a frame, i.e. as a social framework which is based on emotion. The empirical work is based on a study of advertisement pictures seen as contemporary forms of rituals required to perform giving and that contribute to the identification of sociology of solicitation.

- *Frédéric Buyse, Quelques journées à Emmaüs*

Frédéric Buyse, responsable d'un centre Emmaüs, décrit son expérience, cet « effort constant pour maintenir et réparer notre monde », « relier des éléments épars en un réseau complexe, en soutien à la vie ».

- *Working in an Emmaus group*

Frederic Buyse, leader of an Emmaus Group (which helps unemployed and drops out persons to get a living through common work) relates his experience, « that continuous effort to maintain and repair our world », « to connect scattered elements in a complex network, sustaining life ».

- *Jacques T. Godbout, Bill Clinton et le don*

Le livre de Bill Clinton sur le don fait apparaître les limites de la conception habituelle du don comme « beau geste » individuel, conception caractéristique du monde de la philanthropie. Il met ainsi en évidence l'intérêt du modèle maussien du don comme relation impliquant trois moments, une conception qui tient compte de celui qui reçoit le don.

- *Bill Clinton and gift-giving*

Bill Clinton's book on gift-giving shows the limits of the usual conception of the gift by the philanthropic world as an individual « noble gesture », in opposition to the Maussian model of the gift as a relation based not only on the giver, but also on the recipient.

- *Christopher Lasch, Le respect, pas la compassion*

Ces quelques pages extraites de *La Révolte des élites* (Climats, Castenau-le-Lez, 1996) nous mettent en garde contre un *ethos* compassionnel mal placé, qui risque de pervertir la vie civique et de dégrader aussi bien les victimes que leurs bienfaiteurs.

- *Respect, not compassion*

These few pages, drawn out of *The Revolt of Elites and the Betrayal of Democracy* (1994), warn us against a misplaced compassionate *ethos*, likely to corrupt civic life and to debase as well the victims as their benefactors.

- *Dominique Girardot, Les apories du mérite*

Donner à chacun selon son mérite nous paraît bien plus juste que la stricte égalité. Ce lieu commun des sociétés démocratiques modernes est ici interrogé à partir d'une double perspective, celle du paradigme du don conjugué au concept arendtien de l'action. Il en ressort que notre conception courante du mérite est particulièrement corrosive : elle nous engage à réduire l'action à un fait mesurable, strictement attribuable à un individu ; ainsi formalisée, l'action n'est plus qu'un calcul – calcul qui la produit, calcul qui l'évalue. L'action en sort vidée de son sens, défaite de sa dimension plurielle et symbolique, banalisée. L'exigence d'une reconnaissance de notre mérite se révèle alors aporétique, puisque ce qu'il nous importe de voir reconnu, c'est notre singularité.

- *The aporias of merit*

It seems us more fair to give everyone according to one's merit than to make strictly equal. This commonplace of modern democratic societies is discussed from the double viewpoint of the gift's paradigm linked to Hannah Arendt's concept of action. It emerges from this that our current idea of merit is highly destructive : it involves us in reductive view of action as a measurable fact, strictly attributable to an individual ; formalized in this way, action is no more than a calculation – produced by it, valued by it. Action loses its meaning, its plural and symbolic features : action is trivialized. The requirement of our merit's acknowledgment then appears as aporetic, as we want our uniqueness to be acknowledged.

- *Paulo H. Martins, Démocratie participative et fondements symboliques de la vie associative*

On montre, à partir du cas brésilien, comment l'engagement associatif repose sur les fondements symboliques d'une culture ordinaire du don. Dans cette perspective, suggère-t-on, « une culture démocratique participative devrait être en quelque sorte le dédoublement des expériences originaires du don, c'est-à-dire de ces formes d'être-ensemble au sein desquelles les individus et les groupes actualisent les fonctions symboliques qui donnent sens à leur vie commune, communautaire et associative ». Ce qui suppose, à travers l'institution d'« espaces publics hybrides », une articulation entre solidarité « primaire » et solidarité « secondaire », entre monde vécu et action publique.

- *Participative democracy and symbolic foundations of the associative life*

Reporting on the Brazilian experience, it is shown that activism in the non-profit sector relies on the symbolic foundations of an ordinary gift culture. And so, a democratic participative culture should be somehow the duplication of this primary gift culture. This implies the necessary institution of « hybrid public spaces » allowing an articulation between « primary » and « secondary » solidarity, between « Lebenswelt » and public action.

- *Martin Petitclerc, Compassion, association, utopie*

Cet article vise à présenter certains résultats d'une recherche sur la culture solidaire mutualiste au sein des milieux ouvriers québécois lors de la mise en place de l'économie de marché au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. À partir de la théorie de l'encastrement de Karl Polanyi, nous montrerons que les milieux ouvriers québécois ont résisté d'une façon originale aux pressions de l'économie de marché sur la reproduction des rapports sociaux dans le contexte du développement du capitalisme moderne. Cette résistance s'est incarnée dans de multiples sociétés ouvrières de secours mutuel qui ont tenté de nourrir une conception différente de l'économie fondée sur la coopération et la « compassion fraternelle » et non sur la concurrence. Cette réponse à la question sociale a également nourri des utopies dans la mesure où la mutualité a débouché sur le projet d'une communauté ouvrière autonome, démocratique et solidaire.

- *Compassion, association, utopia*

This paper aims to present some of the results of my research on the culture of solidarity within working class mutual aid societies during the transition to the market economy in the middle of the nineteenth century in Quebec. Starting with Karl Polanyi's theory of embeddedness, we will show that Quebec's working class resisted in an original way to the pressure of the

market economy on the reproduction of social relations in the context of the development of modern capitalism. This resistance appeared in several working class mutual aid societies which tried to sustain a different conception of the economy based on co-operation and compassion, not on competition. This pragmatic response to deep social problems also fostered utopias to the extent that mutual aid culture led to the project of a working class community based on autonomy, democracy, and solidarity.

- *Francesco Fistetti, Une société de la reconnaissance est-elle possible ?*

Pour décrypter les processus complexes et contradictoires de la mondialisation, il faut élaborer une théorie de la multiculturalité et de l'interculturalité à la hauteur d'une société planétaire où les frontières entre les cultures nationales, régionales et locales sont constamment rongées par les nouvelles technologies de la communication. Nous sommes en présence d'une révolution qui n'est pas seulement techno-économique (le capitalisme informatique et digital), mais aussi anthropologique et de la vie quotidienne. Ma thèse est que le paradigme du don peut nous aider à développer dans toutes ses implications philosophiques et politiques un nouveau concept de culture dans la recherche de reconnaissance par les peuples, les nations et les communautés.

- *Is a society of recognition possible ?*

Unravelling the complex processes and contradictions of globalisation requires to develop a theory of multiculturalism and inter-culturalism that may be suitable for a global society where the boundaries of national, regional and local cultures are constantly overcome by the new information and communication technologies. We are facing a revolution that has not only extraordinary techno-economic effects, but also anthropological ones in affecting daily life.

My thesis is that the paradigm of gift may help us develop a new concept of culture – with all its philosophical and political implications – within the research of recognition by peoples, nations and communities.

- *Serge Latouche, De l'Afrique ambiguë à l'autre Afrique*

Entre l'Afrique ambiguë qu'ont visitée Michel Leiris et André Gide dans les années 1930, Emmanuel Mounier en 1947 et l'auteur au début des années 1960, et la double Afrique actuelle (l'autre Afrique et l'Afrique officielle), il y a eu le naufrage de la décolonisation et du développement. La préservation de l'authenticité et la modernisation économique dont le paternalisme humaniste rêvait pour l'ex-Empire français étaient une gageure impossible.

- *From ambiguous Africa to « the other Africa »*

Between the ambiguous Africa visited by Michel Leiris and André Gide in the thirties, Emmanuel Mounier in 1947, the author in the beginning sixties, and the double Africa of today (the « other Africa » and the official one), took place the shipwreck of the decolonization and of the development enterprise. The project dreamed by humanist paternalism for the former French empire to preserve authenticity and realize economic modernization was an impossible bet.

- *François Vatin, Retour à Dahra*

En 1992, François Vatin s'était rendu dans la région de Dahra, au nord du Sénégal, pour y étudier le commerce du lait dans la population peule. Quinze ans après, il est retourné dans cette région. Ce texte, en forme de récit de voyage, est une réflexion sur la philosophie du développement.

- *Back to Dahra*

In 1992, François Vatin went to the Dahra region, in the North of Senegal, to study the dairy trade among Foulbe population. Fifteen years later, he returned to this region. This text displays a thought about the philosophy of development in the form of a travelogue.

- *Serge Latouche, La supériorité occidentale en question*

Le texte qui suit est la mise en forme de notes prises en vue de l'émission *Répliques* animée par Alain Finkielkraut (7 juin 2008) intitulée « Penser l'Europe » et consacrée à la discussion du livre de Jacques Dewitte, *L'Exception européenne. Ces mérites qui nous distinguent* (Michalon, 2008). Cet ouvrage est en fait une longue méditation sur le thème de la supériorité de l'Europe. L'argumentaire repose sur le paradoxe suivant : ce qui fait la supériorité de notre culture est qu'elle seule reconnaît l'égalité de toutes les cultures.

- *Questioning Western superiority*

This paper is the rewriting of my notes for preparing the Alain Finkielkraut's radio broadcast *Répliques* on the 7<sup>th</sup> June 2008 untitled « Thinking Europe ». This broadcast was devoting to discuss the Jacques Dewitte's book, *L'Exception européenne. Ces mérites qui nous distinguent* (The European Exception. Those merits which distinguish us) (Michalon, 2008). The book is in fact a long meditation upon the theme of European superiority. The whole argument is the paradoxical one : European superiority comes from the fact that only Europe recognizes the equality of all the cultures.

- **Camille Tarot, *Don et grâce, une famille à recomposer ?***

Bien que vieux de dix ans, ce texte garde sa valeur programmatique. Il part de deux constats : les idées de Marcel Mauss sur le don n'ont pas inspiré les recherches sur la grâce et, à l'exception de Pitt-Rivers, les anthropologues ont négligé ce champ très vaste de la grâce. Dans quelle mesure et jusqu'où une problématique du don peut-elle éclairer des faits de genèse, de structuration, de crise et de sortie du religieux ? Le point nodal des difficultés reste sans doute, depuis Mauss, les relations du don et du sacré, sur lesquelles l'auteur est revenu dans un récent ouvrage (*Le Symbolique et le sacré*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2008).

- ***Gift and grace : a family to recompose ?***

This text is a modest contribution to the construction of a research programme. Though it is already ten years old, it is no out of fashion. Notwithstanding Pitt-Rivers, anthropologists have neglected the theme of grace, nobody has used Mauss' ideas about gift to study grace as gift. By which way, and how far is it possible to understand genesis, structure, and crisis of religion from the gift viewpoint ? The core of difficulties seems to lay in the very intricate relationships of the gift and the sacred the author has discussed in a recent work (*Le Symbolique et le sacré*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2008).

- **François Gauthier, *Enjeux d'une théorie de la religion au-delà du mirage girardien***

Cet article revient d'abord sur la thèse soutenue par Camille Tarot dans *Le Symbolique et le sacré* (2008), sans doute l'une des plus grandes contributions socio-anthropologiques sur la religion depuis plusieurs années, selon laquelle une théorie de la religion doit articuler justement ces deux notions de sacré et de symbolique, avant de s'engager sur une voie nettement plus critique. Abandonnant les riches propositions faites antérieurement dans une veine durkheimo-maussienne, la perspective actuelle de C. Tarot, « durkheimogirardienne », est à ce point téléguidée par les thèses de René Girard que l'articulation entre sacré et symbolique est absorbée par le sacré défini en termes de violence. Il convient donc, dans un deuxième temps, de faire la critique du système girardien repris par C. Tarot, en soulignant autant les éléments passés sous silence que les impasses qui lui sont inhérentes, notamment ses dégénération de l'arbitraire. Or cette « conversion girardienne », si elle entraîne une redirection majeure de l'œuvre de C. Tarot depuis 2003, exige qu'on puisse en rendre compte. Le regard attentif porté sur les moments de rupture avec la filiation maussienne pointe en direction d'un débat quant à l'antériorité du don ou du sacrifice, une question qui nous entraîne vers les fondements mêmes de l'anthropologie et sur laquelle il faut s'arrêter dans un troisième temps. Dans un quatrième temps, revenir sur l'articulation du symbolique et du sacré de laquelle l'œuvre de C. Tarot s'est éloignée

permet enfin de faire apparaître des enjeux épistémologiques de première importance pour une théorie de la religion et une théorie socio-anthropologique des fondements du social, à savoir le recouvrement par ces deux termes, à travers l'évolution de la notion de sacré chez Marcel Mauss et la postérité de la pensée de ce dernier dans les lectures radicalement opposées de Claude Lévi-Strauss et de Georges Bataille, de deux niveaux analytiques fondamentaux, *topique* et *énergétique*.

• *Beyond the Girard's mirage : some issues in theory of religion*

This article first recalls Camille Tarot's thesis according to which a theory of religion must articulate both notions of the sacred and the structuralist *symbolique*, as expressed in his book *Le Symbolique et le sacré* (2008), probably one of the most important of recent works in the socio-anthropology of religion. However, Tarot's perspective turns out to be colored by René Girard's theses to such an extent that the richest of his former propositions, conceived in a more « durkheimo-maussian » lineage, are simply abandoned, while the articulation between the *symbolique* and the sacred become entirely absorbed in the latter, defined in terms of violence. Secondly, a critical examination of the Girardian system is in order to highlight certain important elements on the subject of which Tarot remains silent, as well as to discuss some of this system's inherent impasses such as its reification of arbitrariness. Thirdly, this « Girardian conversion », which marks a major redirection in Tarot's work starting 2003, finds an explanation. Close attention paid to Tarot's rupture with his former Maussian filiation points towards important epistemological issues in anthropology in the form of a recent debate held in *La Revue du MAUSS semestrielle* on the nature of the prototypical symbol : gift or sacrifice ? Finally, the fourth part of this article returns to the idea according to which a theory of religion must articulate *symbolique* and sacred and from which Tarot's opus gradually moved away under the influence of Girard. Examining the evolution of the notion of sacred in Marcel Mauss' works and its posterity through the radically opposite interpretations of Claude Lévi-Strauss and Georges Bataille, this article shows how two heterogeneous analytical levels, *topic* and *energetic*, make up a fundamental epistemological divide which has structured religion theories for over a century.

• *Stéphane Bornhausen, Anthropologie du don : à quoi jouent donc les sociétés archaïques ?*

Un intérêt pour une approche théorique de l'anthropologie religieuse semble à nouveau se manifester ces dernières années. En développant certaines idées exposées dans le chapitre VI de *L'Anthropologie du don* d'Alain Caillé (Desclée de Brouwer, Paris, 2000), qui font implicitement référence au moment agonistique de la culture magistralement mis en lumière par Johan Huizinga (voir *Homo ludens*, paru en 1938), on s'est risqué ici à compléter

un cadre (jusqu'à ce jour seulement esquissé) qui permette d'interpréter d'une façon suffisamment concrète et pertinente l'action sacrée (dons, rites et sacrifices des sociétés archaïques). Celle-ci apparaît comme un jeu dont les règles sont paradoxales et parfaitement déroutantes, notamment dans les sacrifices rituels. En effet, vie et mort sont pour le sens commun et la plupart du temps nettement opposés, tandis qu'ils ne sont pas des contraires au cours du rite. Reste à comprendre maintenant ce que signifie proprement le rite si on le replace dans la perspective de l'*agôn* et de la « rivalité agonistique ». En relisant les classiques de l'ethnologie, on peut former l'hypothèse que les rites doivent être interprétés comme une communication provoquante avec ce qui n'est pas « humain », au travers d'une relation établie avec des espèces naturelles ou leurs représentants. En suivant la piste agonistique indiquée par Huizinga, il apparaît que cette communication prend le visage d'un défi ou d'une provocation. L'hypothèse du moment agonistique dans le rituel semble rendre compte du sens qui est accordé aux cérémonies et permet notamment de comprendre pourquoi le meurtre en est un élément récurrent.

- *Anthropology of the gift : what are the primitive societies playing with ?*

*Anthropology of gift* (2000) by Alain Caillé, especially chapter VI, is very interesting for readers who want to discuss now some relevant questions in religious anthropology. Though, this theory refers implicitly to an essay on rivalry and competition *Homo ludens* (1938), written by Johan Huizinga. In order to complete the frame which was suggested there, we have tried out the interpretation on several sacred rites in ancient cultures. Sacrifices, e.g., appear as puzzling games, especially when it has been claimed that life and death are non contradictory, which, of course, is paradoxical for common sense and ordinary beliefs. Rivalry and competition mean challenge and refer to what we could call « agonistic spirit ». This seems to be the main point of several rites which arises around ethnological research. The interpretation of classical texts leads to the conclusion that rites must be understood as a form of provocative communication with natural beings and various representatives, that give often rise to challenge. The hypothesis of agonistic spirit shows some way to answer the question why murder is such recurrent in this kind of culture.

- *Yannick Le Hénaff, Stéphane Heas, Dominique Bodin et Luc Robène, Hématomes, éraflures et cicatrices*

Les cicatrices, hématomes et autres traces épidermiques sont le lot quotidien des joueuses de rugby. Ces marques corporelles, potentiellement stigmatisantes, agissent en fait comme des repères utiles à l'implication dans cette pratique sportive où l'engagement physique, si ce n'est le combat, est absolument indispensable. Reçues sur le terrain, ces marques consolident les relations

individuelles, intimes, proprioceptives à la pratique au point de constituer un des éléments fondamentaux du groupe sportif et de sa *métis*.

Des entretiens et des observations directes auprès de deux clubs de l'Ouest de la France permettent de préciser les manières d'interpréter, de réinterpréter, de gérer ces traces corporelles qui, en dehors du terrain sportif, prêtent le flan à des interprétations parfois invalidantes. L'ambivalence des propos recueillis et des actions sportives relatées souligne la négociation identitaire continue nécessitée par ces traces qui marquent au sens propre et au sens figuré les relations quotidiennes de chaque joueuse. Les relations rugbystiques sont empreintes de dons de soi, révélés par ces hématomes et autres cicatrices.

- *Scars and bodies' marks in women's rugby*

Scars and other skin's marks appear currently in the rugby women life. This kind of bodies' marks, which could be stigmatized, are proves of physical engagement in this war game.

They are signs of the practice, and allow a different way to (explore) their body and their team. Interviews and observations in two French associations show the different ways to interpret and to manage these signs, which are sometimes difficult to live outside the play-ground. It shows the identity negotiation of the body, and of a male sport practiced by women.

## @ >>> 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-contre<sup>1</sup> :

- Vous pouvez commander la version « read-only » (lecture seule) de la revue au format PDF au prix de **15 €** en cliquant sur le lien ci-contre<sup>1</sup> :

---

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.

## FORMULAIRE D'ABONNEMENT

à retourner **accompagné de votre règlement à l'ordre de MAUSS**

à *La Revue du MAUSS*, 3, avenue du Maine — 75015 Paris

Tél. : 01 42 84 17 03 / 15 50 — Fax : 01 42 84 24 17

courriel : [Mauss1981@aol.com](mailto:Mauss1981@aol.com)

Nom et prénom ..... (ou cachet de l'institution)

Adresse .....  
.....  
.....

Adresse e-mail .....

Téléphone .....

S'abonne pour 2 livraisons annuelles (à partir du numéro.....)

Au tarif suivant (TTC et frais d'expédition compris)

(*entourer le tarif retenu*)

	<b>France</b>	<b>Europe, Afrique</b>	<b>Amérique, Asie, Océanie</b>
<b>Particuliers 1 an</b>	50 €	54 €	65 €
Particuliers 2 ans	90 €	98 €	112 €
<b>Institutions 1 an</b>	59 €	63 €	71 €
Institutions 2 ans	100 €	108 €	127 €

L'abonnement annuel comprend :

- l'accès à la revue numérique intégrale pour chaque numéro ;
- l'expédition de la version papier à l'adresse indiquée ci-dessus ;
- *pour les abonnés individuels uniquement*, un accès aux trois dernières années de parution de la revue à travers le portail de revues de sciences humaines CAIRN ([www.cairn.info](http://www.cairn.info)).

Fait à

le

(signature)



## « LA BIBLIOTHÈQUE DU M.A.U.S.S. »

- BEVORT Antoine et LALLEMENT Michel (sous la dir. de), 2006, *Le Capital social*.
- BOILLEAU Jean-Luc, 1995, *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*.
- CAILLÉ Alain, [1994] 2005, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres* (nouvelle édition).
- 2005, *(Dé)penser l'économie*.
- (sous la dir. de) 2007, *La Quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*.
- CEFAI Daniel (textes réunis, présentés et commentés par), 2003, *L'Enquête de terrain*.
- 2007, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*.
- CHANIAL Philippe, 2001, *Justice, don et association*.
- (sous la dir. de) 2008, *La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*.
- DOUGLAS Mary, 1999, *Comment pensent les institutions*, suivi de *Il n'y a pas de don gratuit*, et de *La Connaissance de soi*.
- DUCLOS Denis, 2002, *Société-monde. Le temps des ruptures*.
- DZIMIRA Sylvain, 2007, *Marcel Mauss, savant et politique*.
- FEENBERG Andrew, 2004, *(Re-)penser la technique*.
- FREITAG Michel, 1996, *Le Naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*.
- GEFFROY Laurent, 2002, *Garantir le revenu*.
- GODBOUT J.T., 2000, *Le Don, la Dette et l'Identité*.
- GUÉRIN Isabelle, 2003, *Femmes et économie solidaire*.
- HOCART Arthur Maurice, 2005, *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*.
- JORION Paul, 2007, *Vers la crise du capitalisme américain*.
- KALBERG Stephen, 2002, *La Sociologie historique comparative de Max Weber*.
- LACLAU Ernesto, 2000, *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*.
- LATOUCHE Serge, [1996] 2004, *La Mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès* (nouvelle édition).
- LATOUCHE S., LAURENT P.-J., SERVAIS O., SINGLETON M., 2004, *Les Raisons de la ruse*.
- LAVAL Christian, 2002, *L'Ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*.
- LAVILLE Jean-Louis, CAILLÉ Alain, CHANIAL Philippe, DACHEUX Éric, EME Bernard, LATOUCHE Serge, 2001, *Association, démocratie et société civile*.
- LAVILLE J.-L., NYSSENS M. (sous la dir. de), 2001, *Les Services sociaux entre associations, État et marché*.
- MOUFFE Chantal, 1994, *Le Politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*.
- NICOLAS Guy, 1995, *Du don rituel au sacrifice suprême*.

- NODIER Luc Marie, 1995, *L'Anatomie du Bien. Explication et commentaire des principales idées de Platon concernant le plaisir et la souffrance, la bonne façon de vivre et la vie en général.*
- ROSPABÉ Philippe, 1995, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie.*
- TAROT Camille, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions.*
- 2007, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion.*
- TERESTCHENKO Michel, 2005, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien.*
- VANDENBERGHE Frédéric, *Une Histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification.*
- t.-I, 1997, *Marx, Simmel, Weber, Lukacs.*
- t.-II, 1998, *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas.*
- VATIN François, 2005, *Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique. Politique, épistémologie et cosmologie.*

*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](http://www.revuedumauss.com)**

(voir aussi, pour un bouquet de revues de SHS, [www.cairn.info](http://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](http://www.journaldumauss.net)**

Cette revue électronique a été composée par **Dominique Dudouble** pour le compte du MAUSS en juin 2008.

**L'Ingénierie éditoriale**



2, allée de la Planquette ✪ 76840 Hénouville

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie France-Quercy à Mercuès en juin 2008.  
Dépôt légal juin 2008 pour la version papier.  
Version numérique : juin 2008.

*Imprimé en France*