



# Le don à l'âge de la mondialisation

**Elena Pulcini**

DANS **REVUE DU MAUSS** 2010/2 n° 36 , PAGES 308 À 316  
ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

**ISSN 1247-4819**

**ISBN 9782707166555**

**DOI 10.3917/rdm.036.0308**

**Date de mise en ligne : 18/01/2011**

**Article disponible en ligne à l'adresse**

<https://shs.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-308?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](http://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.

## Le don à l'âge de la mondialisation

*Elena Pulcini*

À la suite de la suggestion d'Alain Caillé de poser le don comme le « tiers paradigme » entre holisme et individualisme [Caillé, 2000], je voudrais interroger les changements qui se sont produits à l'ère de la mondialisation. En effet, l'individualisme n'est plus (seulement) aujourd'hui réductible au modèle utilitariste de l'*Homo œconomicus* caractéristique de la première modernité (de Hobbes à Adam Smith), tandis que le holisme assume la forme inédite du communautarisme.

Pour l'exprimer dans les termes de Marcel Mauss [Mauss, 1950], la globalisation se présente comme un « fait social total » qui ne concerne pas une sphère particulière, mais le tissu social tout entier, le domaine économique, politique, culturel, anthropologique, écologique etc. Pour autant, elle ne se présente pas comme un processus unitaire, mais plutôt *ambivalent*, comme le décrit finement le concept de « glocalisation » [Robertson, 1992] qui souligne la coexistence de deux réalités opposées et complémentaires. D'une part, en effet, on assiste à des processus « globaux » d'unification et d'homogénéisation – effacement des limites territoriales produites par le marché, interdépendance des événements, nivellement culturel. De l'autre, on constate de multiples phénomènes « locaux » de fragmentation et de différenciation – besoin d'identité et d'appartenance, nouvelle délimitation territoriale.

Il s'agira ici de montrer en quoi cette réalité ambivalente correspond à une polarisation entre un *individualisme global* et un *communautarisme local* et que cette polarisation est à l'origine de la configuration *pathologique* de ces deux dimensions qui produit, d'une part, atomisme, indifférence, *manque de lien*, de l'autre, ghetto, entropie, clôture, *excès de lien* [Pulcini, 2009].

## I.

L'âge global marque de manière définitive la crise de l'individu souverain de la première modernité, c'est-à-dire de l'*homo œconomicus*, rationnel et clairvoyant, utilitariste et capable de projet. Cette crise est à la source des deux aspects par lesquels je propose de résumer les caractéristiques du Moi global : l'*insécurité* et l'*illimitation*. Évoquons rapidement deux figures représentatives : l'individu *spectateur* et l'individu *consommateur*.

La première est une figure inédite, caractérisée par une insécurité face aux défis globaux [Beck, 1986] – du nucléaire au *global warming*, du terrorisme aux virus mortels. Elle se traduit par un sentiment d'impuissance dû à une perte de contrôle sur les événements [Bauman, 1999], à une passivité par rapport à la sphère publique, ainsi que par une sorte de retrait narcissique et par la recherche d'espaces immunitaires qui donnent aux individus l'illusion d'être à l'abri des dangers.

La deuxième n'est pas quant à elle inédite tant elle s'impose dès le passage de la société moderne à la société postmoderne. Mais la globalisation, en accomplissant le passage postmoderne d'une société de producteurs à une société de consommateurs [Bauman, 2007], lui donne un nouvel élan. Les individus sont animés par des désirs sans objet, mobiles et interchangeable, alimentés par les pratiques de séduction et de spectacularisation d'un marché planétaire qui tend à coloniser de plus en plus toutes les sphères de l'existence (corps, politique, culture) et à étendre le domaine du possible en justifiant l'illimitation des désirs.

Tout en étant lui aussi caractérisé par des passions acquiescives – comme l'*Homo œconomicus* de la première modernité [Pulcini, 2001 ; 2008] –, l'individu consommateur paraît être animé par une

attitude passive et parasitaire qui aboutit à l'entropie. L'utilitarisme clairvoyant se transforme en hédonisme ancré dans le présent, qui s'alimente de lui-même et qui se borne à exploiter au coup par coup ce qu'il trouve disponible en demeurant indifférent à l'avenir et au destin du monde. L'individu-consommateur est un individu à la fois vide et rapace, qui essaie de compenser l'affaiblissement de sa propre identité par l'acquisition illimitée des choses. Le rapport parasitaire avec les *choses* en vient pour ainsi dire à englober l'espace de la *relation avec l'autre*. Celui-ci se réduit de plus en plus, pourrait-on dire avec René Girard [1961], à un rapport purement mimétique dans lequel l'autre joue le rôle symbolique de modèle rival à imiter et/ ou à dépasser dans cette course effrénée à la possession de tout ce qu'il est possible de consommer.

Les passions acquisitives subissent un processus d'entropisation qui conduit aux « passions tristes » [Benasayag et Schmit, 2003] de l'*envie* et du *ressentiment*, sources de conformisme et de désocialisation, d'homogénéisation et de solitude, de sourde compétitivité et de parasitisme. L'individu-consommateur devient avide et fragile, agité et parasitaire, désirant et assujéti à la tyrannie des choses ; emprisonné dans la « cage d'acier » de la « macdonaldisation » du monde [Ritzer, 1993] qui uniformise et domine à travers le pouvoir de séduction. On a donc, d'un côté, l'impuissance et l'indifférence du *spectateur*, enfermé dans une solitude atomistique et dans l'angoisse de l'insécurité ; de l'autre, l'illimitation, le parasitisme et le conformisme du *consommateur*, l'implosion des passions acquisitives, l'expansion des passions tristes. Dans les deux cas, on n'assiste pas seulement à l'*affaiblissement du Moi*, mais aussi à la *perte du lien social*.

## II.

Les pathologies de la communauté sont dans un rapport spéculaire à celles de l'individualisme. À cette situation de passivité et d'atomisme, de vide et d'impuissance, d'insécurité et de dépaysement, correspond la réactivation de la dimension *locale* de la communauté, étroitement liée à un fort besoin identitaire et d'appartenance, menacé par le déracinement et l'indifférenciation

globale. Comme si, pour ainsi dire, la recherche *de l'identité et du lien* à l'âge global pouvait prendre *seulement*, ou *surtout*, des formes essentiellement *communautaires*.

En d'autres termes, renaît un *besoin de communauté*. Si on peut le considérer légitime puisqu'il répond au déficit de solidarité de la société globale, il prend toutefois des *configurations pathologiques et destructives* tant le besoin d'identité et de lien, qui en est le fondement, tend à s'exprimer *sous des formes essentiellement réactives et défensives*. C'est la raison pour laquelle il donne naissance à des phénomènes de fermeture et d'exclusion de l'autre [Pulcini, 2009].

Le besoin communautaire revêt donc des formes qu'on pourrait dire *tribales et entropiques*, dans lesquelles le « nous » tend à se configurer, pour reprendre la juste expression de Sennett, comme un « pronom dangereux » [Sennett, 1998]. Ses caractères régressifs et fortement défensifs aboutissent à l'opposition Nous-Eux et à la réinvention de l'ennemi, exorcisé et exclu en tant qu'« autre » menaçant et inquiétant. D'où le développement, en Occident ou ailleurs, de « communautés de la peur » [Bauman, 2001] ou de « communautés de danger » [Beck, 1986] qui se fondent simplement sur le partage de l'anxiété face aux insécurités engendrées par la « société globale du risque » [Beck, 1999]. Il faut aussi et surtout rappeler les communautés ethniques et religieuses qui se multiplient sur la planète, rétablissant des formes archaïques de violence fondées sur l'exclusion réciproque et sur la déshumanisation de l'autre, jusqu'à provoquer une spirale conflictuelle sans précédent. Ces communautés qui se fondent sur une absolutisation de l'identité pourraient être définies comme des *communautés sans solidarité*.

Bref, si les *pathologies de l'individualisme* global consistent en l'indifférenciation et l'atomisme, la dépersonnalisation et l'indifférence, *l'absence de pathos* et l'érosion du lien social ; les *pathologies de la communauté* consistent en la fusion et la fermeture entropique, *l'excès de pathos* et de violence et dans le rétablissement de formes englobantes et exclusives de lien social. On est donc en présence, comme je l'ai suggéré en introduction, d'une *polarisation* entre le *Moi* (insécurité, illimitation, atomisme, indifférence) et le *Nous* (fusion, entropie, violence) ; entre l'absence de lien et l'excès de lien [Pulcini, 2009].

## III.

Ce qui est paradoxal, c'est que l'âge global engendre les conditions objectives de dépassement de cette schizophrénie. En d'autres termes, il offre une *chance*, au sens de l'« ouverture au possible » selon Georges Bataille, de recomposer cette polarisation dans la mesure où il pose les prémisses d'un lien planétaire qui *rompe avec la logique de l'individualisme illimité sans tomber dans l'entropie destructive du communitarisme*.

L'interdépendance des événements, la radicalité des défis globaux, la « compression espace-temps » [Harvey, 1989] qui nous restitue l'image d'un monde fini et limité, rendent virtuellement évidente la possibilité d'une nouvelle forme de lien qui n'implique pas seulement *cet* individu, groupe ou nation, mais le *genre humain* tout entier [Beck, 1999]. Et ce, avant et au-delà de toute *différence*, et en dépit de toute *inégalité* indéniable. En somme, l'ère de la mondialisation nous transforme en une seule humanité (et un seul monde vivant) qui – voudrais-je ajouter – trouve un ciment inédit et inattendu dans une *vulnérabilité* commune [Butler, 2004]. Nous sommes *tous unis par la vulnérabilité*, nous sommes tous exposés aux mêmes événements et aux mêmes menaces planétaires, et tous liés les uns aux autres par l'interdépendance de nos vies [Pulcini, 2009].

Dès lors, la question qui se pose est la suivante : disposons-nous aujourd'hui, sur le plan anthropologique, d'une subjectivité capable de *saisir cette chance*, capable de reconnaître cette potentialité ? Je propose de lire la *réalité du don* comme symbole et témoignage de cette possibilité. Le don recompose en effet cette polarisation dans la mesure où il rassemble la dimension globale et locale. Il représente, pour ainsi dire, l'événement le plus intrinsèquement *global* – il suffit de penser au « don aux inconnus » de Godbout [Godbout, 1992] –, tout en restant tout à fait *local* (concret, personnel, capillaire).

D'une part, il rompt l'inertie du *spectateur*, en opposant à la vocation immunitaire du Moi global, la participation émotive et l'engagement de chacun qui se reconnaît comme faisant partie d'une seule humanité exposée au même destin. Il témoigne d'un choix actif et conscient, qui interrompt la passivité et l'indifférence du spectateur en le transformant, pourrait-on dire avec Boltanski, en

un spectateur « ému » et agent [Boltanski, 1993], à savoir touché par le spectacle d'un naufrage (qu'il s'agisse de la souffrance des êtres humains ou du spectre de la destruction du vivant) devant lequel lui-même ne peut se sentir à l'abri. À l'indifférence et à l'impuissance du spectateur, le don paraît donc opposer la réactivation de sentiments sympathiques et la capacité de les traduire en action concrète et contextuelle, en pratique solidaire.

D'autre part, il rompt la voracité illimitée du *consommateur*, non seulement parce qu'il oppose la logique de la gratuité à celle de l'acquisition, mais aussi parce qu'il privilégie la *relation* avec les personnes au détriment des *choses*. Le sujet qui donne redécouvre dans la relation à l'autre, et non pas dans l'assujettissement au fétichisme des choses, le fondement et le sens même de sa propre identité. Il paraît agir en étant pleinement conscient que celui qui donne et celui qui reçoit sont liés par le partage d'une même *vulnérabilité, fragilité, dépendance* réciproque. Par conséquent, il oppose la pratique de la relation personnelle et le besoin de réciprocité à la dérive fétichiste et acquisitive du rapport avec les choses. Enfin, la pratique du don peut être interprétée comme ce qui naît de la capacité de décliner en positif notre condition commune de vulnérabilité et de dépendance réciproque, en opposant à l'individu illimité ce que je définirais comme un *sujet en relation* [Pulcini, 2009].

En second lieu, le don se configure comme une alternative efficace aux pathologies du communautarisme. En effet, tout en satisfaisant un besoin de communauté et d'appartenance, il interrompt la logique entropique, identitaire et fusionnelle du communautarisme tribal. Il oppose à une forme de lien fermé, entropique et exclusif, qui tend à l'absolutisation des identités, une forme de lien ouvert, circulaire et inclusif, qui franchit les distances et dépasse les frontières identitaires et territoriales.

En d'autres termes, le don permet de *reconstruire le lien social rongé par l'individualisme sans tomber dans le gouffre régressif du communautarisme*. À la polarisation entre l'obsession du Moi et l'obsession du Nous, le don répond en rétablissant la *relation Moi-Toi*, fondée sur la coexistence de la distance et de l'appartenance. Il devient un acte à la fois *individuel et communautaire*, qui retrouve les aspects émancipatoires de ces deux dimensions, en configurant la possibilité de sortir de la bifurcation engendrée par les pathologies de l'âge global. Le don, pourrait-on dire, oppose

aux dérives d'une idéologie de la *fraternité* – qui abolit la distance et oblige à des appartenances données et forcées [Arendt, 1958] – la valeur et la pratique de la *solidarité*. Ainsi réapparaît le moment du libre choix et de la décision autonome, dans la reconnaissance de la dépendance et du lien.

Allons plus loin encore. Le don paraît répondre aussi à ce *double bind* de la mondialisation issu de la coexistence du global et du local dans la mesure où il agit en tant que pratique concrète et contextuelle mais aussi en tant qu'événement universel, fondé sur la confiance dans la relation, et capable de dépasser toutes les bornes et de créer des réseaux globaux de solidarité. Comme je l'ai déjà laissé entendre, il peut être reconnu comme l'expression symbolique d'un lien à la fois *local et global*. Parce qu'il réintroduit l'action concrète et territoriale, l'attention capillaire et personnelle tout en gardant une ampleur globale, il devient le vecteur de ce qui a été défini comme la « socialité d'archipel » [Revelli, 2001], à la fois disséminée et horizontale, concrète et planétaire.

Enfin et surtout : à la logique identitaire qui est à la base du communautarisme ainsi que de l'individualisme (Moi ou Nous), le don oppose la force éversive<sup>11</sup> de l'*anonymat*. Celui qui donne ne sait pas qui recevra (don de sang, d'organes etc.), il ne choisit pas les destinataires (service volontaire). Inversement, celui qui reçoit ne sait pas de qui le don provient en raison de la distance spatiale et temporelle. Toutefois, malgré l'*anonymat* qui le distingue, le don n'est pas pour autant abstrait et impersonnel. Bien au contraire, il se configure comme un acte *singulier* et comme une pratique respectueuse de la *singularité de l'autre* [sur le concept de singularité, cf. Arendt, 1958 ; Nancy, 1996]. Il instaure une relation qui est *anonyme* (je donne mon temps, mon expérience professionnelle, mon sang à *n'importe qui* en vertu d'une appartenance commune au genre humain), et à la fois *singulière* (chaque fois, l'objet de mon acte particulier de gratuité sera *cette* personne particulière, même si je ne vois jamais son visage et ne connaîtrai jamais son nom).

Et c'est peut-être juste en vertu de cette coexistence paradoxale que le don constitue le témoignage d'une nouvelle forme de relation

---

11. Éversive : qui renverse, qui bouleverse (en parlant de mesures, de lois, de doctrines) [NDLR].

qui – sur des bases objectives posées par l'âge global – recompose la polarisation : une forme de relation au sein de laquelle la tension inaliénable envers *l'être-en-commun*, pour reprendre les termes de Jean-Luc Nancy, puisse coexister avec la valorisation et le respect de la *singularité*.

### Références bibliographiques

- ARENDE H., 1958, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press (trad. française, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora-Plon, 1986).
- BAUMAN Z., 1999, *In Search of Politics*, Cambridge, Polity Press.
- 2001, *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge, Polity Press.
- 2007, *Consuming Life*, Cambridge, Polity Press.
- BECK Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. française, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Champs-Flammarion, 2003).
- 1999, *Was ist Globalisierung ?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- BENASAYAG M., SCHMIT G., 2003, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, Paris, La Découverte.
- BOLTANSKI L., 1993, *La souffrance à distance*, Paris, Métailié.
- BUTLER J., 2004, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, London, Verso (trad. Française, *Vie précaire*, Paris, Éd. Amsterdam, 2005).
- CAILLÉ A., 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, La Découverte.
- GIRARD R., 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset.
- GODBOUT J. T., 1992, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte.
- HARVEY D., 1989, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell.
- MAUSS M., 1950 [1923-24], « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- NANCY J.-L., 1996, *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée.
- PULCINI E., 2001, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- 2008, « À l'origine de la politique moderne : intérêts ou passions ? », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 31, Paris, La Découverte/MAUSS.
- 2009, *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Torino, Bollati Boringhieri.

- REVELLI M., 2001, *Oltre il Novecento*, Torino, Einaudi.
- RITZER G., 1993, *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks (CA), Pine Forge Press.
- ROBERTSON R., 1992, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London, Sage.
- SENNETT R., 1998, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York-London, Norton and Co.