



• Belinda CANONNE, *Le Sentiment d'imposture*,
Calmann-Lévy, 2005.

DANS **REVUE DU MAUSS** 2007/2 n° 30 , PAGES 496ZB À 529ZB
ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707153623

DOI 10.3917/rdm.030.0496zb

Date de mise en ligne : 01/04/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-du-mauss-2007-2-page-496zb?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.



- *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, par Jacques T. Godbout, Le Seuil, Paris, 2007.

Jacques Godbout, la respiration du don

N'y a-t-il pas comme un entêtement un peu imbécile à nous asséner que l'homme agit dans la seule visée de son intérêt propre ou bien en fonction de préférences qui sont pour lui autant de « bonnes raisons » d'agir, ainsi que le postule la dogmatique utilitariste qui domine le champ des sciences humaines depuis des décennies ? Une imbécillité – le mot est à peine trop fort – qui tient d'une réduction à ce point aveugle à la pluralité des fins et des motivations de l'agir humain qu'on peine à devoir la dénoncer, et qui repose, de surcroît, sur un postulat purement tautologique. Bien sûr que nous avons de « bonnes raisons » pour faire ce que nous faisons, même si nous ne savons pas toujours ce qu'elles sont – mais cela, la théorie l'admet bien volontiers. Songez à l'homme du sous-sol de Dostoïevski qui préfère à l'utilité la destruction, le chaos ou le pur caprice, le plaisir de la souffrance plutôt que le bien-être, et refuse par là même, délibérément, le « deux + deux = quatre » – comprenons : la conduite rationnelle utilitaire¹ –, ce choix, qui doutera qu'il s'explique par des raisons, seraient-elles contre toute raison ? La belle affaire : on tourne en rond ! De toute manière, il faut être un peu fou ou détraqué pour s'y prendre ainsi avec les appétits de la vie.

L'hypothèse de la folie, ce n'est peut-être pas le meilleur point de départ pour réfuter cette version morale de la rationalité qu'est le calcul égoïste du plus grand bonheur. Jacques Godbout, dans son beau livre *Ce qui circule entre nous*, s'y prend autrement pour attaquer une conception qui réduit l'homme à n'être qu'un « idiot rationnel », pour reprendre l'expression d'Amartya Sen, à laquelle personne, pas même un économiste un peu intelligent ou honnête, puisse vraiment croire.

1. Rappelons que le premier numéro de ce qui n'était encore que le *Bulletin du MAUSS* avait ouvert sa critique du paradigme utilitariste par la publication des *Carnets du sous-sol* de Dostoïevski.

Il faut penser pourtant qu'il y avait encore du chemin à faire pour nous déniaiser d'une platitude qui résiste à ses élaborations les plus sophistiquées. Et le chemin du don qu'emprunte Jacques Godbout, c'est tout de même une voie plus gaie que la descente dans le sous-sol, où l'homme se complaît dans l'humiliation et l'offense perverse de soi et d'autrui.

Le don, tel que Jacques Godbout le présente – il est heureux qu'il n'en donne pas une définition théorique univoque, réductrice –, c'est de la circulation dans laquelle ne compte pas tant ce qui circule que le sens de l'échange, et qui n'est ni calculateur ni marchand, ni intéressé ni désintéressé, ni égoïste ni altruiste, mais qui tisse du lien selon une liberté – j'aurais plutôt dit une « libéralité » –, une spontanéité, une gratuité qui traversent jusqu'au monde marchand lui-même. L'ouvrage est tout à la fois savant et léger, comme amical. On s'y attache par la belle science dont il fait montre. Déployée dans une langue simple, l'argumentation n'instruit pas de procès – le procès par exemple du libéralisme.

L'invention de l'économie politique au XVIII^e siècle, c'était – on l'oublie trop souvent – une belle utopie pour nous délivrer du machiavélisme politique : le commerce, c'est tout de même mieux que la guerre ; le marché, ça ouvre les frontières, ça fait circuler aussi, ça ouvre les portes des États-nations dans lesquels on se sent un peu à l'étroit ; ça nous protège des dérives totalitaires, de tous ces systèmes politiques, forclos, qui enchâssent l'individu dans l'abstraction du peuple souverain ou, pire encore, de la masse. Le problème avec les utopies, fussent-elles libérales, c'est que, quand on passe à l'acte et qu'on fait table rase du passé – pas moyen de faire autrement –, il faut s'attendre au pire. Et là, c'est sûr, on n'a pas fait dans le détail. Mais Jacques Godbout n'est pas un procureur, ni un inquisiteur. Il ne dénonce pas, il donne à voir ce qui survit à la réduction économiciste, égoïste, jusque dans nos sociétés mercantiles et, s'il discute longuement avec ses adversaires – utilitaristes, théoriciens du choix rationnel ou des comportements stratégiques, nombreux sont les penseurs avec lesquels il débat –, c'est autant pour leur rendre justice que pour marquer sa différence.

Entre nous, il y a du don et qui n'est pas sacrificiel – la critique heureuse dans quelques pages de Lévinas et de Derrida : don de temps et d'argent, don d'amitié, dons d'organes, voire de cadeaux, etc., qui sont tout à la fois libres et obligatoires, qui mettent en jeu (en jeu, mais non en péril, du moins généralement) notre identité et qui échappent à la stérile opposition entre individualisme et holisme. Pas de don sans incertitude, sans risque à courir, le don ouvre la relation à la manière d'un commencement, dirait Hannah Arendt, dont le résultat

est à l'avance indécidable, c'est justement cela qui en fait la richesse : à charge pour chacun d'y répondre, non par obéissance, non par soumission à une autorité ou à une institution, d'y répondre librement au nom de cet « appât du don » qui n'est pas moins incitatif, nous dit Jacques Godbout, que l'appât du gain.

Ce sont les diverses modalités sociales, familiales, amicales de la circulation du don que l'auteur analyse dans une perspective qui n'est pas morale, qui ne relève pas – surtout pas – du « devoir » (le devoir au sens kantien d'un impératif inconditionnel), mais tout à la fois existentielle et empirique. Le fait est que les hommes ne sont pas, dans les relations qu'ils nouent entre eux, seulement des individus calculateurs qui répondent à la stratégie de l'intérêt ou de la compétition envieuse : entre nous, ça donne aussi dans une dynamique créatrice qui va bien au-delà du souci de justice distributive, de la distribution équitable des biens et des charges (on est loin de John Rawls). Le don, c'est de la dette ; mais celle-ci n'a pas nécessairement la forme d'une dépendance dont il s'agit de se libérer et que la transaction marchande a précisément pour but de liquider. Au caractère aliénant de la dette négative, Jacques Godbout oppose « la dette mutuelle positive » qui est une invitation à donner à son tour dans une logique de la réplique, qui n'est pas contraignante mais libre. Tel est le paradoxe du don, et la raison de la dynamique qu'il engendre : il ne s'agit pas tant de rendre, de se libérer d'une dette précisément, que de donner à son tour dans ce que l'auteur appelle « la boucle étrange de la réciprocité », une boucle qui ne remplace pas le postulat de l'intérêt, mais qui siège « à côté, parfois au-dessus, parfois au-dessous de lui ». Tout ne se résume pas à la rationalité instrumentale chère aux modèles classiques : le lien social ne se résume pas à une harmonisation des intérêts, qu'elle soit naturelle ou artificielle. Ni les théories du contrat ni celles du marché ne disent le dernier mot sur les modalités du « vivre ensemble ». On dira que c'est là une évidence. Mais les évidences mettent du temps à s'imposer.

Le livre de Jacques Godbout est le fruit d'un travail long et patient, l'expression claire et raisonnée de réflexions et de recherches partagées qui rassemblent ceux pour lesquels le paradigme du don constitue un véritable levier d'Archimède pour ébranler l'hégémonie intellectuelle qu'exerce indûment l'idéologie utilitariste. Le plus important est qu'il nous donne à penser autrement que sur le mode du calcul ou de l'intérêt, voire de la stratégie du donnant-donnant, les relations entre les hommes. Mais que le don ne soit pas intéressé n'exclut nullement qu'il y ait un intérêt au don. En dépassant les alternatives trompeuses du « ou bien ou bien » – égoïsme *versus* altruïsme, intérêt *versus* désintéressement,

obligation *versus* liberté –, la pensée du don arrive ici à maturité. Le paradigme du don n'exclut pas le postulat de l'intérêt : « Il ne pose pas que les acteurs seront altruistes ou égoïstes. Il affirme que les deux possibilités existent. Il accroît l'incertitude. » Toute sa force est là. À une vision moniste ou absolutiste des motivations de l'agir humain – c'est là le trait spécifique de la doctrine de l'égoïsme psychologique – est ainsi opposée une conception « pluraliste » qui, sans exclusive, refuse de se prononcer sur la finalité dernière de nos conduites.

Il reste à espérer que la leçon – j'allais dire la « respiration » – que nous livre Jacques Godbout ne convaincra pas seulement le petit nombre de ceux qui, dans le sillage de Marcel Mauss, savent que le don est une des modalités fondamentales de la relation humaine. Dans nos sociétés modernes non moins que dans les sociétés « archaïques ». En nous offrant une vision élargie des motivations du « vivre ensemble », ce n'est pas seulement un débat théorique qui s'ouvre à nous : la compréhension du lien social en est profondément modifiée et, dans ce nouveau regard, est contenue la promesse d'une nouvelle *politique*.

Michel Terestchenko

*

- *Le Don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, par Jean Duvignaud, Stock, Paris, 1997 – réédition Téraèdre, 2007.

David Le Breton et Jean Ferreux, qui préside aux destinées des éditions Téraèdre, me demandent de rédiger une préface, ou une postface, je ne sais trop, à cette réédition du *Don du rien* de Jean Duvignaud². Je le fais avec plaisir, inquiétude et étonnement. Plaisir parce que c'est un livre qui m'a fortement marqué quand je l'ai lu, il y a une vingtaine d'années. Inquiétude et étonnement parce que je m'aperçois qu'en définitive je n'ai pourtant fait aucun usage, au moins explicite, de ces réflexions sur le don de J. Duvignaud qui m'avaient semblé si importantes. Que s'est-il donc passé ? Qu'y a-t-il dans ce texte, ou, plutôt, peut-être, que n'y a-t-il pas qui fait qu'on l'oublie à mesure même qu'on le découvre et y adhère ? [...]

L'interprétation de J. Duvignaud s'inscrit dans le fil de l'œuvre de Marcel Mauss et, même s'il ne le dit pas et proteste, d'un certain

2. J'en reprends ici une version un peu abrégée.

Bataille, qu'on croit lire en effet lorsque J. Duvignaud écrit qu'il y a dans toute société quelque chose de plus que la société, « un excès de créativité sociale sans cesse contenu par un effort non moins puissant de stabilisation » (p. 286³). Il faut, nous dit-il, faire l'hypothèse « que la manière dont les sociétés se conservent ou se reproduisent est inversement proportionnelle à la force qui tend à les détruire ou à les remettre en question ». Et il ajoute : « Ce qui m'intéresse ici, et qui concerne éminemment la fête et son corrélatif individuel, le rire, c'est le flux d'excès, de vitalité créatrice, qui submerge à certains moments les groupes et les personnes », car « l'homme ne se réduit jamais à son activité pratique instituée » (p. 287). Cette part de dilapidation qui est à l'œuvre dans le don l'apparente au sacrifice. Mais il ne s'agit nullement pour J. Duvignaud du sacrifice sanglant de la victime émissaire, matrice de la religion selon René Girard, ni du sacrifice utilitaire, celui qui accepte de perdre un peu pour gagner beaucoup, conception que J. Duvignaud attribue à M. Mauss. En partie à juste titre car, dans le don, il y a bien une attente de contre-don. Mais faut-il dire qu'on donne pour recevoir ou, plutôt, selon l'excellente formule de Claude Lefort, qu'on donne pour que l'autre, le dieu en l'occurrence, donne à son tour, ce qui n'est pas vraiment la même chose ?

Sur la critique de la vision utilitariste et mercantiliste du don-sacrifice, J. Duvignaud est intarissable. S'appuyant sur sa description de l'*umbanda* (variante simple et populaire de macumba et de candomblé) à Fortaleza au Brésil et de la fête à Chebika en Tunisie où on donne tout le très peu qu'on a, il écrit, notamment à propos du second cas : « Est-ce un échange, une sorte de marché où l'on attend une restitution, ce jeu où l'on mange sans manger, où l'on parle sans parler, où l'on danse sans danser ? Dieu ne répond pas. Ils le savent, ces gens. Nous seuls, Occidentaux, pensons que Dieu répond et que toute cette "dépense", ce "sacrifice", ça sert à quelque chose » (p. 173). « L'idée d'un commerce mercantile avec Dieu ou avec les dieux paraît bien une projection du monde européen » (p. 19). Ou encore : « Le sacrifice est un jeu, et l'on y fait donc inutile du rien qu'on possède » (p. 181). Et Duvignaud conclut sur ce point : « Donner, c'est perdre. Bousiller. Sans idée de retour ou de restitution. Sans image économique... Donner parce que l'on n'est rien et que l'on donne à rien, surtout pas à cette image divine qu'interpose la société entre le donneur et le vide » (p. 213).

3. La pagination renvoie à l'édition originale de 1997.

On pourrait croire trouver ici certaines analogies avec la vision de Jacques Derrida. Le don n'existerait comme tel que radicalement détaché de toute dimension économique, de toute attente d'un retour. Aussitôt que cette dernière apparaît, le don s'évanouit. Mais la ressemblance est largement trompeuse. Chez un Jacques Derrida, si le don représente la figure de l'impossible, c'est parce qu'il est identifié par lui à la pure soumission au commandement du Tout-Puissant – comme dans le cas d'Abraham acceptant de sacrifier son fils Isaïe sans en demander la raison ou le pour quoi –, ou au pur amour. Mais chez J. Duvignaud, on l'aura pressenti par ces quelques citations, avec le don on n'est ni dans l'amour ni, moins encore, dans la soumission à une quelconque divinité ou loi, qu'elle soit sociale ou transcendante. C'est même absolument le contraire puisqu'il s'agit pour partie d'aller au-delà de toute visée et même de toute visée de non-visée comme chez J. Derrida ou Jean-Luc Marion. Du coup, il n'est même pas exact de dire que dans le don interprété par J. Duvignaud il n'entre aucune attente de retour. Bien plus que de l'investissement, du sacrifice ou de la pure et simple dilapidation, le « don fait à l'invisible », « le don inutile » relève du pari, de ce pari par lequel « les hommes mettent à l'épreuve d'un cosmos, perçu comme un foyer diversifié d'indéterminations et de virtualités, leur existence même » (p. 210), un pari « sur un changement possible dans l'ordre des choses et dans l'organisation des sociétés ». Et si le pari marchait, alors retour il pourrait y avoir.

Comment comprendre qu'on puisse donner, et tout donner même et surtout quand on n'a rien, sans rien attendre de déterminé ? La réponse générale est indiquée par J. Duvignaud dès la première page de l'ouvrage où il écrit : « On propose ici une “nouvelle donne” des idées capables d'analyser les manifestations “astructurelles” qui échappent (ou tentent d'échapper) à toute institution ou, comme on dit, toute “récupération” » (p. 9). Dans l'immersion en commun, toutes catégories sociales confondues, des pratiquants de l'*umbanda* à Fortaleza, ou dans le don du rien dans les fêtes de Chebika, ce qui est souhaité au premier chef, c'est de parvenir à un état d'astructuralité, à un au-delà de toute position sociale ou de tout rôle institué, de tout calcul des moyens et des fins, de la distinction du bien et du mal, du conscient et du non-conscient, etc. Dans l'*umbanda*, « des hommes et des femmes de toutes les classes, des ouvriers jusqu'aux intellectuels, et des paysans aux employés de bureau, de toutes les races et officiellement attachés à l'une des religions officielles, viennent expérimenter des rôles différents de ceux que leur propose la vie sociale » (p. 16), en quête de « cette capacité momentanée d'être “autre chose” : une personne sans personnalité » (p. 26), pour

« affronter une libre spontanéité existentielle que ne permet jamais la vie sociale » (p. 35).

C'est cette quête d'astructuralité qui est la clé du don du rien à Chebika, mais c'est dans la transe de l'*umbanda*, telle qu'analysée par J. Duvignaud, qu'elle se manifeste de la manière la plus évidente. Un des grands apports de J. Duvignaud, par ailleurs absolument indispensable à la compréhension de son propos, est la distinction tranchée entre l'état de transe et la possession. La transe est « un état particulier, distinct de la possession » (p. 41). À lire nombre d'études ethnologiques, on a le sentiment, explique J. Duvignaud, que ce qui est recherché, c'est la possession. Or celle-ci ne vient qu'après la transe, et peut aussi bien ne pas venir – « il est important de chercher à savoir comment la transe peut ne pas s'achever en possession » (p. 61) – et n'être guère recherchée. Ce à quoi l'on aspire, c'est d'abord à l'état de transe qui, affirme J. Duvignaud après Roger Bastide et Pierre Verger, « est un état cherché pour lui-même » (p. 62). C'est que le moment de la transe est celui de la déstructuration, ou, plutôt, de l'accès à l'astructuralité. Il est ouvert à tous, à la différence de la possession qui suppose une longue initiation, comme dans le cas des *terreiros* aristocratiques de Salvador de Bahia où l'on sent, comme au Dahomey et dans une bonne partie du Brésil, le poids d'un véritable « clergé » de tradition plus ou moins yoruba. « La fréquentation de la transe, au contraire, est ouverte à tous et ne suppose qu'une initiation minima » (p. 62). Et J. Duvignaud ajoute : « On a remarqué d'ailleurs, avec raison, que les cultes de possession étaient inséparables de l'apparition d'un État dans les sociétés où ces pratiques s'instituaient » (*ibid.*).

On voit ainsi se préciser le propos central de J. Duvignaud : entre les rôles sociaux institués conformément à la logique du pouvoir et des appareils dominants et l'autre ensemble de contre-rôles auxquels il est possible d'accéder par le détour de la religion, elle aussi instituée, il existe toute une série d'états intermédiaires astructurels intrinsèquement désirables et auxquels touchent selon des modalités et à des degrés divers tant le jeu que la fête, la mystique ou le don. Or ce moment de l'astructuralité, moment dérangeant, est celui que les sciences sociales s'efforcent de ne pas voir et qui n'est donc perceptible qu'aux francs-tireurs. « J'allai à contre-courant, écrit ainsi J. Duvignaud, d'un mouvement d'idées qui tente en France depuis vingt ans de ramener l'histoire, le désir ou l'imaginaire au formalisme d'une logique inconsciente ou à la combinatoire des signes » (p. 57). On voit bien, au contraire, l'énorme champ de recherche et de réflexion qui s'ouvre ainsi à ceux qui prennent au sérieux la puissance de ce désir d'astructuralité. Et

comment il y aurait à penser ensemble sous cette même rubrique, outre tout ce que nous venons déjà d'entr'apercevoir, aussi bien la quête de la délivrance, de la *moksa*, par les renonçants hindouistes que les rites communautaires analysés par Victor Turner⁴ ou le désir de faire masse et de se fondre mis en lumière par Elias Canetti.

Pourquoi cependant ces analyses si suggestives du don du rien ont-elles tendance à s'évanouir, à sortir de la mémoire alors même qu'elles ont tout *a priori* pour s'y imprimer fortement ? Peut-être parce que leur dimension proprement théorique n'a pas toujours la netteté que j'ai tenté de leur donner ici, du fait qu'elles ne restituent pas de manière systématique les conceptualisations auxquelles elles s'opposent et qu'elles dépassent en effet bien souvent. Surtout, parce que les descriptions empiriques que nous livre J. Duvignaud sont assez déconcertantes. Admirables à certains égards : on a l'impression d'y être, de voir en chair et en os – et en âme – les acteurs des scènes décrites. Mais, tout autant, à relire ces pages, on s'aperçoit qu'on ne voit à peu près rien de précis au-delà des notes de voyage, en quelque sorte, de l'auteur. Qu'est-ce qui est donné véritablement à Chebika ? Qu'est-ce qui circule, donné par qui, à qui ? Est-ce que ce don d'un peu de nourriture par des gens affamés à d'autres gens affamés vise en effet à conjurer toute logique d'accumulation économique, et en quoi, et comment ? En quoi encore la fête est-elle une fête ? Sur tous ces points, il nous faut largement nous contenter d'impressions, de suggestions, d'esquisses de description.

La raison en est sans doute – et J. Duvignaud y insiste – que, précisément, les faits qu'il restitue sont largement impalpables. Le lecteur est donc un peu comme Fabrice à Waterloo. Tout se passe en préparatifs mal coordonnés, en gestes incertains car guère ritualisés. On est hors institution, et hors institution rien n'est clair. À partir d'un certain moment, on a bien basculé dans l'activité festive, mais « personne dans les conversations confuses, ni maintenant quand on prend à part l'un ou l'autre, ne sait ce qu'il faut faire. Le concept de la fête ne préexiste pas à la manifestation vivante : tout au contraire des rites sacrés ou des activités techniques. Que disent-ils ? “On ne sait pas...”, “les choses se passent ainsi parce qu'elle se passent toujours ainsi...” » (p. 164). Pas d'organisateur véritable, pas de narrateur patenté chargé de dire le sens de l'événement. C'est donc largement sur parole qu'il nous faut croire J. Duvignaud lorsqu'il écrit : « Ces gens, on le sait, ont faim. Vivent

4. Victor Turner, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, Paris, 1990.

dans la faim. » Mais là, dans la fête, « ils ne mangent pas vraiment. Ils mordent une bouchée d'un quartier de viande qu'ils passent au voisin ou jettent derrière eux. Ils jouent à jeter. Ils jouent à perdre » (p. 168). Et encore : « Ils sont venus ici pour jouer à casser ce qu'ils ont et ce qu'ils ont compte moins que le plaisir qu'ils trouvent à gaspiller » (p. 169).

On est donc là à la fois au plus près et au plus loin de la dimension aristocratique du *potlatch* stigmatisée par tant d'analystes au motif que la consommation de sa richesse par le donateur-destructeur vise en définitive à aplatir son rival, à l'écraser de sa splendeur et à affirmer son pouvoir sur lui. Au plus loin puisque ici, de toute évidence, aucun pouvoir n'est recherché. Quel pouvoir prendre sur d'autres affamés ? Au plus près aussi du *potlatch*, pourtant, puisque à Chebika est radicalement manifesté le refus, même chez les plus pauvres, surtout chez les plus pauvres peut-être, et comme chez les aristocrates ou aspirants à l'aristocratie, de se plier à la nécessité matérielle. « Ils sont idiots, dit l'épicier. Ils gaspillent tout ce qu'ils doivent ! Demain, ils crieront famine. » Et, en effet, le geste qui donne l'infiniment peu qu'on a « enlève à une ou plusieurs familles la possibilité d'économiser et d'entrer dans le système de l'économie de marché » (p. 169). Mais c'est cela précisément qu'ils attendent », conclut J. Duvignaud (p. 169). « Ils jouent passionnément leur dénégation d'un monde ordonné par l'économie de marché » (p. 171).

Peut-on imaginer en définitive plus belle réfutation du système sociologique général de Pierre Bourdieu selon lequel la générosité, les « manières », la capacité à entrer dans le don seraient directement proportionnelles au degré d'éloignement objectif de la nécessité matérielle ? À suivre J. Duvignaud, au contraire, c'est au ras de la misère, chez les plus dominés comme chez les semi-dominants ou les dominants qui se refusent à jouer ce jeu, que sourd le don. La démonstration est-elle définitivement convaincante ? Peut-être pas tout à fait, pour les raisons qu'on vient de dire. On aimerait une théorisation un peu plus robuste encore, une description plus dense, plus épaisse – à la Clifford Geertz, par exemple. Mais que ce texte reste suggestif ! Et combien il nous incite à adhérer au propos liminaire de J. Duvignaud : « Le don [avec le symbolisme, le jeu, la transe, le rire, écrit-il juste avant], dépouillé de nos idées de négoce ou de commerce, est bien le “sacrifice inutile”, le pari sur l'impossible, l'avenir – le don du rien. La meilleure part de l'homme » (p. 10).

Alain Caillé

- *Le Coq et la perle. Cinquante ans d'Europe*, par Sylvie Goulard, Le Seuil, Paris, 2007.

Il peut paraître étrange de proposer aux lecteurs de *La Revue du MAUSS* un essai militant dont l'auteure, présidente du Mouvement européen France, revendique l'héritage de Jean Monnet, celui que l'on identifie souvent aujourd'hui à l'Europe des marchands, l'Europe technocratique construite par le haut, sans les peuples ou même contre eux. Pourtant, le livre de Sylvie Goulard peut nous intéresser doublement.

C'est d'abord un éloquent plaidoyer pour la « méthode communautaire », contre le discours dominant des « modernes » qui la déclarent périmée ou, pire, lui attribuent la responsabilité des errements de la construction européenne. Elle recèlerait au contraire, cette méthode, la formule miracle qui a pu faire avancer l'Europe pendant quarante ans. Mais, de façon plus inattendue, on apprend aussi dans ce procès en réhabilitation de la méthode communautaire que le secret de son succès consiste en un dépassement du donnant-donnant au profit d'un autre type d'échange, dans lequel on peut reconnaître... le don. En rappelant d'étonnants propos tenus par les pères fondateurs, les uns presque oubliés aujourd'hui (Paul-Henri Spaak, Alcide de Gasperi), les autres invoqués parfois, mais pour la forme (Jean Monnet, Robert Schuman), Sylvie Goulard fait apparaître la méthode communautaire sous un autre jour.

Sa thèse est que, malgré les apparences, l'Union européenne instituée en 1992 est une régression par rapport à la Communauté qu'elle prétendait prolonger et compléter : de la poursuite d'un projet commun, porté par la Commission, on est revenu à la coopération intergouvernementale, dont l'organe est le Conseil. Elle reprend l'interprétation de Jacques Delors : celle d'un « arrangement entre la France et la Grande-Bretagne sur la philosophie des piliers » (la communauté économique des fondateurs complétée par une coopération intergouvernementale pour la politique étrangère, la justice et la sécurité). Structure « baroque », selon Sylvie Goulard, imaginée à Paris « non sans arrière-pensées souverainistes ». En effet, la préférence constamment réaffirmée des Français pour l'intergouvernemental exprime l'attachement à la règle de l'unanimité contre le vote majoritaire, c'est-à-dire la sacralisation du veto au nom de l'intérêt national.

Or cette question du vote à la majorité, qui est au cœur de l'impasse actuelle, est perçue comme cruciale depuis les origines. De son expérience comme secrétaire général adjoint de la Société des Nations entre les deux guerres, Jean Monnet avait tiré la douloureuse leçon qu'il était

impératif de ne pas laisser la règle de l'unanimité paralyser la décision par le jeu des veto croisés. Ce sont les Français qui, en arrachant le « compromis de Luxembourg » en 1966, ont réintroduit dans la vie communautaire ce droit de veto que les fondateurs avaient voulu dépasser. Et c'est précisément là que résident – que résidaient ? – « l'originalité et la subtilité » de la méthode communautaire : permettre de prévenir le veto... par l'unanimité !

En effet, la Commission détenant le monopole de l'initiative législative, « les États membres ne peuvent modifier la proposition de la Commission qu'avec l'accord de celle-ci et à l'unanimité ». Ce « garde-fou en faveur des minorités », peu connu du public, jouait un rôle décisif au quotidien à Bruxelles, avant que la « codécision » en réduise un peu la portée. Son efficacité reposait sur une « règle d'or », selon Robert Marjolin, ancien commissaire français : « Le rôle de la Commission était d'autant plus fécond que les propositions qu'elle formulait et présentait au Conseil des ministres étaient certaines d'y recevoir un accueil favorable ou, en tout cas, de ne pas se heurter à un veto absolu qui ne laissât place à aucune négociation. » C'est lorsque cette règle n'était plus respectée que s'ouvrait une crise.

Méconnue, la Commission est aussi mal-aimée. Même si elle n'était pas aujourd'hui dominée par des « libéraux », ce qui suffit à la disqualifier aux yeux de beaucoup, sa spécificité resterait difficile à appréhender dans l'équilibre institutionnel : ni inter-étatique ni fédérale, « la Commission n'a pas d'équivalent dans les régimes politiques fondés sur la séparation des pouvoirs au sens de Locke et Montesquieu ». La démarche des fondateurs, et de Jean Monnet en particulier, visait à faire apparaître sur chaque grand dossier un intérêt commun autour duquel pouvait se construire un accord général sans se heurter à un veto. Le dialogue intergouvernemental ne pouvant y suffire, une instance était nécessaire pour être le lieu où pourrait se formuler cette volonté commune. Et c'est parce que la Commission avait cette fonction si particulière dans le dispositif communautaire que son affaiblissement est, selon Sylvie Goulard, un aspect majeur de la crise de la construction européenne. Car la Commission n'a pas été remplacée dans ce rôle, et l'Europe ne parvient plus à exprimer « une volonté politique supérieure », selon les mots d'Alcide de Gasperi, « vivifiée par un organisme central, dans lequel les volontés nationales se rencontrent, se précisent et se réchauffent ».

Sylvie Goulard souligne aussi avec lucidité la responsabilité de la France dans l'essoufflement du projet européen. Le coq gaulois, tel celui de La Fontaine, avait trouvé une perle et lui préféra un grain

de mil, qui faisait mieux son affaire. La perle, c'est la méthode communautaire, le grain de mil, c'est le donnant-donnant de la méthode intergouvernementale, qui permet de défendre pied à pied des intérêts jugés vitaux – comme la PAC. Même si elle reconnaît que la préférence pour l'intergouvernemental ne conduit pas toujours au blocage – elle rappelle que le Conseil a pu porter le projet de l'euro, dans lequel la France a joué un rôle moteur –, l'auteure affirme que la France « a provoqué la plupart des crises qui ont jalonné l'histoire de l'intégration européenne ». Ce qui apparaît dans ces crises successives qu'elle nous rappelle brièvement, c'est l'ambivalence profonde des dirigeants français vis-à-vis du projet européen, qui se traduit par des attitudes constamment ambiguës sur l'Europe politique.

On a presque oublié aujourd'hui que, par deux fois au cours des vingt dernières années, des appels à l'union politique sont venus d'Allemagne. En 1994, proposition d'un « noyau dur » autour de l'euro par Wolfgang Schäuble et Karl Lamers, députés CDU-CSU proches d'Helmut Kohl. Réponse française d'Édouard Balladur, Premier ministre de l'époque : plutôt des « cercles concentriques » que le projet allemand, « trop fédéral »... En 2000, Joschka Fischer, ministre allemand des Affaires étrangères, prononce un grand discours à l'université Humboldt de Berlin et reprend à son compte le concept de « fédération d'États-nations » de Jacques Delors pour relancer l'union politique. Silence assourdissant de la classe politique française, puis réponse évasive d'Hubert Védrine, homologue de Fischer à Paris. Le rappel est d'autant plus cruel qu'il était encore temps, à l'époque, de préparer l'élargissement par l'approfondissement, ce que l'on reproche précisément aujourd'hui aux dirigeants de n'avoir pas fait...

À la base de ces réticences et de ces esquives, il faut voir, selon Sylvie Goulard, le refus par la France de l'extension du vote majoritaire, alors que celle-ci apparaît aujourd'hui à la fois indispensable et quasi impossible dans l'union à vingt-sept ! Bref, la France chante « Vorrei e non vorrei », comme Zerlina dans *Don Giovanni*, et Sylvie Goulard voit l'aboutissement de cette ambivalence dans ce qu'elle qualifie de « désastre référendaire » en 2005.

Que l'on partage ou non ce point de vue, la remise en perspective historique que nous propose Sylvie Goulard peut nous permettre un « recadrage » de l'image de la construction européenne, recadrage très stimulant pour qui prend à cœur la relance du projet européen au-delà du maigre « traité simplifié » qui va peut-être voir le jour. Ainsi, elle nous conduit à reconnaître que ceux qui se soucient de clarifier ou de raviver l'*affectio societatis* qui peut lier entre eux les citoyens européens, ceux

qui souhaitent constituer une « avant-garde », un « noyau dur » autour de l'eurozone sont les héritiers paradoxaux de la méthode communautaire : « L'avant-garde est moins la planche de salut à l'usage de ceux qui répugnent à la méthode communautaire que sa perpétuation sous une autre forme », écrit-elle en conclusion.

Autrement dit, s'il est impossible aujourd'hui de redonner à la Commission le rôle de foyer de la volonté commune qu'elle a eu jusqu'à ce que le Traité de Nice en change la nature pour en faire une représentation des États, il faudra créer autre chose qui puisse jouer ce rôle : si par bonheur émerge un groupe de dirigeants capables d'impulser une telle dynamique, ceux-ci ne pourront se contenter d'une coopération intergouvernementale. Ils devront avoir le courage et l'ambition, comme les pères fondateurs, de créer une instance commune qui les dépasse, dans laquelle, pour reprendre Alcide de Gasperi déjà cité, « les volontés nationales se rencontrent, se précisent et se réchauffent ». Et dans laquelle, peut-on ajouter, le vote majoritaire s'applique. Des « ersatz de méthode communautaire » comme la « méthode ouverte de coordination » initiée à Lisbonne en 2000 ne pourront y suffire, nous prévient Sylvie Goulard, car ce ne sont que des paravents pour le maintien du droit de veto. Et « dire qu'une compétence est exercée au niveau communautaire tout en maintenant le vote à l'unanimité revient à tromper les citoyens ».

Le Coq et la perle intéressera les MAUSSiens pour une autre raison, avons-nous dit. Sylvie Goulard insiste sur le danger d'une « conception utilitariste de l'Europe ». « Un citoyen est un individu libre, doté de la responsabilité de participer aux décisions de la cité. Le traiter en “consommateur” d'intégration européenne pourrait s'avérer dangereux. » Ailleurs, elle rappelle que « souvent, l'approche en termes d'intérêts nationaux, qui paraît à première vue réaliste et pragmatique, ne mène pas loin. Tout d'abord parce qu'à moyen ou long terme il est peu d'intérêts nationaux des membres de l'Union qui se dissocient des intérêts de l'ensemble. Ensuite parce que les intérêts sont plus volatils qu'une conviction raisonnée. Les “intérêts” soumis aux forces des lobbies et à la versatilité des opinions ne sont pas nécessairement clairs, ni stables ». L'auteure va jusqu'à invoquer Chateaubriand : « C'est précisément le devoir qui est un fait et l'intérêt une fiction [...]. L'intérêt n'est plus le soir ce qu'il était le matin ; puisque, à chaque instant, il change de nature, puisque fondé sur la fortune, il en a la mobilité... »

Elle nous invite à observer, en parcourant avec elle les principales étapes de la construction européenne, que contrairement à la vision

« réaliste » dominante, « la logique communautaire ne repose pas sur le donnant-donnant ». En effet, le geste fondateur de la construction européenne, la création de la CECA, a été un don : tirant les « leçons d'un cauchemar », les dirigeants européens d'après-guerre n'ont pas voulu refaire l'erreur désastreuse et tragique du Traité de Versailles : « L'Allemagne paiera ». Loin de s'appropriier les ressources du vaincu, ils lui proposent la parité dans la reconstruction. De Gaulle en voudra plus tard aux fondateurs d'avoir accordé à l'Allemagne ces « cadeaux », et insistera pour qu'Adenauer admette « avoir tiré de solides avantages de la mystique de l'intégration ». Monnet, lui, cherchait « non à négocier des avantages, mais à rechercher notre avantage dans l'avantage commun ». Quant à Spaak : « Être solidaire internationalement, c'est commencer par accorder quelque chose aux autres. » Et encore : « Celui qui apporte doit avoir la certitude que l'autre apportera, je ne dis pas autant, mais ce qu'il possède de son côté. »

Sans ce « plus » donné d'emblée, les fondateurs n'auraient peut-être pas pu présenter « l'adhésion au projet européen comme un "plus" qui n'efface pas les identités nationales, comme une appartenance nouvelle qui s'ajoute aux loyautés antérieures sans s'y substituer... ». À l'inverse, chaque fois que l'Europe entre en crise, connaît la paralysie et frôle l'éclatement, c'est l'incapacité de donner qui se manifeste, chacun justifiant sa conduite par la défense légitime de l'intérêt national. Ainsi des marchandages pathétiques qui ont abouti au Traité de Nice et ont bloqué l'approfondissement à la veille de l'élargissement. À ces moments-là, observe Sylvie Goulard, les gouvernements ont « l'obsession de préserver les minorités qui créent des blocages, au lieu de favoriser les majorités qui les lèvent ». Ainsi, contrairement à l'apparent bon sens des « réalistes », pour lesquels une vision de l'Europe qui prétend dépasser le troc des concessions mutuelles serait utopique ou naïve, c'est bien lorsqu'elle se réduit à cela que le processus de décision se dégrade en une dynamique perverse et paralysante.

Le passage à l'euro a les apparences d'un contre-exemple : il est couramment présenté par les « réalistes » comme un troc : le sacrifice du *deutschemark* contre l'absorption de la RDA par la RFA. Mais est-ce bien la vérité ? « Donner » le mark signifiait beaucoup plus que l'attente, en contrepartie, de budgets communautaires pour les nouveaux *Länder*, car ceux-ci en auraient sans doute bénéficié de toute façon. Si beaucoup d'Allemands regrettent aujourd'hui l'abandon du mark – alors que leur situation économique ne justifie pas un tel regret –, n'est-ce pas parce que ce don n'a pas été reconnu à sa valeur par les donataires, eux-mêmes peu satisfaits de l'euro ?

L'auteure attire aussi notre attention sur un autre aspect singulier de la construction européenne : la coopération équilibrée entre les « grands » et les « petits » États. La parité offerte par la France à la RFA en 1950, parité symbolique prenant en compte l'histoire des affrontements mimétiques entre les deux nations et non pas leurs poids respectifs à ce moment précis de l'histoire, a peut-être permis cet équilibre, en signifiant d'emblée aux « petites » nations que la différence de taille et de puissance n'implique pas une domination. Il en va tout autrement aujourd'hui, avec le principe d'égalité revendiqué par les « petits », dans la représentation à la Commission par exemple, qui prive celle-ci de la capacité de travail collégial que sa mission requiert. « Ainsi, en plaidant pour l'« égalité des États », l'actuel président de la Commission, José Manuel Barroso, a pris le risque de transformer l'Union européenne en Assemblée générale des Nations unies : le principe d'égalité y règne, au détriment de la capacité de décision. Malte n'est pas l'Allemagne. » Cependant la logique d'une représentation proportionnelle, qui serait en cohérence avec la vision prétendument « réaliste » du donnant-donnant, aboutirait en fait à un écrasement des « petits » tout aussi inacceptable. Là encore le principe de la double majorité ainsi que les critères de pondération reposent nécessairement sur un sacrifice consenti par les « grands » pour une surreprésentation des « petits ». Sylvie Goulard rappelle d'ailleurs utilement que « les coalitions sont quasiment toujours liées aux sujets traités ou aux affinités politiques ; dans la vie quotidienne des institutions, à Bruxelles, la taille des États ne joue guère ».

Ce n'est donc pas par le donnant-donnant que les fondateurs de l'Europe communautaire ont construit patiemment la confiance. Et si, aujourd'hui, le secret pour ranimer l'élan européen, pour renouveler l'*affectio societatis*, c'était de faire à leur exemple un nouveau geste fondateur, un sacrifice ? Pour créer une véritable politique étrangère communautaire, Sylvie Goulard fait la proposition suivante : « Et si les Français mettaient "au pot commun européen" l'instrument extraordinaire que représente leur siège permanent au Conseil de sécurité des Nations unies ? [...] En campant sur des positions défensives dans un Conseil de sécurité de moins en moins légitime, elle [la France] sacrifie le long terme à des avantages immédiats qui se réduisent comme une peau de chagrin. Même si un partage du siège de membre permanent exige de trouver des solutions juridiques et politiques à plusieurs questions délicates, est-ce une raison pour ne jamais l'envisager ? Pourquoi ne pas commencer à le mettre en œuvre, fût-ce progressivement et à titre expérimental, avec les Allemands ? » Chiche !

Pierre Prades

* *
*

BRÈVES

- Catherine ALÈS, *Yanomami, l'ire et le désir*, Karthala, Paris, 2006.

Après ce livre, on ne pourra plus penser que l'homme est un loup pour l'homme, que les êtres humains ne sont d'abord ou au fond mus que par des intérêts de conservation qui en font des guerriers assoiffés de sang comme on l'a longtemps cru. Plusieurs années passées auprès des Yanomami – littéralement : « êtres humains » –, l'un des « terrains » privilégiés des ethnologues, Catherine Alès nous montre que « les Yanomami ne sont pas un peuple avide de guerre et de violence ; (et qu')ils désirent au contraire vivre tranquillement » (p. 37, n. 32). Pour autant, elle n'en fait pas de « doux sauvages ». Et c'est là tout l'intérêt de l'ouvrage de C. Alès, tiré d'une thèse : elle leur reconnaît un « *ethos* agressif et guerrier », mais qui n'est en rien orienté vers la mort. Les Yanomami sont un peuple pour qui l'honneur compte : lorsqu'ils se sentent offensés, ils se vengent. Parfois même, le sang coule. Mais cette vengeance, très codifiée, est en fait tout orientée vers le maintien des relations avec les offenseurs, et conjure même le massacre. À l'instar des combats *patikai*, les pratiques vindicatoires « permettent au contraire de régler un différend tout en gardant ou sauvegardant des relations d'alliance et d'amitié » (p. 23). Mais pourquoi aller jusqu'à faire couler le sang ? Parce que le sang, c'est la vie. La clef de l'énigme du sang qui coule et qui a fait passer les êtres humains pour des êtres violents est dans leur mythologie : le sang des héros vengeurs des Yanomami est à la source de toute vie. C'est pourquoi ils s'obligent eux-mêmes à faire couler le sang, dans le respect de l'étiquette. « Si [les Yanomami] ne tuaient pas d'humains, il n'y aurait pas beaucoup de sang, lui rapporte un informateur. Les arbres seraient sans fruits, les humains sans descendants, le gibier sans petits. La sécheresse s'emparerait de la forêt, le sang viendrait à disparaître » (p. 294). Les pratiques vindicatoires, soutient de manière très convaincante C. Alès, sont ainsi des opérations de « multiplication d'énergies vitales » (p. 297). On croyait les « êtres humains » fondamentalement orientés vers la guerre et la mort. En fait, la vie et la paix sont inscrites jusque dans la mort qui se donne, se reçoit et se rend obligatoirement. L'un des plus beaux ouvrages maussiens que nous ayons lus, même si Marcel Mauss n'est jamais cité, pas même dans la bibliographie. Le don agonistique y apparaît comme l'art suprême, l'art de l'alliance, celui du politique.

Sylvain Dzimiria

- Clarisse HERRENSCHMIDT, *Les Trois Écritures. Langue, nombre, code*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 2007.

Spécialiste de l'histoire des écritures anciennes⁵, C. Herrenschmidt place cet ouvrage dans la continuité des réflexions de Benveniste et Jakobson sur la réflexivité des langues humaines. Les langues sont les seuls systèmes de communication qui soient en mesure d'expliquer avec leurs moyens propres ce que signifient leurs signes, leurs messages, la façon dont elles fonctionnent. C'est bien cette propriété qui explique non seulement qu'il soit toujours possible de traduire une langue dans une autre, mais aussi qu'on ait pu les transcrire. « Pictogrammes, logogrammes, signes syllabiques et autres reposent en leur existence même sur la fonction métalinguistique des langues, sur leur réflexivité. ». Écrire, c'est en effet analyser le langage, et cela commence avec le pictogramme qui « constitue la forme la plus économique possible d'énoncé réflexif de la langue sur elle-même et ses signes » (p. 22). Le plus gros de l'ouvrage est en ce sens logiquement consacré à une histoire particulièrement bien informée des écritures anciennes, des systèmes logogrammatiques et idéogrammatiques aux alphabets consonantiques puis vocaliques, chacun de ces systèmes impliquant un mode différent de rapport entre les choses du monde et les choses du langage. La deuxième partie propose une analyse historique précieuse de l'écriture monétaire arithmétique, et l'ouvrage se conclut par une réflexion sur la genèse et la logique de l'aventure contemporaine de « l'écriture informatique et réticulaire ». Un ouvrage de référence.

Jean-Pierre Terrail

- Michel CARRIER, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Liber, Montréal, 2005.

Dans cet ouvrage reprenant l'essentiel d'une thèse de doctorat soutenue au département de sciences politiques de l'Université du Québec à Montréal, Michel Carrier se penche sur l'apparition dans les sciences humaines et sociales, il y a un peu plus d'un siècle, du concept de sacré. Plus exactement, l'auteur s'interroge non pas sur le sacré lui-même, mais sur la pensée du sacré : « Très vite une question se pose : pourquoi la théorisation du sacré voit-elle le jour au moment

5. Cf. Jean Bottéro, Clarisse Herrenschmidt et Jean-Pierre Vernant, *L'Orient ancien et nous*, Albin Michel, Paris, 1996.

même où l'Occident entend se libérer, d'une part, de l'influence théologique sur la pensée et, d'autre part, de l'influence ecclésiastique sur les institutions dont la mission est de gérer le vivre-ensemble ? » (p. 9).

L'ouvrage prend la forme d'un parcours critique ciblant tour à tour trois discours idéaltypiques sur le sacré : la « pensée conservatrice du sacré » (sociologisme durkheimien et phénoménologie du sacré), la « pensée postmoderne du sacré » (cristallisée par des auteurs tels que Guy Ménéard, Denis Jeffrey et Michel Maffesoli) et la « pensée radicale du sacré » de Georges Bataille. Ces discours en apparence opposés, faisant du sacré le fondement qui d'une pensée nomique (de l'ordre, du *nomos*) qui anomique (Bataille), « circulent néanmoins à l'intérieur d'un horizon partagé » (p. 19), de sorte qu'il s'agit à terme des deux côtés d'une même médaille, d'une même pensée tout à fait moderne. Suivant un raisonnement indépendant, M. Carrier en arrive à des conclusions très proches de celles avancées par Shmuel Trigano dans son stimulant *Qu'est-ce que la religion ?*, à savoir que la théorisation du sacré s'est faite en réponse à la question politique moderne fondamentale : « Comment et sur quels fondements les hommes réussissent-ils à vivre ensemble ? » (p. 11). La pensée du sacré, autrement dit, se révèle être une pensée sacralisant les rapports sociaux et le politique. Voilà qui renverse le consensus qui existe encore en sociologie de la religion : la modernité sécularisante n'efface pas le sacré, mais le fait apparaître (p. 139). Cette conclusion est recevable. Ainsi, on ne peut que suivre M. Carrier lorsqu'il écrit : « L'erreur méthodologique fondamentale des interprétations de la sécularisation que nous avons vues est peut-être d'avoir confondu les institutions religieuses avec la religion et l'enchantement du monde avec les institutions ecclésiastiques » (p. 31). En effet et, cela dit, on en conclura que la question de la religion (de sa définition comme de son actualité objective), loin d'être superflue, apparaît dès lors comme un des chantiers les plus urgents et les plus difficiles de cette même pensée occidentale dont nous sommes.

François Gauthier

- Célestin BOUGLÉ, *Les Idées égalitaires*, présentation de Serge Audier, Le bord de l'eau, « Bibliothèque républicaine », 2007 ; *Anthologie de Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, présentation de Bruno Viard, Le bord de l'eau, « Bibliothèque républicaine », 2007 ; Benoît MALON, *La Morale sociale. Morale socialiste et politique réformiste*, présentation de Philippe Chaniel, Le bord de

l'eau, « Bibliothèque républicaine », 2007 ; Jean-Fabien SPITZ, *Le Moment républicain en France*, Gallimard, Paris, 2005. –

On ne peut que féliciter et remercier Vincent Peillon d'avoir pris l'initiative de créer cette « Bibliothèque républicaine » aux Éditions du Bord de l'eau et d'y publier les textes trop oubliés de la tradition du socialisme français, tous précédés d'une forte et solide présentation qui à la fois rappelle le contexte initial de l'œuvre et dégage ses implications pour les débats contemporains. Dans le genre, on ne sait ce qu'il faut le plus admirer : de la mise en lumière magistrale par Serge Audier de la trajectoire d'un Célestin Bouglé, pilier du durkheimisme et en même temps sensible au républicanisme individualiste et antipositiviste de ses adversaires ; de la restitution par Philippe Chanial de la figure de Benoît Malon, autodidacte d'origine paysanne devenu l'un des principaux inspirateurs de Jaurès (qui lui donne une préface, ici reproduite, et qu'on peut lire également sur le site www.journaldumauss.net) et de Blum ; ou de la très synthétique et éclairante biographie intellectuelle que Bruno Viard consacre à Pierre Leroux, dont on voit bien qu'il est le véritable précurseur de ce moment républicain français de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Moment en définitive puissamment original et très injustement évincé des histoires usuelles de la philosophie politique alors que, montre excellemment Jean-Fabien Spitz, il devrait y occuper une place de tout premier rang. Ce qui frappe ici à la lecture de ces ouvrages, par-delà la diversité des auteurs – Henry Michel, Benoît Malon, Alfred Fouillée, Léon Bourgeois, Célestin Bouglé, etc. – et, souvent, leurs oppositions, c'est en définitive leur relative communauté d'inspiration. L'idée centrale, si vive chez un Durkheim, c'est que l'individu n'est pas une donnée empirique dont on pourrait partir pour bâtir une morale ou une science sociales, mais un idéal normatif à faire advenir et à réaliser. Voilà qui place tout ce courant de pensée, désormais négligé mais dont on oublie trop qu'il a fait écho dans le monde entier à égale distance des libéraux et des communautariens modernes (cf. l'article de Mark Cladis publié en ce sens dans le n° 2 de *La Revue du MAUSS semestrielle*). Ce qui frappe encore, c'est la proximité de cette inspiration avec celle qui anime *La Revue du MAUSS*. Comme si cette dernière, dans l'ignorance plus ou moins grande de nombre de ces textes ou auteurs, en avait redécouvert peu à peu et pour son compte nombre des thèmes centraux. Éternel retour des idées. Une fois seulement cela posé, dont il nous faudra évidemment tirer les conséquences, une fois reconnue l'unité relative et singulière de ce moment de pensée, on pourra s'intéresser aux différences et divergences entre les auteurs. Et entre leurs interprètes. Elles sont parfois vives, comme le montre, par exemple,

la critique par S. Audier des lectures de C. Bouglé données par J.-F. Spitz ou Patrick Cingolani. Pour l'instant, le plus important est d'abord de nous réapproprier cette tradition en gros et dans son ensemble.

- André BELLON, *Une nouvelle vassalité. Contribution à une histoire politique des années 1980*, Mille et une nuits, 2007.

C'est cette décomposition de l'*ethos* républicain dans le cadre du PS mitterrandisé et donc monarchisé à laquelle a assisté A. Bellon depuis son poste de président socialiste de la Commission des affaires étrangères de la Chambre des députés (durant deux ans) et qu'il relate dans cet ouvrage. On ne partagera pas nécessairement ses analyses. Tout n'est pas la faute des philosophes postmodernes (parmi lesquels il est étrange de ranger Adorno ou Arendt, cf. p. 103), et il vaudrait mieux préciser quel principe républicain doit être défendu aujourd'hui, mais on ne devra pas ignorer ce témoignage sur la montée de l'esprit de vassalité. Nous assistons bien à la montée en puissance de nouvelles logiques féodales, celles, justement, qu'entendait surmonter définitivement le moment républicain français.

- *Controverses, Revue d'idées*, n° 5, juin 2007, « La fracture démocratique. Vers une démocratie postlibérale ? », Éditions de l'Éclat.

André Bellon trouverait sûrement des munitions pour son combat dans ce numéro de la revue *Controverses* qui, lui aussi, incrimine le postmodernisme, en mettant, plus spécifiquement et plus profondément, en lumière les paradoxes de ce que Shmuel Trigano, le directeur de la revue, appelle le « progressisme radical » et l'analyste américain John Fonte (dont pas moins de quatre articles sont ici traduits) le « progressisme transnational ». Le paradoxe du progressisme radical est d'exalter la figure de l'individu, mais c'est un individu qui n'apparaît jamais que comme membre d'une communauté (communauté de victimes, forcément de victimes), au nom de laquelle s'agitent diverses associations. Il existe ainsi un lien étroit entre individualisme et communautarisme. J. Fonte pour sa part élabore une intéressante typologie en neuf points du progressisme transnational, dont il situe l'acmé en Europe. Sur bien des points, *La Revue du MAUSS* est fort éloignée de l'inspiration et des positions politiques (mi-implicites mi-explicites) de *Controverses*, mais il n'en faut pas moins signaler que cette jeune revue est, comme l'indique son sous-titre, en effet, une excellente revue d'idées.

- Robert CASTEL, *La Discrimination négative. Citoyens ou indigènes ?*, Le Seuil, « La République des idées », 2007.

Ce n'est pas, en effet, parce qu'une certaine concurrence victimaire sape les fondements de la démocratie libérale, ou républicaine comme on voudra, qu'il faut dénier l'existence de la domination, de l'exploitation et/ou de la victimisation. Sur la question du statut des populations issues de l'immigration et des banlieues difficiles, Robert Castel nous livre un diagnostic informé, nuancé et équilibré. Qui établit fortement l'existence d'une discrimination négative. Le problème d'une partie importante de ces populations est qu'elles ne sont à proprement parler ni dedans ni dehors. Mais cela devient de plus en plus vrai également des populations pauvres (les deux se recoupant fréquemment) que l'État social confronté à la mondialisation ne parvient plus à intégrer. C'est que la périphérie coloniale de l'impérialisme d'hier est maintenant également au centre. Les moyens financiers de l'intégration font défaut. La conclusion, du coup, n'est guère optimiste. « Du côté social, on n'en est plus à pouvoir se représenter, comme il y a trente ans, la pauvreté et la marginalité comme un phénomène résiduel bientôt effacé par le progrès économique et social... Du côté racial, si l'ère coloniale est bel et bien derrière nous, les flux migratoires et la nouvelle conjoncture démographique vont multiplier les problèmes que pose la coexistence de groupes ethniques différents : il va falloir élaborer les conditions de viabilité d'une république pluriculturelle et véritablement pluriethnique » (p. 118). Assurément, mais cela passe-t-il par des mesures de discrimination positive destinées à lutter contre la discrimination négative ? R. Castel reste peut-être trop muet sur ce point.

- Patrick SAVIDAN, *Repenser l'égalité des chances*, Grasset, 2007.

De même Patrick Savidan reste-t-il trop timide lorsqu'il en vient au moment de tirer les conclusions pratiques de sa démarche. Prometteuse, pourtant. Montrant comment notre usage de l'idéal d'égalité des chances est au final autoréfutant et destructeur – il nous conduit à n'attribuer qu'au mérite et au talent les différences de condition sociale. Mais comment mesurer mérite et talent ? Et ceux qui ont peu doivent-ils conclure qu'ils n'ont ni mérite ni talent⁶ ? –, il se propose d'élaborer une conception solidariste (au sens de Léon Bourgeois) et non individualiste de l'égalité des chances. Ce qui, outre une discussion de Rawls et d'une

6. Sur les ambiguïtés de l'idée d'une rémunération méritée, cf. l'article de Dominique Girardot dans le n° 29 de *La Revue du MAUSS semestrielle*, 1^{er} semestre 2007.

certaine tradition philosophique, nous vaut des pages intéressantes sur la philanthropie (p. 287 *sq.*) ou des références appuyées à Philippe Van Parijs (*Real Freedom for All*) ou au RMA de Martin Hirsch, mais la question du revenu minimum inconditionnel n'est pas abordée de front. Ni celle, là encore, de la discrimination positive.

- Vincent BOURDEAU et Robert MERRILL (sous la dir. de), *La République et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*, préface de Philip Pettit, Éditions Ère, 2007.

Presque tous les débats contemporains, par quelque bout qu'on les prenne, et ceux que nous venons d'examiner dans les comptes rendus précédents le montrent à l'envi, renvoient à la même question et à la même difficulté : il nous faut retrouver quelque chose de l'idéal républicain d'hier, mais comment renouer avec lui sans se retrouver du même coup obligés d'endosser ses identifications historiques avec des dimensions devenues au fil du temps de plus en plus conservatrices et désormais intenable : un nationalisme confinant au chauvinisme, un certain machisme, une forme de communautarisme mono-ethnique et mono-culturel, etc. La solution passe sans doute, montre notamment V. Bourdeau, qui donne ainsi le *la* de l'ouvrage, par une distinction entre deux formes de républicanisme : un républicanisme néo-aristotélicien – l'humanisme civique –, largement communautarien, très exigeant, trop exigeant en matière d'aspiration à la liberté positive (selon les termes d'Isaac Berlin), celui qui s'est peu à peu sclérosé, et un humanisme plus ouvert, d'inspiration romaine, dont le philosophe Philip Pettit est aujourd'hui le principal théoricien. Ce républicanisme-là, plus modeste, un « républicanisme du gaz et de l'eau courante », reprend à son compte l'idéal libéral de la liberté négative, mais en le reformulant. Ce qu'il s'agit de rechercher, ce n'est pas une impossible et parfois indésirable « non-interférence » de l'État ou des actions des citoyens les uns avec les autres, mais de faire en sorte, et au premier chef à travers l'intervention de l'État, que soit assurée la non-domination, *i.e.* que personne ne puisse interférer *de façon arbitraire* avec la liberté d'autrui. L'ouvrage rassemble des textes qui tentent de tirer les implications concrètes de cette conception pour certains débats contemporains – la loi sur le voile (ici critiquée sur une base néorépublicaine par R. Merrill) ou les rapports entre féminisme et républicanisme (A. Le Goff), etc. Le tout précédé d'une préface de Ph. Pettit qui présente de façon très claire, simple et synthétique, l'essentiel de sa doctrine. Un ouvrage important, donc, à lire, malgré une typographie et une mise en page particulièrement peu réussies.

- Yves SINTOMER, *Le Pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, La Découverte, 2007.

Le républicanisme, ancienne manière style troisième République ou manière nouvelle à la Philip Pettit, s'identifie-t-il au seul gouvernement représentatif, à la désignation en définitive aristocratique des supposés meilleurs par le vote (comme l'avait si bien montré Bernard Manin) et doit-il s'y limiter ? Ne lui est-il pas nécessaire, au contraire, et de plus en plus aujourd'hui d'inclure une part plus ou moins large de démocratie participative ? Et si l'on ne veut pas que celle-ci ne soit qu'un faux-semblant vite instrumentalisé, faisant jouer en fait la participation contre la démocratie (cf. le livre de J. Godbout sur ce thème), n'est-il pas nécessaire de l'organiser en recourant massivement au tirage au sort ? Et d'ailleurs, pourquoi le recours au tirage au sort, si central dans la démocratie athénienne ou dans les républiques italiennes (Florence et Venise notamment) a-t-il disparu des usages politiques modernes pour rester confinés à la sphère judiciaire ? Symétriquement, que penser de son retour en force depuis une dizaine d'années sous de multiples formes complémentaires : jurys citoyens, conférences de consensus (ou de citoyens), budgets participatifs, sondages délibératifs, assemblées citoyennes, etc. ? Cette démocratie technique et délibérative – comme il est désormais usuel de l'appeler – permet-elle en effet un arbitrage consensuel ou à tout le moins éclairé entre les avis contradictoires des experts ? Va-t-elle dans la direction d'un relâchement souhaitable du monopole des politiciens professionnels sur la vie politique ? Sur toutes ces questions, on ne trouvera pas en français d'analyse plus systématique, honnête et informée. On sait que l'auteur a conseillé Ségolène Royal, un temps championne de cette démocratie participative avant de faire passer largement cette thématique au second plan. Il ne paraît nullement évident qu'elle n'en ait pas fait un usage largement instrumental et démagogique. Mais, quoi qu'il en soit, l'utopie concrète présentée *in fine*, sans naïveté, et qui décrit des démocraties fortement revigorées par une possible multiplication et institutionnalisation de ces procédures, est tout à fait convaincante. On ne peut qu'y adhérer.

- Paul CARY, *La Politique introuvable ? Expériences participatives à Recife (Brésil)*, L'Harmattan, 2007.

Mais de l'idéal de la démocratie participative à sa réalisation effective, le chemin est long et plus encore, montre P. Cary, lorsque les inégalités sociales sont aussi vertigineuses qu'elles le sont au Brésil. La démocratie participative ne saurait suffire à en venir à bout et elles

faussent et pervertissent tout le processus. On lira ici une analyse très informée, précise et sans concession à la fois de la grandeur de l'idéal et de l'importance des démentis que lui inflige la pratique. Un chapitre de ce livre peut être lu sur *La Revue du MAUSS permanente* (www.journaldumauss.net).

- Hiroko AMEMIYA (sous la dir. de), *L'Agriculture participative*, Presses universitaires de Rennes, 2007.

On trouvera plus de raisons d'espérer, ici non pas dans d'autres formes de démocratie, mais dans d'autres formes d'organisation des rapports économiques entre producteurs et consommateurs, à lire cet ouvrage qui recense et analyse tout un ensemble d'expériences de vente directe en Bretagne inspirées du *teikei*, système d'origine japonaise largement fondé sur l'esprit du don (p. 34 *sq.*).

- *Revue Tiers-Monde*, n° 190 – avril-juin 2007, « Économie solidaire : des initiatives locales à l'action publique ».

Dans le même esprit, on lira ce numéro de la revue *Tiers-Monde*, coordonné par Laurent Fraisse, Isabelle Guérin et Jean-Louis Laville, et qui réunit, sur les expériences d'économie solidaire dans divers pays (Inde, Maroc, Brésil, Bolivie, Afrique noire, etc.) certains des principaux protagonistes du débat, de la réflexion et de l'action en la matière, tels Luis Inácio Gaiger, Christiane Girard ou José Luis Corragio. « L'économie solidaire, nous disent les coordonnateurs de ce numéro, peut être définie comme l'ensemble des activités de production, d'échange, d'épargne et de consommation contribuant à la démocratisation de l'économie à partir d'engagements citoyens. » Et plus loin : « L'une des originalités majeures de la perspective de l'économie solidaire réside dans l'affirmation de la prédominance du principe de réciprocité sur les principes du marché et de la redistribution. » Difficile d'être plus proche de la perspective du MAUSS. Reste toutefois à clarifier les liens du principe de réciprocité avec, respectivement, l'esprit de la démocratie et l'esprit du don et, pour cela, notamment, reste à clarifier les rapports entre Marcel Mauss et Karl Polanyi. On trouverait des éléments en ce sens dans l'article de Jean-Michel Servet sur le principe de réciprocité chez Polanyi.

- *Esprit*, juillet 2007, « La santé, question de justice ».

Nous ne rendons guère compte habituellement dans les recensions de *La Revue du MAUSS* des parutions d'*Esprit*, pourtant régulièrement

reçues (de même que nous adressons toutes nos publications à *Esprit*). Simplement parce qu'elles sont plus fréquentes que les nôtres et parce que toutes étant d'importance et de qualité, il n'est guère aisé d'en isoler une plutôt qu'une autre.

Mais ce dernier numéro est d'un intérêt tout particulier pour les MAUSSIens attachés au « paradigme du don ». Après avoir lu, notamment, l'éclairante analyse de la situation politique de Jérôme Sgard (« N. Sarkozy, lecteur de Gramsci »), l'entretien d'Olivier Mongin avec Fellag, les analyses désabusées de la démocratie indienne par Christophe Jaffrelot, la mise au point de Thierry Paquot sur « l'affaire Heidegger » et l'excellente présentation par Michael Foessel des critiques adressées par Judith Butler aux problématiques contemporaines de la reconnaissance, on s'attachera avec un œil tout donatiste aux réflexions de François Beauvils, Anne-Sophie Ginon et Thierry de Rochegonde sur la question épineuse du consentement au don d'organes, et aux hypothèses fortes et troublantes développées par Isabelle Marin sur la cancérologie (« Don et sacrifice en cancérologie »). Notons, sans nous y arrêter, qu'on peut s'étonner et regretter que ces deux articles semblent ignorer les travaux du MAUSS – et plus particulièrement ceux de J. Godbout – dont ils sont pourtant si proches et qui leur permettraient peut-être d'aller un peu plus avant encore. Le premier article analyse admirablement les ambiguïtés et les perversions inhérentes à l'instrumentalisation de la rhétorique du don dans la justification de ce qui n'est le plus souvent qu'un prélèvement d'organe. Pour encourager au consentement, dont les proches de la personne décédée ne sont jamais vraiment sûrs malgré la présomption instaurée par la loi Caillavet de 1976, la loi du 6 août 2004 affirme la nécessité de « témoigner une reconnaissance à l'égard des donneurs d'éléments de leur corps en vue d'une greffe », dans le souci de « valoriser les donneurs », à charge pour les hôpitaux de créer des sortes de « lieux de mémoire » à leur gloire. Mais qui sont les vrais donneurs, à qui appartiennent en définitive le corps et les organes du défunt ? À lui-même ? à sa famille ? à l'État ? à la science et à la médecine ? Et si ce sont les deux dernières réponses qui l'emportent en pratique sur les deux premières, plutôt qu'à de généreux donateurs n'avons-nous pas affaire en premier lieu à des médecins-preneurs ? La question se pose d'autant plus que l'article d'Isabelle Marin projette un éclairage inquiétant sur la logique médicale et hospitalière face au cancer. Les traitements (chimiothérapie, monoclonaux et cothérapeutiques) ont un « prix exorbitant » et lorsqu'ils sont administrés à des stades avancés « n'allongent la durée de vie des malades que de deux ou trois mois en moyenne ». La même chose est largement vraie des

traitements préventifs systématiquement administrés après un geste chirurgical pour éviter les récives alors qu'ils ne sont utiles, pour le cancer du sein par exemple, que dans 5 % des cas et que 70 à 90 % des femmes n'en ont nul besoin car elles sont déjà guéries. Or, ces traitements sont souvent très douloureux, et pour les cas terminaux empêchent de mourir chez soi dans son cadre de vie familial et auprès de ses proches. Pourquoi, alors, un tel acharnement thérapeutique, si douloureux et si onéreux ? I. Marin cherche la réponse à la question du côté de l'anthropologie de Mauss prolongée par Bataille ou Girard. Chez les médecins, on trouve ainsi le refus d'admettre qu'on n'a pas tout donné, sachant que, dans le don de médicament ou de traitement, le médecin donne une part de lui-même et que c'est largement cette part qui peut guérir (cf. sur ce point les analyses de D. Bourgeon dans *La Revue du MAUSS*). Chez les patients, on voit l'aspiration à un ultime sacrifice, à un consentement à la souffrance qui redonne espoir grâce à l'abandon de soi « aux puissances suprêmes ». Symétriquement, note l'auteur, « les malades cancéreux sont traités dans notre système de santé d'une façon très particulière, évoquant les soins attentifs dont bénéficie la victime sacrificielle ». « L'ensemble de la cancérologie, conclut I. Marin, peut ainsi être lu comme une entreprise sacrificielle où la société met en place une organisation complexe *ad hoc*, dilapide des fonds importants, utilise des potions coûteuses récentes et dangereuses, organisant une forme de sacrifice humain, auquel il apparaît difficile de se soustraire » (p. 118). On le voit, en conjuguant ces analyses avec divers textes également publiés ces derniers temps dans *Esprit* sur l'éthique du *care*, il y a place pour une sociologie de la médecine et de la relation thérapeutique qui raisonnerait de manière systématique et approfondie du point de vue du don et de son ambivalence.

- Alain TESTART, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Syllepses, 2007.

Cette critique du don est d'abord une critique acerbe de Marcel Mauss, vilipendé, et du MAUSS jamais nommé mais constamment visé. Au premier abord, la critique en impose en raison à la fois de la grande clarté analytique de l'auteur et de son érudition. Néanmoins, au fil des pages, l'argumentaire analytique apparaît de plus en plus ratiocinant, formel et stérile, et l'érudition passablement sélective, si bien qu'on ne sait pas trop s'il vaut la peine d'entrer avec A. Testart dans un débat sérieux, précis et argumenté, qui respecte son cheminement, ou de l'ignorer en retour. Quant aux clarifications analytiques, A. Testart a bien évidemment raison de faire observer que lorsqu'une cliente dit à son

boucher : « Donnez-moi une tranche de bavette », ce n'est pas vraiment de don qu'il s'agit. De même, dans des pages tout à fait bienvenues sur le *potlatch*, il montre bien comment toutes les transactions entrecroisées qui surviennent à cette occasion ne relèvent pas du don même si c'est le cas de certaines. On sera donc d'accord avec lui pour insister sur la nécessité de ne pas rabattre toutes les formes de circulation sur le don, et de mieux distinguer ce qu'il appelle pour sa part échange, don et échanges du troisième type (assez proches de ce qu'un autre auteur honni par lui, Karl Polanyi, rangerait sous la rubrique de la redistribution). Mais où s'opère le départ ? Tout l'objectif de Testart est de réduire la part du don en peau de chagrin et d'accroître corrélativement celle de l'échange. Le cœur de l'argumentation est le suivant : pour qu'il y ait don, nous dit Testart, il faut que le donateur n'ait pas le droit de réclamer le bien donné ou son équivalent au donataire. Or dans le *kula*, découvre Testart à la page 416 des *Argonautes du Pacifique* de Malinovski, si j'aperçois chez un ami auquel j'ai donné un bien précieux, un *vaga*, il y a un an, par exemple, un autre *vaga* comparable et qu'il ne me le donne pas, « l'usage m'autorise à le lui prendre de force ». C'est donc, conclut triomphalement notre auteur, que le contre-don est exigible, et donc que le don n'en était pas un. Le *kula* ne relève alors pas du don, mais de ce que Testart appelle l'échange non marchand, auquel il prête d'ailleurs à peu près toutes les fonctions du don maussien, à commencer par celle d'instaurer des relations d'alliance. Et certes, si le *kula* disparaît du registre du don, le maussisme en prend un sacré coup. Mais, à vrai dire, on a du mal à voir où est le problème et de quelle réfutation il s'agit. Ce dont la page 416 de Malinovski fait état, c'est tout simplement de l'obligation de rendre dont il est difficile de dire que Mauss l'ignorait. Ce que le donateur rappelle, ce sont simplement les bonnes manières du don et cette obligation. Malinovski ajoute, en laissant parler le donateur trobriandais : « Cela peut certes déclencher sa fureur [celle du donataire] mais, là encore, notre brouille sera mi-réelle mi-feinte. » Ce n'est pas vraiment comme si on faisait venir un huissier... Pour que l'échange non marchand puisse ainsi phagocytter le don, A. Testart est obligé de faire l'impasse systématique sur le fait que les biens précieux qui circulent dans le don cérémoniel, dans le *kula*, n'ont aucune utilité, qu'ils sont de purs symboles. Mais, à gommer ainsi tout ce qui relève de l'obligation de générosité affichée et plus ou moins pratiquée pour rabattre la dimension de la socialisation sur un échange donnant-donnant qui n'en serait pas un (l'oxymoron de « l'échange non marchand », autrement dit d'un échange de marché qui ne serait pas un échange de marché), peu à peu on ne comprend

plus rien. Et Testart lui-même est obligé de conclure que finalement nos catégories juridiques, issues du droit romain, ne parviennent pas à saisir ces réalités complexes. Mais Mauss ne disait pas autre chose ! Et qui pouvait penser qu'une discussion juridique formaliste allait pouvoir nous donner le fin mot de l'histoire ? Quel est donc en définitive l'objet de toute cette discussion, est-on en droit de se demander ? Largement idéologique, comme toujours. Le fin mot de l'affaire est clairement énoncé page 160. Testart pose que le don est « la plupart du temps le fait de la classe dominante » et que donc il y aurait « quelque paradoxe » à « considérer qu'il pourrait venir contrecarrer ou corriger ce qu'il y a de pire dans l'économie marchande, disons, dans le capitalisme ». On l'aura compris : pour A. Testart, le don est aristocratique et donc infâme. Entre le communisme primitif, autrefois célébré par l'auteur qui le trouvait partout en Australie, et le marché, il ne doit rien exister de plausible et de recommandable. Ce n'est pas la première fois qu'on aura vu un néomarxisme radical se transmuier en apologie intraitable du marché.

- Caroline DUFY et Florence WEBER, *L'Ethnographie économique*, La Découverte, « Repères », 2007.

Quelle est donc, dans les différentes transactions pratiquées dans les diverses sociétés humaines, la part respective du don, du marché, de l'État et du droit ? Qu'a à nous apprendre l'ethnologie sur ce point ? On le voit avec le livre d'A. Testart, c'est un euphémisme de dire que les réponses sont elles-mêmes variées et contrastées. On trouvera dans ce petit *Repères* de C. Dufy et F. Weber une bonne cartographie, quasi ethnographique, précise et sereine, des diverses écoles qui s'affrontent sur la question.

- Denis GROZDANOVITCH, *De l'art de prendre la balle au bond. Précis de mécanique gestuelle et spirituelle*, J.-C. Lattès, 2007.

La question est donc toujours la même : entre-t-il, peut-il, doit-il entrer dans nos actions une part, comme on voudra, de générosité, de gratuité, de liberté, de libéralité, de prodigalité, etc. ? Plutôt que de la poser à travers une interrogation sur le don, et s'exposer ainsi à tous les quiproquos moralisateurs ou antimoralisateurs possibles et imaginables, mieux vaudrait sans doute la poser sous l'angle du rapport au jeu. La mise en équivalence du don et du jeu, si brillamment esquissée par Huizinga dans *Homo ludens*, reste encore à parachever. Pour aller dans ce sens, on trouvera de belles pages dans ce livre particulièrement

délectable d'un ancien champion de tennis, squash et courte paume qui nous livre une réjouissante galerie de portraits de joueurs de tous types, attaquants, défenseurs, tricheurs, esthètes, laborieux, réalistes, doués, faussaires, etc., et qui fait revivre, surtout, un esprit du jeu – un esprit de jeu plutôt – qui laissait sa part au plaisir, au « ludisme », « qui exige pour s'épanouir pleinement cette jubilation irremplaçable que dispensent à la fois la gratuité et le goût de l'inutile au cœur de l'action » (p. 254), mais aussi, dans un autre domaine que celui des sports individuels, « le sentiment exaltant de l'équipe », toutes choses qui se caractérisent « par la régénérante, yogique et relative suspension d'identité – hautement thérapeutique pour les névrosés égocentriques qui pullulent à notre époque de repli individualiste » (*ibid.*). Paradoxes de l'utilitarisme : si la seule chose désirable est le plaisir et si le plaisir, comme le montrait Aristote, ne peut naître que de la liberté dans l'action, ou de l'auto-hypnose dans laquelle entre le joueur (selon Jérôme Charyn, cité par D. G. page 309) dès lors qu'il sait « lâcher prise » quant au résultat – sans pourtant l'oublier – pour entrer dans le cours même du jeu, alors l'efficacité utilitariste suppose de basculer dans l'anti-utilitarisme. Et réciproquement. N'est-ce pas ce miracle qu'accomplit le jeu ? Comme le don ?

- Pierre BAYARD, *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?*, Éditions de Minuit, 2007.

Lecture à compléter par celle tout aussi délectable du livre de P. Bayard (je l'ai lu...). Sans rapport apparent avec le jeu, à ceci près que l'auteur semble jouer en permanence avec son lecteur qu'il promène de paradoxe en paradoxe (le livre est publié dans la collection « Paradoxe »). On croit, au départ, à une plaisanterie. Que faire d'autre que sourire à la lecture de la citation d'Oscar Wilde placée en exergue : « Je ne lis jamais un livre dont je dois écrire la critique ; on se laisse tellement influencer » ? Et pourtant, peu à peu, découvrant avec un plaisir sans cesse renouvelé toute une théorie de la lecture, de l'écriture, de la mémoire et de l'oubli, on en vient à prendre de plus en plus au sérieux l'aphorisme initial et presque à le faire sien. Tout, bien sûr, est dans le presque. À jouer sérieusement, on touche aux propositions les plus sérieuses sans jamais sombrer dans l'esprit de sérieux. Bien joué, Pierre Bayard !

- Bruno BERNARDI, *Le Principe d'obligation*, Vrin-EHESS, 2007.

Don ou jeu, c'est toujours d'un mixte d'obligation et de liberté qu'il est question. La question qui se pose aux sociétés traditionnelles est celle

de l'aménagement d'une place pour la liberté dans le cadre dominant de l'obligation, de la production d'une certaine déliaison entre des individus préalablement liés par le *nexum*. La question centrale des sociétés modernes est inverse : comment produire un sentiment d'obligation chez les individus libres placés au fondement de l'ordre politique ? L'auteur nous montre comment cette question des fondements possibles de l'obligation, si vivace aujourd'hui, est celle qui traverse toutes les théories du droit naturel depuis Bodin et qui trouve sa formulation la plus aiguë chez Rousseau. Comment fonder une communauté politique dont les membres s'obligent à être libres ? C'est aussi la question de Durkheim, comme le voit bien l'auteur et, bien entendu, c'est elle aussi qui traverse tout l'*Essai sur le don* de Mauss. Cette généalogie du sentiment moderne d'obligation est donc bienvenue qui conclut que la modernité ne fait que commencer puisque nous sommes désormais, pour la première fois, réellement déliés et donc libres. Peut-il dans ces conditions subsister un quelconque sentiment d'obligation ?

- Nathalie HEINICH, *Pourquoi Bourdieu*, Gallimard, 2007 ; *Comptes rendus*, Les impressions nouvelles, 2007.

Une reconstitution très vivante d'une longue saison dans la maison Bourdieu et d'une prise de distance progressive. Où l'on voit particulièrement bien l'*ethos* d'une époque – où il fallait être absolument contestataire – et l'*habitus* des disciples séduits et subjugués. Mais N. Heinich ne voit absolument pas que la question théorique centrale de Bourdieu, inlassablement reprise sous tous les angles, est celle des rapports entre intérêt et désintéressement. Bref, la question du don. Mais c'est bien de l'acquiescement d'une dette intellectuelle qu'il s'agit dans ces comptes rendus de et à W. Benjamin, P. Bourdieu, N. Elias, E. Goffman, F. Héritier, B. Latour, E. Panofski et M. Pollak.

- Geneviève KRICK, Janine REICHSTADT et Jean-Pierre Terrail, *Apprendre à lire. La querelle des méthodes*, Gallimard, 2007.

Non, montrait éloquentement J.-P. Terrail dans son article de *La Revue du MAUSS* n° 28, défendre la méthode syllabique d'apprentissage de la lecture n'est ni superflu (au motif qu'existeraient aujourd'hui des méthodes mixtes) ni réactionnaire, bien au contraire. Il est de plus en plus permis en effet, et même nécessaire et urgent, de se demander si une sorte de catastrophe pédagogique ne s'est pas abattue sur notre système scolaire, l'abandon de la méthode syllabique allant de pair avec celui de l'enseignement de la grammaire, mal remplacée par une

pseudolinguistique, et de l'histoire de la littérature ou de la philosophie remplacée par l'étude de morceaux choisis inintelligibles. Enrichi et accompagné des expériences relatées par G. Krick et J. Reichstadt, l'article de J.-P. Terrail, ici repris, permet de conclure que « la syllabique n'est ni de droite ni de gauche : elle est juste efficace ».

- Fabrice FLIPO, *Justice, nature et liberté. Les enjeux de la crise écologique*, Parangon, 2007 ; *Le Développement durable*, Bréal, 2007.

Un ouvrage d'une ambition considérable. Il s'agit de rien moins que de repenser les principes de justice à l'échelle du monde et en prenant en compte non seulement les rapports des hommes entre eux, mais aussi la question de l'environnement et des risques industriels. C'est parfois trop touffu, mais, sur l'ensemble des questions abordées, l'information est extraordinairement riche et précise. Pour toute personne désireuse d'entrer en profondeur dans ces discussions, y compris sur les aspects les plus techniques et les plus factuels, ce livre est un véritable *must*. Et si on ne peut pas l'emporter avec soi, on prendra en voyage le petit *Développement durable* qui rassemble de manière très claire et en peu de pages à peu près toutes les informations pertinentes sur le sujet.

- Serge LATOUCHE, *Petit traité de la décroissance sereine*, Mille et une nuits, 2007.

Dans la même veine, décroissantiste, le petit livre de S. Latouche synthétise avec un remarquable et constant bonheur d'expression toutes les analyses et propositions faites par lui depuis maintenant près de dix ans. Au fil des livres et des années, la dé-croissance devient a-croissance, non plus tant proposition positive d'une contre-société largement imaginaire et indéterminée mais affichage d'une sorte agnosticisme méthodologique. C'est peut-être moins exaltant pour ceux qui cherchent une juste cause toute simple, mais nettement plus convaincant ainsi. Et nous nous retrouvons donc tous d'accord sur l'objectif : desserrer l'emprise de la contrainte économique, marchande et financière sur nos existences. Quant au comment, les propositions de S. Latouche insistent beaucoup sur tout ce qui touche à la relocalisation. Largement à juste titre. On n'échappera pas à la discussion sur la nécessité d'un certain protectionnisme (*cf.* dans ce numéro même les articles de Jacques Sapir et de Jean-Luc Gréau). Mais la relocalisation des activités risque d'être rendue partiellement nécessaire par l'augmentation des coûts du transport sans qu'il y ait nécessairement besoin d'une grande révolution idéologique. En revanche, le courant issu de la décroissance semble

sous-estimer l'importance cruciale de la lutte contre l'explosion des inégalités, véritable moteur central de l'illimitation contemporaine.

- Pascal MICHON, *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Les Prairies ordinaires, 2007.

Je suis bien embarrassé (il me faut ici parler plus directement en mon nom propre, A. C.) pour commenter ce livre de notre ami P. Michon, compagnon de route un peu à distance (un peu trop selon moi...) du MAUSS. Je me sens en effet en parfaite harmonie avec tout son vaste avant-propos, important, qui explique de manière très claire et tonique pourquoi toutes les postures critiques ou criticistes d'hier – marxistes, foucaaldiennes, derridiennes, deleuziennes, etc. – manquent désormais leur cible et, plus grave, apparaissent à présent, sous la plume des disciples, comme de forts et solides soutiens du capitalisme financier et spéculatif mondialisé. Du retournement des armes de la critique ! Ces héritages postcriticistes nous interdisent de penser correctement le statut de l'individuation et de l'individualisme contemporain. OK, mille fois OK jusque-là. Je devrais aussi être d'accord sur la suite. L'érudition sociologique, anthropologique, historique et philosophique de P. Michon est impressionnante. Et les commentaires qu'il donne de tous les auteurs qu'il convoque à sa discussion me semblent hautement pertinents. Pertinente également sa tentative, dans le sillage de G. Simondon, de penser la figure de l'individu « par le milieu » (c'est à quoi je me suis efforcé pour ma part dans *Anthropologie du don* en y esquissant ce que j'appelle un « tiers paradigme »). De surcroît, son auteur de référence principal, et de loin, est Marcel Mauss. Mais un Mauss – et c'est là où nous commençons à diverger – dans lequel P. Michon veut voir davantage un théoricien et analyste du rythme que du don et du symbolisme (pourquoi pas ? Mais à condition de ne pas laisser tomber don et symbolisme au passage). C'est en effet sur le terrain d'une théorie générale du rythme, inspirée de H. Meschonnic, que P. Michon cherche la pierre d'angle commune aux divers discours disciplinaires qu'il mobilise et entrecroise. Et c'est à partir d'elle qu'il croit pouvoir penser les formes de l'individuation contemporaine. Le projet semble séduisant. Le problème, c'est que pour ma part je ne comprends toujours pas son concept de rythme et encore moins du coup comment il croit pouvoir en déduire une théorie de l'individuation contemporaine. Ou, plutôt, si je crois pouvoir le rejoindre sur nombre de propositions, je ne crois pas avoir besoin pour cela de passer par sa théorie générale du rythme qui me reste obscure. J'attends donc la suite.

- Belinda CANONNE, *Le Sentiment d'imposture*, Calmann-Lévy, 2005.

Les débats autour de la lutte pour la reconnaissance gagneraient à prendre en compte ce sentiment d'imposture si finement analysé par B. Canonne : « l'intime conviction de ne pas être celle ou celui qu'il faudrait être pour occuper légitimement la place dans laquelle on se trouve, et la crainte d'être démasqué ». « Suis-je celle ou celui que je devrais être pour me trouver à cette place ? » se demande l'*imposteur*, bien distinct de l'imposteur sans italiques, le menteur ou trompeur ordinaire, de celui qui souffre d'un sentiment d'infériorité ou de honte. Comment donc pourrait-on jamais être reconnu si on ne se reconnaît pas d'abord soi-même comme légitimé à l'être ? Ce petit livre, qui se lit si aisément, a tout pour devenir un classique. De B. Canonne, on lira également l'article qu'elle avait publié dans *La Revue du MAUSS* sur Henri Raynal, et l'interview qu'elle a réalisé de ce dernier (sur www.journaldumauss.net).

- Laurent LAFFORGUE et Liliane LURÇAT (sous la dir. de), *La Débâcle de l'école. Une tragédie incomprise*, F.-X. de Guibert, 2007.

Un complément utile au n° 28 de *La Revue du MAUSS* (*Penser la crise de l'École*), qui examine les échecs du système scolaire, paradoxalement peut-être plus importants encore, suggère le livre, dans le champ des sciences exactes que dans les autres disciplines. Le n° 28 n'était pas très optimiste. On aura compris que cet ouvrage collectif l'est encore moins. Et c'est, malheureusement, assez convaincant...

- Marcel GAUCHET, *L'Avènement de la démocratie*, tome I, *La révolution moderne*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2007.

Difficile de ne pas dire un mot tout de suite, en raison de son importance, de cet ouvrage reçu juste au moment de boucler, qui dresse de manière synthétique le tableau d'ensemble de ce qui sera développé dans les trois tomes suivants, *La Crise du libéralisme* (déjà paru), *À l'épreuve des totalitarismes* et *Le Nouveau Monde*. On comprenait mal comment s'étaient succédé chez M. Gauchet son étonnant optimisme démocratique, amorcé par son *Désenchantement du monde*, et son pessimisme évident dans les textes réunis sous le titre de *La Démocratie contre elle-même*. Ce contraste insolite, qui pouvait faire croire à une contradiction ou à un revirement à 180 degrés, s'éclaire ici au fil d'une argumentation puissante. Optimisme : rien ne nous fera revenir en

arrière dans notre refus de l'hétéronomie et dans notre désir de nous gouverner nous-mêmes. En ce sens, l'histoire est bien finie, tout en ne faisant que commencer (Marx aurait dit que nous sortons à peine de la préhistoire). Pessimisme : cet autogouvernement se révèle d'une complexité rare, voire quasiment impossible, si bien que la dynamique démocratique s'étiole ou s'inverse à mesure qu'elle s'approfondit. Pour comprendre ce qui nous arrive, il importe de saisir conceptuellement le cours de l'invention démocratique en montrant comment elle s'identifie avec la sortie du religieux. Mais une sortie triple : par le politique (la liberté collective), le droit (la liberté individuelle) et l'histoire. Or la combinaison de ces trois dimensions est toujours problématique, variable selon les lieux et les temps, et d'autant plus qu'il n'existe entre elles aucune harmonie préétablie. Il serait excessif de dire que cette réflexion d'envergure se lit toujours aisément. Elle impose de prendre son temps. Mais c'est un temps qui n'est pas perdu.