

## CONDITIONS DE POSSIBILITÉ D'UNE SUBSIDIARITÉ SOLIDARISTE. ÉLÉMENTS D'UNE THÉORIE DE L'ACTION

ALAIN CAILLÉ

Tous les participants à cette XIV<sup>ème</sup> session plénière de l'Académie Pontificale des sciences sociales seront très certainement d'accord pour penser que lier solidarité et subsidiarité représente un idéal éminemment désirable. Et d'autant plus que cet idéal peut être formulé dans les termes et dans le langage de traditions religieuses ou de philosophies politiques bien différentes. De ce point de vue il pourrait être intéressant de s'interroger ici sur le degré de convergence existant en la matière entre la doctrine de l'Église catholique, telle qu'elle a évolué à travers le temps, et ce qu'amène à penser le "paradigme du don" développé par le MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en science sociale)<sup>1</sup> dans le sillage de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss et, en amont de cet *Essai*, de toute la tradition du socialisme associationnisme français du XIX<sup>ème</sup> siècle qui a connu son plus haut point d'aboutissement avec Jean Jaurès au début du XX<sup>ème</sup> siècle.

Mais cet idéal éminemment désirable est-il effectivement possible, plausible, effectivement réalisable et à quelles conditions? Qu'est ce qui permet d'espérer et de croire que des hommes et des femmes de bonne volonté puissent exister et viser à atteindre ensemble une forme ou une autre de bien commun, sur un mode associatif, au lieu de déléguer et d'abandonner cette tâche à la puissance de l'État ou aux séductions du Marché? Pas grand-chose, si l'on doit en croire l'énorme littérature consacrée à la théorie de l'action collective depuis une trentaine d'années.<sup>2</sup> Pas grand-chose, en tout cas, aus-

<sup>1</sup> Cf. [www.revuedumauss.com](http://www.revuedumauss.com) et [www.journaldumauss.net](http://www.journaldumauss.net).

<sup>2</sup> Signalons sur ce point l'impressionnante synthèse que représente le livre de Daniel Cefaï, *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2007, 727 p.

si longtemps que l'on continue à penser l'action sociale sur un mode utilitariste, dans les termes d'un modèle économique généralisé, d'une Théorie des choix rationnels (*Rational Choice Theory* ou *Rational Action Theory*) qui pose en axiome que les acteurs sociaux ne peuvent rien viser d'autre que la satisfaction de leurs propres intérêts ou préférences. Mancur Olson avait en somme bien établi, dès le départ l'impossibilité où se trouvent des acteurs définis comme rationnels de s'intéresser au bien commun, sauf à y être contraints ou à y trouver une forme d'intérêt particulier spécifique.

Toute la littérature qui a suivi *The Logic of Collective Action* s'est employée à tenter de surmonter le paradoxe du *free rider* en recourant à une infinie variété de stratégies conceptuelles. La ligne théorique la plus prometteuse est celle qui, s'inscrivant dans le cadre du renouveau mondial de la thématique hégélienne de la lutte pour la reconnaissance impulsée par Axel Honneth avec son *Kampf um Anerkennung* permet de poser que les acteurs sociaux ne visent pas tant à satisfaire leurs intérêts propres, sur un mode utilitariste, qu'à être reconnus.<sup>3</sup> Dans ce débat un point à vrai dire essentiel reste toutefois en suspens. Ce qu'on pourrait appeler le paradigme de la reconnaissance fait-il vraiment sortir de l'axiomatique de l'intérêt? Voilà qui n'a rien d'évident. Rien n'interdit en effet *a priori* de poser qu'il existe des intérêts de reconnaissance comme il existe des intérêts de possession ou de bien être. Ou encore, des "préférences" pour la reconnaissance comme il y a des "préférences" pour le chocolat noir, la choucroute, le gorgonzola ou les Alfa Romeo. Et cela pourrait d'ailleurs suffire, peut-être, à fonder une théorie de l'engagement dans les associations et pour le bien commun dans le cadre d'une économie politique générale de l'estime telle que l'esquissent par exemple G. Brennan et Ph. Pettit.<sup>4</sup>

Il y de bonnes raisons de penser malgré tout que des engagements associatifs – seuls à même en principe de fonder une solidarité active dans le

<sup>3</sup> Il existe désormais, principalement en philosophie morale et politique mais aussi en sociologie une gigantesque littérature mondiale sur le thème de la lutte pour la reconnaissance qui est en train de supplanter peu à peu les innombrables discussions du quart de siècle passé autour de la *Théorie de la justice* de John Rawls. Cf. en France le débat, principalement entre sociologues, in A. Caillé (sous la direction de), *La quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, 2007, La Découverte/MAUSS, Paris et le débat, principalement entre philosophes in A. Caillé et Ch. Lazzeri (sous la direction de), *La reconnaissance aujourd'hui*, 2008, Éditions du CNRS, Paris.

<sup>4</sup> Geoffrey Brennan et Philip Pettit, *The Economy of Esteem. An Essay on Civil and Political Society*, Oxford University Press, 2004.

cadre d'une logique de la subsidiarité – qui auraient l'avantage de minimiser le rôle des motivations d'intérêt matériel et financier, mais l'inconvénient de conférer du coup encore plus d'importance aux intérêts narcissiques, resteraient en définitive bien fragiles. Ne rêvons pas. Que l'engagement associatif soit ouvert à toutes les possibilités de corruption financière imaginables, que les associations ne soient pas plus immunisées *a priori* et par principe contre la lutte des *ego*, voire moins que les entreprises ou les administrations, voilà qui ne fait pas l'ombre d'un doute. Et il est permis de se demander si la corruption narcissique n'est pas à certains égards pire que la corruption financière. Reste que si les mobiles de l'action humaine se réduisaient en effet et sans reste(s) aux seuls intérêts de possession ou d'affirmation de soi, il y aurait bien peu d'espoirs à nourrir quant aux chances de succès d'une subsidiarité solidariste.

Si nous voulons avancer dans notre réflexion sur ce point, il semble donc crucial de se demander quelle anthropologie, quelle théorie de l'action anti-utilitariste il est possible d'opposer à la théorie des choix rationnels, qui fasse place au désir de reconnaissance sans le rabattre systématiquement sur l'axiomatique de l'intérêt. Je présente ici une première version d'un travail en cours sur ce point. Il comporte trois parties. La première détaille les raisons qui rendent nécessaire de s'affranchir de l'axiomatique de l'intérêt et présente le cadre général d'une théorie non moniste, tétradiimensionnelle en l'occurrence de l'action. La seconde approfondit la réflexion sur les quatre dimensions de l'action isolées dans la première partie. La troisième, encore largement embryonnaire et programmatique explore la manière dont il serait alors possible de faire retour sur la question du statut de la quête de reconnaissance.

#### PREMIÈRE PARTIE: AU DELÀ DE L'INTÉRÊT VERS UNE THÉORIE ANTI-UTILITARISTE DE L'ACTION

La profusion récente de textes philosophiques ou sociologiques qui, dans le sillage notamment du livre de Axel Honneth *La lutte pour la reconnaissance* montrent comment la lutte sociale ne s'organise pas tant en vue de la satisfaction des intérêts, et plus particulièrement des intérêts matériels, que de l'obtention d'une reconnaissance, relègue au second plan l'individualisme méthodologique, les théories du choix rationnel, bref le modèle économique généralisé qui régnait en maîtres presque absolu sur ces disciplines depuis un bon quart de siècle.

Mais poser que les sujets humains – justement en tant qu'ils sont humains et entendent devenir des sujets –, plus que par le besoin ou par un désir intrinsèque d'accumulation de biens matériels, sont animés par une quête incessante de reconnaissance, suffit-il à nous faire sortir de l'utilitarisme et de l'axiomatic de l'intérêt? Et, plus profondément, au nom de quoi faudrait-il rompre d'ailleurs avec le discours de l'intérêt? Voilà qui ne va apparemment pas de soi. Pour la grande majorité des chercheurs en science sociale ou en philosophie morale et politique, abandonner l'explication de l'action humaine par l'intérêt reviendrait à rien moins qu'à renoncer au principe de raison. Rendre raison d'une action, pour eux, suppose nécessairement de reconstituer l'intérêt qui l'a motivée, quelque sens qu'on donne à ce terme. Inversement, renoncer à expliquer l'action par l'intérêt équivaldrait à basculer dans l'irrationalisme.

Dans cet attachement très largement partagé à la force explicative de l'intérêt il est possible de distinguer deux grandes variantes. La première, très majoritaire là encore, situe l'intérêt du côté de la volonté de survie, avec toutes ses variantes: le souci de la conservation de soi (Hobbes), de persévérer dans son être (Spinoza), d'améliorer ses conditions de vie, *to better one's own condition* (A. Smith) etc. Retraduit dans le langage de la maximisation des plaisirs par rapport aux peines, de la recherche de l'utilité, de l'aspiration au bonheur ou à la satisfaction des préférences, c'est cette première représentation de la toute puissance de l'intérêt qui alimente au plus profond les doctrines utilitaristes, quelque sophistication qu'elles puissent éventuellement apporter à ce thème initial.<sup>5</sup>

Mais il est possible, plus subtilement, de défendre une vision de la souveraineté de l'intérêt qui ne le dériverait pas du souci de la conservation de soi et le ferait donc sortir du champ de l'utilitarisme. On sait comment toute la pensée des moralistes français du XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles, avant de les fusionner sous le concept indistinct d'intérêt, aura oscillé entre deux repré-

<sup>5</sup> Lorsqu'un Frédéric Lordon, par exemple, défend une théorie de l'"intérêt souverain", attribuée à Spinoza, pour expliquer que toutes les aspirations "altruistes" ou généreuses n'en sont qu'autant de modalités secondaires, il ne fait que reconduire par son versant néomarxiste, et malgré qu'il en ait l'utilitarisme constitutif de la science économique standard Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain*, 2006, La Découverte. Cf. également F. Lordon, "Le don tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il fût", *La Revue du MAUSS semestrielle* n°22, 1<sup>er</sup> semestre 2006, De l'anti-utilitarisme, p. 105-126, et la réponse de Falafil, "Quel paradigme du don? En clé d'intérêt ou en clé de don? Réponse à F. Lordon", *id.* p. 127-137.

sentations bien différentes de ce qui fait agir les hommes: l'amour de soi (*i.e.* le souci de sa propre survie) ou l'amour-propre (*i.e.* le souci de sa face), pour le formuler dans les termes systématisés par Rousseau; les intérêts de bien ou les intérêts de gloire, pour le dire dans le langage du XVII<sup>ème</sup> siècle.

Cette opposition classique est très utile pour éclairer le problème dont nous aimerions partir ici: dire que les hommes recherchent la reconnaissance, loin de nous faire sortir du discours et de l'axiomatique de l'intérêt, ne devrait-il pas nous conduire plutôt à dire que ce qui les meut ce sont des intérêts de face, de prestige, des intérêts narcissiques, des intérêts égotistes plutôt qu'égoïstes? Si nous répondions oui, comme il peut sembler de prime abord tentant de le faire parce que cette version du discours de l'intérêt est empiriquement plus juste que sa version utilitariste simple, nous aurions alors une deuxième variante de l'axiomatique de l'intérêt souverain, celle qui fait procéder l'intérêt non pas du rapport de soi à soi dans le souci de se conserver mais, à l'inverse, du rapport de soi aux autres humains; non pas de la fermeture première du soi sur lui-même, mais de l'ouverture constitutive du soi à l'altérité, non pas de l'amour de soi sûr de lui-même et de ses désirs mais de l'amour propre qui cherche dans le regard de l'autre la confirmation de son incertaine existence.

Quelque tentante et partiellement justifiée que puisse apparaître cette seconde solution nous voudrions montrer ici qu'elle n'est en définitive pas satisfaisante dans la mesure où elle reste prisonnière d'une axiomatique de l'intérêt que la réflexion sur la quête de reconnaissance doit au contraire nous pousser à fortement relativiser et même pour l'essentiel à abandonner. Ou plutôt à dépasser. Car si, en effet, l'explication de l'action humaine par le souci de la face et de la reconnaissance apparaît plus plausible que celle qui la réfère aux seuls intérêts de possession et de conservation, il reste qu'elle perd beaucoup de son tranchant et de sa profondeur aussi longtemps qu'on la cantonne dans le registre exclusif du discours de l'intérêt. Il faut alors nous demander ce qu'il convient de mettre à la place de l'explication de l'action sociale par le seul intérêt.

Nous tenterons pour cela tout d'abord de mettre en place les éléments d'une grammaire de l'action plus complexe que les diverses théories utilitaristes ou individualistes méthodologiques disponibles, en suggérant qu'il convient de penser l'action non pas à partir du pôle unique de l'intérêt mais à partir de quatre polarités irréductibles. Dans cette vision l'intérêt apparaît bien comme un ressort important de l'action, mais comme un ressort toujours combiné à trois autres ressorts. Dans un deuxième temps, il faudra tenter de dépasser le repérage approximatif de ces quatre pôles de l'action pour nous demander en quoi consiste spécifiquement chacun d'entre eux.

C'est alors seulement que nous pourrions faire retour à notre question initiale sur les rapports entre intérêt et reconnaissance en esquissant une théorie du sujet de l'action.<sup>6</sup>

## DE QUELQUES RAISONS DE SE DÉPRENDRE DU DISCOURS DE L'INTÉRÊT

### 1. *Une axiomatique tautologique toujours trop vraie*

Ce qui est problématique dans le discours qui veut voir dans la recherche de l'intérêt la clé enfin trouvée et unique de l'action des humains, dans ce qu'il est possible d'appeler l'axiomatique de l'intérêt, c'est qu'il est soit purement formel, sous-déterminé, toujours vrai et donc jamais vrai; Ou, au contraire, bien substantiel, surdéterminé, mais alors, largement incertain ou tout bonnement faux. Si, en effet, on entend tout d'abord par "intérêt" le concept qui désigne les mobiles qui poussent à l'action, alors, par définition, puisqu'il n'y a pas d'action sans mobile, sans quelque dimension propre au sujet de l'action qui la déclenche, toute action est nécessairement "intéressée" en ce premier sens. Mais cette explication, aussi tautologique que la vertu dormitive de l'opium des scholastiques ou que les "préférences" des économistes – qui se bornent à nous dire en somme que les hommes préfèrent ce qu'ils préfèrent - ne nous explique rien de déterminé. Loin de permettre de prévoir un comportement quelconque, l'intérêt invoqué (ou l'utilité, ou les préférences etc.) est ce qu'on déduira après coup de l'action observée: "C'était donc ça!"<sup>7</sup>

### 2. *Des axiomatiques substantialistes jamais assez vraies*

Les variantes substantialistes du discours de l'intérêt souverain se caractérisent au contraire par la mise en avant d'un intérêt spécifique unique, sup-

<sup>6</sup> Sous le titre général *Éléments d'une théorie de l'action* (I, II et III) nous présentons aux lecteurs trois textes distincts mais étroitement liés, "Au delà de l'intérêt", "Les ressorts de l'action", et "Vers une théorie du sujet".

<sup>7</sup> Une variante empiriste de cet usage purement tautologique formel pourrait être qualifiée de tautologie empiriste. C'est celle que développe par exemple Ehrhard Friedberg (in *Le pouvoir de la règle*, Le Seuil) dans le sillage de R. March, lorsqu'il explique qu'il existe autant d'intérêts distincts que de situations empiriques différentes, que l'analyste découvre après coup.

posé déterminant en dernière instance: les intérêts économiques de classe chez Marx, l'amour propre ou la vanité chez La Rochefoucauld, l'intérêt modelé par *l'habitus* chez le premier Bourdieu ou *l'illusio* chez le second, le désir sexuel, la *libido* chez Freud, la volonté de puissance chez Nietzsche, le désir d'accumuler les biens matériels chez les économistes classiques etc. Impossible et inutile de discuter ici ces différentes théories dont il suffira de dire que recélant chacune une part de vérité elles deviennent systématiquement fausses – et automatiquement réfutées par les autres – dès lors qu'elles se présentent comme détentrices de l'unique vérité générale.

### 3. *La triple confusion des intérêts*

Il est par ailleurs possible de montrer que l'enfermement dans la rhétorique de l'intérêt reconduit systématiquement et quoi qu'on fasse pour s'en affranchir à une double, voire à une triple confusion.

3.1. La plus facile à déceler est celle qui tend à rabattre toutes les formes d'intérêt sur *l'intérêt égoïste*. Or on voit bien qu'il y a là un coup de force. Sans doute l'intérêt amoureux, par exemple, est-il suprêmement "égoïste" mais il est aussi suprêmement "altruiste", constitutivement ouvert à l'altérité. Et les "intérêts de gloire", ceux qui dans le cas de *l'ethos* aristocratique ou de l'amour de la patrie poussent à risquer sa vie sont manifestement aux antipodes du souci de la conservation de soi que le discours de l'intérêt place généralement à la racine de l'intérêt égoïste. Pourtant, les champions de la version égoïste de l'intérêt souverain auront toujours beau jeu de soutenir qu'"en dernière instance", si le sujet obéit à de motivations en apparence "altruistes", c'est bien parce qu'"il y trouve son compte". L'ouverture à l'altérité est ainsi reconduite à l'égoïsme. La tentative d'entrer dans le discours de l'intérêt souverain par le biais de l'ouverture principielle à l'altérité, à la louange et au regard des autres a donc de fortes chances de rester à jamais submergée par la toute puissance de la thématique de l'égoïsme premier et du souci de la conservation de soi.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> A ce stade la discussion reste brouillée par l'indétermination et la réversibilité du terme même d'égoïsme. Il y a en fait deux égoïsmes entre lesquels la discussion oscille en permanence: un égoïsme de l'autosuffisance et de l'autoconsistance, et un égoïsme de la dépendance et de la rivalité avec autrui. Je suis redevable à Christian Lazzeri de la mise au point qui suit: "On peut partir d'une distinction clairement formulée et utilisée

3.2. Par ailleurs la rhétorique de l'intérêt télescope systématiquement deux formes de l'intérêt diamétralement opposées au plan conceptuel même si elles sont le plus souvent étroitement intriquées en pratique. Dire de quelqu'un qu'il éprouve de *l'intérêt pour* les mathématiques, l'art, la littérature ou la philosophie, c'est dire qu'il y trouve de l'intérêt, autrement dit qu'il y prend du plaisir. Mais on pourrait dire aussi bien, et en fait mieux, qu'il éprouve pour ces diverses activités, s'il s'y investit vraiment, une passion. Admettons que cette même personne, mathématicien, écrivain, artiste ou sportif y ait pris tellement de plaisir qu'elle soit devenue un bon professionnel, elle aura alors à gérer un autre type d'intérêt, un *intérêt à* bien réussir sa carrière ou à gagner de l'argent. Il est d'autant plus gênant de confondre ces deux types d'intérêt, *l'intérêt pour* et *l'intérêt à*, i.e. l'intérêt passionnel et l'intérêt instrumental que cela reproduit automatiquement l'éternelle et absurde querelle du désintéressement qui repose sur une confusion symétrique entre désintéressé et désintéressement. Un acte désintéressé est-il possible? Certainement pas si on entend par là que l'action pourrait être entreprise sans qu'on s'y intéresse le moins du monde, dans le désintéressé, la pure et simple absence d'intérêt. Évidemment oui, si l'on veut dire que certaines actions peuvent être entreprises au-delà de l'intérêt instrumental ou du seul intérêt égoïste matériel du sujet qui l'entreprend. Comme le disait John.

par Mandeville, Hume et Rousseau, mais dont on trouve déjà l'énoncé chez Spinoza. Cette distinction est celle du *self liking* et du *self love* qui reprend à la vieille distinction médiévale de *l'amor sui* et de *l'amor proprius* (qui traduit elle-même les deux versants de la *philautia* aristotélicienne) et que le français traduit par amour de soi et amour-propre ou bien, selon les théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle, par intérêt nôtre et intérêt propre. La distinction entre les deux peut être formulée de la manière suivante: l'amour de soi (ou "intérêt nôtre") témoigne fondamentalement du désir de l'agent centré sur lui-même et sur les avantages qu'il cherche à obtenir pour soi, mais sans que cela se traduise par une attention exclusive accordée à ceux-ci. Autrement dit, on ne se situe pas ici dans une attitude comparative de supériorité qui rend impossible toute attention à l'intérêt d'autrui. Cela signifie que l'amour de soi conduit certainement à ne pas sacrifier ses propres intérêts à ceux d'autrui, car ils possèdent un caractère indépassable, mais que cela ne conduit pas non plus à une ignorance ou à un désintéressé pour ceux d'autrui, pas plus qu'ils ne conduisent à une rivalité permanente. Il peut donc exister un rapport de composition entre les intérêts selon des modalités variables qui peuvent engendrer des rapports de coopération. L'amour-propre (ou "intérêt propre"), à l'inverse, témoigne d'une attention exclusivement consacrée à ses propres intérêts considérés comme incommensurables au regard de ceux des autres, lesquels sont systématiquement négligés ou niés de telle sorte que la coopération, lorsqu'elle existe, se trouve en permanence menacée de défection, lorsque celle-ci ne possède pas un coût dissuasif.



Dewey, agir par soi-même n'implique nullement d'agir nécessairement pour soi-même. Ou, comme le montrait Amartya Sen dans son célèbre article, "Rational Fools", il n'est en rien irrationnel de sacrifier ses intérêts instrumentaux ou de bien être matériel au souci du bien commun; ou encore, pourrait-on ajouter, au souci des autres. Il est au contraire idiot, rationnellement et étymologiquement idiot, de rester bloqué à la perspective de ne satisfaire que ses propres intérêts individuels.<sup>9</sup>

3.3. Il convient par ailleurs d'ajouter à cette dissociation entre *intérêt pour* et *intérêt à* une autre modalité de *l'intérêt à*. Si un adjudant dit: "Tu as intérêt à obéir, sinon ça va barder", on n'est plus là dans l'intérêt instrumental activement et stratégiquement calculé mais dans le registre de l'obéissance forcée ou de ce qu'on pourrait appeler un intérêt égoïste passif.

#### 4. Les quatre modalités de l'intérêt

Résumons et synthétisons cette première discussion. Partis d'un concept unique d'intérêt nous nous retrouvons avec 4 types d'intérêt bien différents qu'il est possible de désigner ainsi:

- *l'intérêt à n°1, i.e.* l'intérêt instrumental, stratégique, égoïste, actif. Appelons-le l'intérêt pour soi,
- *l'intérêt à n°2, i.e.* l'intérêt à obéir passif. Appelons le l'intérêt-obéissance,
- *l'intérêt pour n°1*, l'intérêt pour autrui,
- *l'intérêt pour n°2*, l'intérêt pour une activité plaisante. Appelons le l'intérêt passionnel.

Or le problème des diverses axiomatiques de l'intérêt possibles c'est que par construction elles tendent systématiquement à dissoudre l'intérêt-obéissance, l'intérêt pour autrui et l'intérêt-passion dans l'intérêt pour soi instrumental. Mieux vaut donc rompre radicalement avec toute axiomatique générale de l'intérêt en restreignant l'usage du concept au seul intérêt pour soi instrumental (puisque de toutes façons c'est toujours lui qui absorbe tous les autres usages possibles du terme) pour penser les autres dimensions de l'action sous des appellations et des concepts clairement distincts.

<sup>9</sup> Nous avons présenté cette distinction entre intérêt pour et intérêt à, et entre désintérêt et désintéressement in A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, La Découverte, 1993, réédition 2005, pp. 243-284.

Si donc l'intérêt ne règne pas seul et si l'on ne veut pas se contenter de la solution paresseuse et stérile qui consiste à poser qu'il existe autant de mobiles de l'action, autant d'intérêts qu'il y a de situations et d'humains différents, demandons-nous quels sont les autres pôles depuis et entre lesquels l'action se partage. Il faudra nous demander après comment les humains tentent de trouver leur unité ou/et leur singularité à partir de cette pluralité de mobiles. C'est à ce niveau là que se pose la question de leur rapport à la quête de reconnaissance. Que nous ne pourrions aborder à nouveau de manière pas trop insatisfaisante qu'après avoir forcément abstrait – divisé l'action en ses composantes élémentaires, présentées dans leur séparation alors qu'elles sont toujours liées en fait – avant de recomposer le tout.

#### UNE THÉORIE TÉTRADIMENSIONNELLE DE L'ACTION

Dans son *Essai sur le don* qui fait apparaître une certaine universalité anthropologique de la triple obligation de donner, recevoir et rendre, Marcel Mauss montre comment le don, qui témoigne par hypothèse d'une ouverture à autrui en manifestant un désintéressement est également intéressé – il satisfait à la fois les intérêts de face et les intérêts matériels du donateur –, et comment par ailleurs ce geste qui met en scène de la "libéralité", c'est-à-dire à la fois de la liberté et de la spontanéité, obéit autant ou plus à une obligation sociale première, cette obligation qui nous "force à être libre" pourrait-on dire dans le langage de Rousseau. Voilà, mis en lumière dès les premières lignes de *l'Essai sur le don* les quatre dimensions premières, irréductibles de tout acte de don, organisées en deux paires d'opposés: l'intérêt égoïste et le désintéressement altruiste, l'obligation et la liberté. Pour échapper aux éternels débats sur l'égoïsme et l'altruisme, il vaut mieux opposer ce qu'il est permis d'appeler l'intérêt pour soi et l'intérêt pour autrui, et, pour échapper une bonne fois à l'hégémonie du concept d'intérêt, dont nous venons de lister les dangers théoriques, il est préférable de rebaptiser l'intérêt pour autrui d'un pseudonyme (et néologisme) neutre, l'aimance.

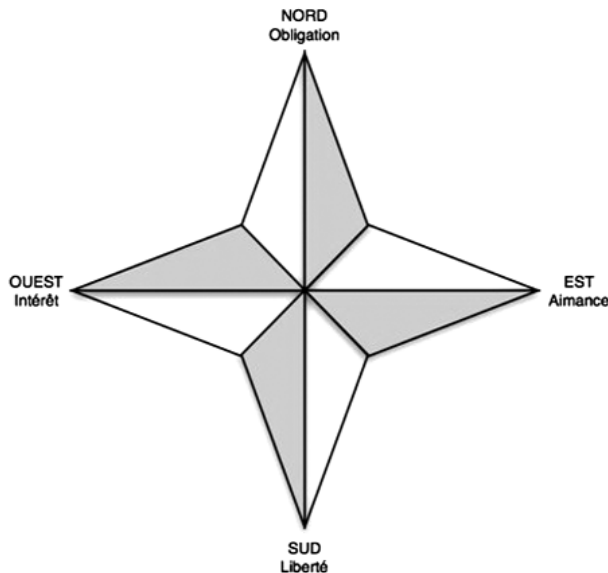
#### 5. *Les quatre pôles du don et de l'action*

Intérêt pour soi et aimance, obligation et liberté, voilà donc les quatre pôles du don. Toujours étroitement imbriqués. Le don est hybride, soutient Mauss. Non seulement l'intérêt pour autrui y ramène à l'intérêt pour soi, et réciproquement, non seulement l'obligation est-elle celle de la liberté et la

liberté permet-elle de s'acquitter de ses obligations, mais *il faut* qu'il en soit ainsi. Un don purement instrumental et "intéressé" échoue à nouer le lien social nécessaire à la satisfaction des intérêts de tous. Un don purement altruiste, auquel le donateur ne trouverait pas son compte et qui humilie le donataire tournerait au sacrifice et potentiellement au massacre généralisé. Un don purement obligé, mécanique et rituel perdrait toute sa magie, et un don purement gratuit s'abîmerait dans le non-sens. Essayons d'éclairer davantage le statut de ces quatre pôles de l'action.

#### 6. Leur représentation spatiale en termes de points cardinaux

Il faut les comprendre tout d'abord comme les équivalents des quatre points cardinaux. Si nous voulions disposer d'une représentation plus fine et plus réaliste de l'action, on pourrait tenter de construire une sorte de rose des vents de l'action, permettant de dégager tous les degrés intermédiaires et toutes les compositions possibles entre les pôles. Supposons que l'intérêt pour soi se trouve à l'Est et l'aimance à l'Ouest, l'obligation au Nord et la liberté au Sud, on pourrait de demander: de combien à l'Est, à l'Ouest, au Nord ou au Sud est chaque type de don ou d'action? Et qu'est-ce que l'on situe, par exemple en Nord-Nord-Ouest ou en Sud-Sud-Est etc.? Il n'est pas sûr qu'il vaille la peine de s'engager à dessiner effectivement une telle rose



des vents de l'action, non seulement parce qu'elle serait très difficile à réaliser et incertaine, mais aussi parce qu'elle nous donnerait vite un profusion de notions et d'étiquettes trop abondante pour être réellement utile et maniable. Sans donc tenter de les ordonner de manière un peu précise, bornons-nous à repérer tout un ensemble de mobiles ou de logiques d'action qui se trouvent du côté, respectivement, de chacun de ces quatre pôles et qui sont apparus sous des désignations ou des formes de réalisation différentes selon les cultures, les périodes de l'histoire ou les individus.

### 7. *Ce qu'on trouve aux alentours de chaque pôle de l'action*

Du côté de *l'intérêt (pour soi)*, on trouvera alors: la préservation de soi et la survie, l'amour de soi ou l'amour propre, l'avidité et la vanité, la rivalité (*l'eris*) et la concurrence ou, au contraire, l'indifférence aux autres, les intérêts de gloire ou de biens, l'égoïsme ou l'égotisme, le désir de possession, l'âpreté au gain ou le souci de soi, *l'artha*, l'utilité, le calcul instrumental, le conflit, les ennemis, la guerre, etc.

Du côté de *l'aimance*: l'amitié, la filiale, la camaraderie, *l'eros*, l'amour, la *caritas*, la compassion, le *ren*, la sollicitude, la pitié, la solidarité, la générosité, l'altruisme, l'agapè, l'harmonie, le don, la confiance, l'association, l'alliance, les amis, la paix, etc.

Du côté de *l'obligation*: la contrainte physique, biologique ou proprement sociale, le rituel, la coutume, la Loi, la Dette, les institutions, les normes, les règles et règlements, la morale, l'éthique, l'ethos, le jugement, la justice, l'obéissance, la nécessité, le déterminisme, la structure, les fonctions, les valeurs, les ancêtres, les ascendants, le *dharma*, la tradition, le passé, la mort, etc.

Du côté de *la liberté*: la spontanéité, le plaisir (la *kama* par exemple), la fécondité, la générosité dans l'effort de l'artiste, du sportif ou du savant, le don (au sens du don des muses), la créativité, l'inventivité, l'action, la grâce, le charisme, le jeu, les dons, la révolte, les enfants, les descendants, l'avenir, la *moksa*,<sup>10</sup> la vie, etc.

<sup>10</sup> La théorie hindouiste des buts de l'homme, étrangement proche de la théorie maussienne tétradimensionnelle de l'action, explique que la vie commence par les plaisirs, la *kama*, se cristallise en recherche de l'intérêt, *artha*, en soumission au devoir, *dharma*, pour enfin viser la libération, *moksa*. Dans notre présentation, plaisir de l'action libre, du jeu, et libération se retrouvent indexés au même pôle de la liberté.

### 8. *Premières insatisfactions typologiques*

Aussitôt énoncée, cette liste (à la Prévert ou à la Borges, diront certains) fait évidemment problème puisqu'elle regroupe sous un même chapeau des réalités bien distinctes, voire antithétiques, que nous avons jusque là distinguées. Ainsi en est-il par exemple du regroupement de l'amour de soi et de l'amour propre sous le signe de l'intérêt pour soi. Au terme de notre parcours nous retrouverons leur différence. Mais pour l'instant il nous faut bien procéder à un premier tri, à un premier tamisage nécessairement grossier. La seule chose à ce stade dont il faille être sûr est qu'amour de soi et amour propre, pour en rester à cette seule illustration, sont plus proches l'un de l'autre que de la compassion, du rituel ou de la créativité par exemple. Pour démêler davantage ce fouillis et cet entrelacs de notions, il faudrait distinguer ce qui à chaque pôle se tient au plus près de son essence spécifique et ce qui au contraire résulte de son interaction avec les pôles opposés ou contraires.<sup>11</sup> Mais il n'est pas possible d'avancer dans cette discussion avant d'avoir éclairé davantage la consistance propre et spécifique de chacun des quatre pôles. Demandons-nous tout d'abord que faire de cette typologie de l'action, et quel statut lui accorder même en l'absence de réponses sur la nature des réalités ultimes.

### 9. *Don et action*

Ces quatre pôles ne sont pas seulement ceux du don mais tout autant, et plus généralement, ceux de l'action sociale. Ce qui spécifie le don au sein de l'action en général, ce qui la fait basculer dans le registre du don – *i.e.* ce qui fait passer du prendre-refuser-garder au donner-recevoir-rendre –, c'est le primat des motivations actives de l'aimance et de la liberté sur leurs conditions passives que sont l'intérêt pour soi et l'obligation. Pour filer la métaphore spatiale et cartographique, on entre dans la zone du don de générosité, dans l'obligation de donner, recevoir et rendre- en passant à la droite de l'axe nord-sud, dans celle du don de la liberté-créativité en passant en dessous de l'axe Est-ouest. Il apparaît ainsi que le quadrant spécifique

<sup>11</sup> Une bonne manière d'opérer ces différenciations serait de distinguer dans chacun des registres de l'action ce qui se joue en clé d'avoir, en clé d'être et en clé d'apparaître. Supposons par exemple qu'on interprète l'intérêt pour soi en termes de tendance à persévérer dans son être, on pourra alors distinguer entre ce souci de persévérance en tant que telle, le désir d'acquiescer propre à l'alimenter et celui de se manifester.

du don, celui qui allie l'ouverture à autrui et au possible est le quadrant sud-est. Inversement, à la gauche de l'axe Nord-Sud, on se trouve dans le champ du prendre, refuser, garder.

#### 10. *Irréductibilité, enchevêtrement et réversibilité des quatre pôles de l'action*

En quoi et comment ces quatre pôles sont-ils à la fois irréductibles et liés? Ils sont irréductibles en droit, toujours mêlés en fait, et réversibles en droit et en fait.

*Irréductibles*: Tous sont également premiers. Aucun d'entre eux n'est déductible d'un des autres. La grande erreur des doctrines utilitaristes n'est pas de méconnaître les plaisirs de l'amitié ou de l'altruisme, ni la nécessité des règles (l'utilitarisme a beaucoup plus de mal avec la liberté), mais de prétendre les déduire des calculs guidés par l'intérêt pour soi ou les y ramener. Ainsi diront-elles que certains sujets égoïstes sont ainsi faits que leur satisfaction passe par celle des autres. L'altruisme est présent mais en position seconde. Ou bien, on prétendra transformer des égoïstes rationnels et toujours prompts à trahir en coopérateurs fidèles et respectueux des contrats par la magie du dilemme du prisonnier répété, etc. La théorie tétradimensionnelle de l'action postule au contraire que l'ouverture à autrui est aussi première, donnée dès l'origine – comme le démontrent les découvertes récentes sur la biologie et la psychologie de l'imitation (cf. *infra*) – que la fermeture sur soi, et la liberté, l'ouverture au possible et à l'inadvenu tout autant originelle que la soumission à la nécessité.

*Enchevêtrement*: Pour autant, on l'a dit, aucune action ne peut se déployer dans le seul registre de l'intérêt, de l'aimance, de l'obligation ou de la liberté. Ne serait-ce d'ailleurs que parce qu'il ne peut exister de liberté que par rapport à une obligation (et réciproquement), et d'aimance que comme sortie de l'intérêt pour soi (et réciproquement) et que comme liberté etc.

*Réversibilité*: Pour ces raisons entre autres, chaque pôle est toujours susceptible de basculer en son opposé ou en son contraire: l'aimance en intérêt (et réciproquement), l'obligation en liberté (et réciproquement etc.). Et, d'une certaine manière, chacun "contient" son opposé. Au moins jusqu'à ce qu'il n'y parvienne plus...

#### 11. *Leur réductibilité relative. Tout déduire à partir d'un pôle?*

Le fait que ces quatre dimensions de l'action soient toujours mêlées en fait, dans des proportions infiniment variables, explique assez les séductions

exercées par les théories monistes. Jusqu'à un certain point (jusqu'au constat de leur irréductibilité ultime – ou première, si l'on préfère), il est en effet légitime de tenter de tout déduire depuis la logique d'un des seuls pôles.

*Depuis le pôle de l'intérêt.* Il est clair, en effet, qu'on a souvent "intérêt à obéir" et que, symétriquement, il faut bien que la loi commune satisfasse peu ou prou les intérêts de ceux qui y sont soumis. Clair encore qu'il est des amitiés "intéressées", qu'on l'entende au sens cynique des amitiés utiles ou des amitiés qui font partager les plaisirs de l'existence. Clair, enfin qu'on trouve son compte à être fécond et productif, ou que la satisfaction de ses intérêts passe par la liberté.

*Depuis le pôle de l'aimance.* Mais le même raisonnement peut et doit être inversé. Peut-on vraiment s'intéresser à soi-même, s'aimer soi-même, avoir des intérêts, éprouver de l'intérêt pour la vie et l'action, si l'on n'intéresse pas les autres et si l'on n'en est pas aimé ? La Loi commune, celle qui s'impose à tous, ne tire-t-elle pas sa force de la confiance et du sentiment d'amitié et de solidarité qui unit les membres d'une communauté politique ou civilisationnelle autant ou plus que de la somme des contrats qu'ils passent entre eux ? Le cœur et l'origine de l'intérêt pour soi ne résident-ils pas dans l'intérêt porté au sujet par les autres ?

*Depuis le pôle de l'obligation.* Ne pourrait-on pas dire pourtant comme E. Goffman, par exemple, qu'on ne voue un culte à son moi que par obligation sociale ? Que c'est le *dharma*, le devoir à la fois cosmique et social qui oblige, au moins jusqu'à un âge avancé de la vie, à veiller sur ses intérêts, à se vouer à l'*artha* ? "Aimez-vous les uns les autres". Peut-on rêver plus belle illustration que ce précepte de l'idée que l'aimance ne va pas de soi, qu'il faut s'y forcer par sens du devoir et pour obéir à une prescription divine ? N'est-ce pas d'ailleurs la visée de toutes les grandes religions que de prescrire la charité, la solidarité ou la compassion ? De ranger l'aimance sous l'égide de l'obligation ? Et d'affirmer que c'est là, dans cette soumission à l'obligation d'aimer, que se trouve la liberté suprême ?

*Depuis le pôle de la liberté.* Mais les modernes, les modernes surtout, ceux qui n'en finissent pas de pousser toujours plus loin la révolution individualiste, font-ils autre chose qu'affirmer le primat irréductible de la liberté individuelle sur toutes les lois, tous les engagements, toutes les solidarités. Ensemble ? Associés ? Oui, mais libres. Libres de cesser de l'être à tout moment. Respectueux de la Loi ? Oui, mais seulement pour autant qu'elle me donne de nouveaux droits d'affirmer ma liberté. Mon seul intérêt est en définitive d'être libre et d'affirmer ainsi mon absolue souveraineté individuelle.

Chacune de ces réductions systématiques à l'un des pôles est légitime puisque éclairante et faisant voir ce qu'on ne verrait pas sans elle. Mais dès lors que l'on constate qu'il n'y pas en fait pas une mais quatre réductions possibles, la question rebondit: en quoi consiste la spécificité ultime et irréductible de chacun des pôles? Avant de l'aborder, demandons-nous s'il est possible de mieux représenter et visualiser l'enchevêtrement et la réversibilité des pôles de l'action.

COMMENT REPRÉSENTER ET FIGURER L'ACTION. QUESTIONS D'ÉCHELLES.

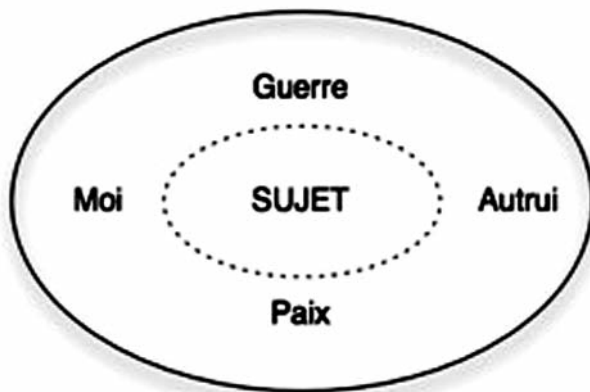
## 12. *Nécessité et contingence des figurations graphiques*

Il est utile et éclairant de se donner une représentation visuelle de toutes les notions qu'on vient de mobiliser, d'élaborer une cartographie conceptuelle qui permette de se donner une mesure approximative de leurs homologies et de leurs distances relatives. Le problème est que, comme dans toute cartographie ou dans toute schématisation, les conventions adoptées, si elles aident à percevoir ce qu'on ne voyait pas bien autrement, introduisent par ailleurs des biais problématiques. Par exemple, l'inconvénient de la représentation bi-dimensionnelle et plane que nous avons utilisée jusqu'ici est qu'elle ne permet pas de faire apparaître clairement les ambivalences et les réversibilités. *Réversibilités*: la présence d'autrui en moi, ou de l'obligation dans la liberté, et réciproquement. *Ambivalences*: la positivité, même du point de vue du don, de l'amour de soi, ou la négativité de la compassion mal placée. Plus généralement, chacun des quatre pôles, outre sa teneur propre et irréductible peut se charger, en positif ou en négatif des valences de son pôle opposé, de son contraire ou de l'opposé de son contraire. Pour tenir compte de toutes ces dimensions, plutôt que de représenter deux pôles opposés comme les deux extrémités d'une droite, mieux vaudrait les penser comme les points opposés d'un cercle. Au-delà de chacun des termes chacun des pôles se rapproche de son opposé par une voie symétrique. La voie non visible, sans doute, ou peu claire, la voie de l'ambivalence. Moi devient alors un autre, l'autre est moi-même. Le chat *est* la souris. La souris *est* le chat, comme le suggèrent les théories récentes de l'imitation et de la sympathie (cf. *infra*). Le rapport à la Loi se fait liberté ou la liberté devient ma loi.



13. *De la représentation plane à une représentation circulaire. Guerre et Paix. Vie et Mort*

Illustrons ces propos trop abstraits par un exemple. Désigner à la suite de Mauss nos deux oppositions comme celle de l'obligation et de la liberté, de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui (aimance) est commode car chacun de ces termes est à la fois suffisamment concret pour faire voir ce dont on parle et suffisamment général et abstrait pour permettre de subsumer même de manière lâche nombre d'autres notions avec lesquelles elles présentent un air de famille. Mais en allant au-delà de ces polarités on peut trouver deux oppositions plus primordiales et universelles, celle de la mort (le "maître absolu" selon Hegel) et de la vie (la liberté et la générosité par excellence), celle de la guerre et de la paix. Dit ainsi, notre première opposition, l'opposition de l'intérêt et de l'aimance, d'abord représentée par une droite peut avantageusement être figurée par une opposition circulaire plus vaste et englobante entre moi et autrui selon les modalités possibles de la guerre et la paix:

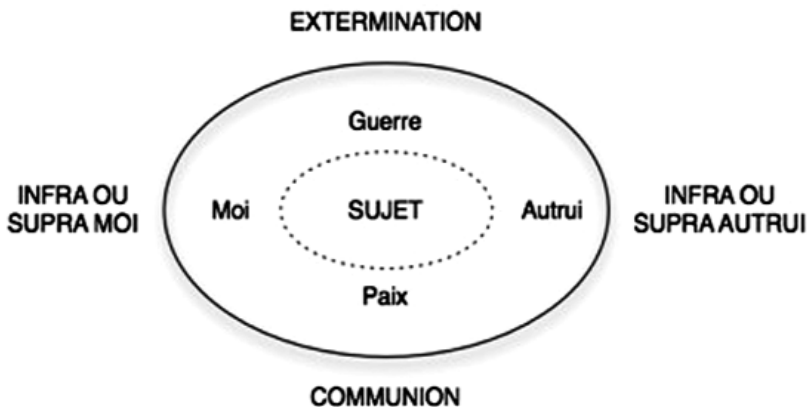


On voit ainsi que le sujet peut s'identifier à son moi ou à autrui, et se rapporter respectivement à eux sur le registre de la guerre ou de la paix, de la haine ou de l'amour, de l'affection, de l'indifférence ou de l'inimitié. De même comprend-on mieux comment l'identification au moi peut être immédiate ou/et au contraire médiatisée par le rapport à autrui. Dans ce second cas, plus on se rapproche d'autrui et plus on se rapproche de soi. L'amitié, et *a fortiori* l'amour font coïncider moi et autrui dans l'aimance.

Mais ce peut être également le contraire. On ne se rapproche de soi que dans l'écart à autrui. Et la même chose est vraie, dans les deux sens également du rapport à la guerre et à la paix. D'ailleurs susceptibles elles-mêmes de se présenter dans leur opposition maximale ou au contraire en combinaison voire en identification.

#### 14. *Au-delà ou en deçà de la réciprocité*

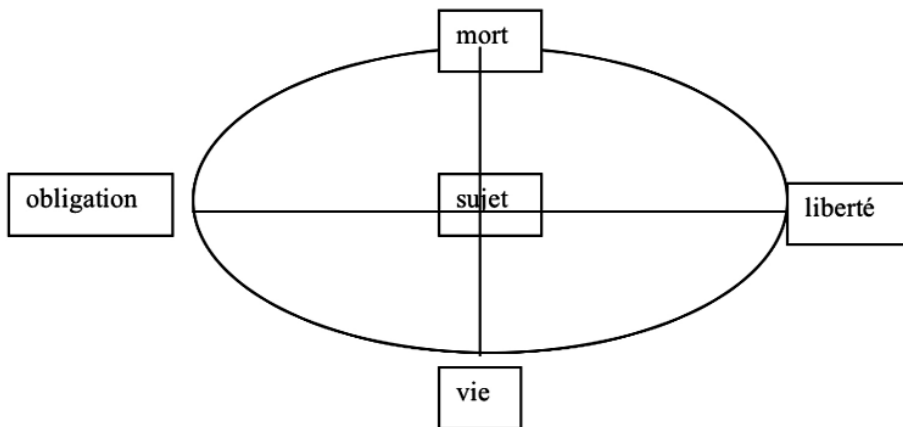
Mais cette représentation est encore trop idyllique et trompeuse. Elle ne vaut qu'aussi longtemps que le sujet se tient dans le registre de la réciprocité-réversibilité entre moi et autrui, et entre la guerre et la paix. Elle ne vaut plus dans le sans-limites. Considérons la société sauvage: un de ses traits le plus frappant y est celui de la réversibilité de la vie et de la mort. Il faut tuer et se venger, non par plaisir de tuer mais par devoir de réengendrer la vie. De la même manière, on y bascule régulièrement et cycliquement de la paix à la guerre et inversement, de l'inimitié à la concorde et réciproquement. Mais la guerre elle-même y connaît deux modalités bien distinctes: celle de la guerre mesurée, cyclique réciproque et maîtrisée, qu'on vient de rappeler, et celle de la guerre d'extermination. De même, le moi peut être multiple, éclaté, disséminé, non constitué, infra-moi, ou, au contraire démesurément amplifié, sorti de lui-même par la fureur de l'*amok*, par la magie de quelque possession ou dans l'*hubris*. La relation circulaire entre deux opposés plus ou moins réversibles s'inscrit alors dans une opposition plus vaste dans laquelle chacun des termes s'écarte de l'autre tendanciellement à l'infini, vers la haine ou l'amour absolu, la guerre d'extermination et le génocide, ou bien la communion parfaite.



Dans le premier cercle, on reste en quelque sorte sur orbite, dans la possibilité du retour. Dans le deuxième on en sort et il peut se passer n'importe quoi. Une troisième dimension intervient ainsi dans le cercle que nous avons dessiné entre moi et autrui, entre la guerre et la paix. Une torsion infléchit chacun des pôles, les verticalise, replie tendancielllement l'un sur l'autre et produit la confusion de moi et autrui, comme dans la schizophrénie, ou l'indistinction de la guerre et de la paix qui se rabattent directement sur l'opposition de la mort et de la vie.

### 15. *D'une représentation circulaire à une représentation sphérique*

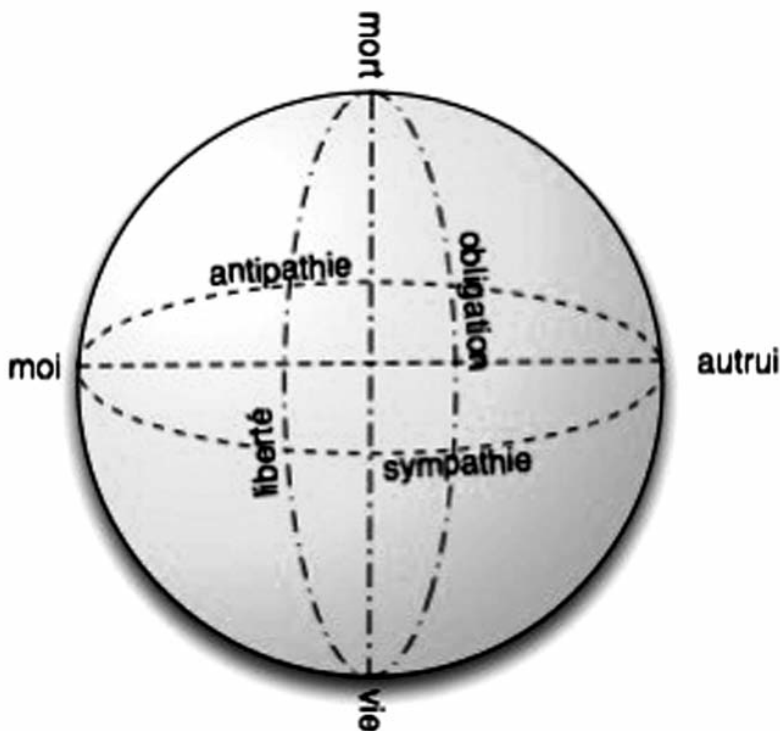
Une même mise en cercle peut et doit être effectuée pour notre deuxième opposition, celle de l'obligation et de la liberté, inscrite dans le rapport plus générale entre la vie et la mort, lui aussi soumis à une telle possibilité de torsion.<sup>12</sup>



<sup>12</sup> On n'essaie pas de représenter ici l'au-delà ou l'en deçà de la vie et de la mort, tout ce qui se rapporte à l'éternité, à la vie éternelle, à la renaissance, aux réincarnations, aux limbes, à l'embryonnaire, au passé le plus ancien, aux aïeux les plus éloignés, à Saturne, à Cronos, ou au contraire à l'avenir radieux des générations futures etc. Ce qui fait l'intérêt et en même temps le caractère insupportable de l'œuvre d'un Georges Bataille, c'est qu'elle explore avec une délectation sans faille pour la contradiction l'au-delà de chacun de pôles opposés de l'action et leur réversibilité même dans l'au-delà de la réciprocité. Se conjuguent ainsi l'aspiration à la sainteté et au pur amour avec le sadisme, et une passion d'autant plus forte pour la Loi qu'elle seule permet la transgression.

Ces deux cercles, celui qui unit moi à autrui par la médiation de la guerre et/ou de la paix, et celui qui unit convertit l'obligation en liberté, et réciproquement, dans le rapport de la mort à la vie, forment les coordonnées d'une sphère et en représentent respectivement l'équateur et les parallèles, d'un côté, les méridiens de l'autre.

Le sujet peut ainsi être pensé comme une sphère, la sphère du propre – un soi, une monade si on veut, mais une monade avec portes et fenêtres –, une planète ou un satellite gravitant autour d'autres planètes ou étoiles fixes (à commencer par les ascendants et les descendants), et autour de laquelle gravitent d'autres moi, d'autres planètes, chacune accomplissant son cycle de vie en tournant sur soi. L'axe de rotation de la sphère est infléchi selon les pôles que le sujet occupe ou n'occupe pas. Selon l'inclinaison de cet axe et sa vitesse de rotation, le sujet rend visibles ou invisibles certains des aspects de sa personne aux autres sujets et, réciproquement perçoit ou ne voit pas certains aspects de leur personne.



## 16. *Une théorie de l'action collective*

Mais revenons à une représentation plus simple, plane, des coordonnées de l'action pour préciser que ce qui a été dit jusqu'ici du point de vue du sujet individuel, en clé d'ego, peut aussi bien s'appliquer à un sujet collectif, en clé de "coordination" comme disent les économistes, ou en termes d'"harmonisation des intérêts" comme le disait l'historien de l'utilitarisme Élie Halévy. Entre sujets régis au premier chef par la logique de l'intérêt pour soi, fonctionne ce que E. Halévy appelle *l'harmonisation naturelle des intérêts*, autrement dit la coordination par le contrat, l'achat et la vente, le dialogue sans entraves. Entre sujets qui ne peuvent pas s'entendre "naturellement" sur leurs intérêts doit prévaloir ce qu'il appelle *l'harmonisation artificielle des intérêts*, autrement dit la Loi énoncée par un roi philosophe, un souverain hobbesien, un législateur rationnel omniscient et bienveillant, le représentant de la volonté ou de l'intérêt général etc. On est ici dans le registre de l'obligation. Mais il faut distinguer selon Halévy une troisième forme de coordination, *l'harmonisation spontanée des intérêts* fondée sur cette "sympathie", disons plutôt cette empathie primordiale qui existe d'emblée entre les sujets humains et les relie, et qu'ont théorisée les penseurs des Lumières écossaises et tout particulièrement le Adam Smith de *La Théorie des sentiments moraux*. L'Association, cette forme pleinement politique du don est ce qui la rend proprement sociale. À ces trois formes d'harmonisation des intérêts distinguées par É. Halévy il convient d'en ajouter une quatrième, qui correspond à la logique de la liberté et de l'inventivité, la coordination par l'enthousiasme ou la passion – si proche du charisme wébérien – celle qui unit par exemple les supporters sportifs, les croyants d'une secte ou d'une église lorsque l'émotion est portée à son comble et que tous chantent ou prient ensemble, les passionnés d'art etc. Appelons la *l'harmonisation passionnelle des intérêts*.

## CONCLUSION PROVISOIRE

### 17. *Quelle justification pour cette théorie tétradimensionnelle de l'action?*

Quel est le statut, demandera-t-on à juste titre, de telles typologies conceptuelles? D'où procèdent-elles? Quelle autorité reconnaître à Mauss dont on s'est ici inspiré au départ et qui ne les a d'ailleurs jamais utilisées qu'implicitement? Pourquoi quatre pôles de l'action et non pas deux, trois,

dix, douze ou un nombre indéterminé? Leur statut est-il ontologique? Anthropologique? Heuristique? Il serait possible, croyons-nous, de montrer comment les mythologies du monde entier se laissent axiomatiser en effet à partir de l'opposition de la vie et de la mort, de la guerre et de la paix dès lors qu'on les croise avec les cycles du donner, recevoir et rendre ou du prendre, refuser, garder. Qui donne et reçoit les lois, les nourritures et ressources premières, à commencer par le feu? Comment bascule-t-on de la guerre à la paix, et réciproquement, en interaction avec l'inceste, le coït et le mariage? Qu'est ce qu'un vrai don, qui ne soit pas absolument empoisonné et empoisonnant? Voilà les questions éternellement et partout posées, en lien étroit avec l'interrogation sur la différence des sexes et sur le rapport des humains au monde naturel et aux entités invisibles. Et qui, toutes prises ensemble et indéfiniment croisées et recroisées forment l'univers du sens, le symbolisme. Il y aurait sur tous ces points énormément de choses à dire. Contentons-nous de la réponse heuristique. La justification de cette tétralogie conceptuelle et typologique est d'abord qu'elle éclaire mieux que ses rivales ou alternatives – d'ailleurs bien peu nombreuses en définitive – les ressorts de l'action. Reste à la mettre effectivement en acte dans des études empiriques ou dans des élaborations théoriques plus spécifiques, en croisant la topique des quatre mobiles de l'action avec la théorie du donner, recevoir et rendre (sur fond du prendre, refuser, garder).

#### 18. *De quelques emplois possibles de la théorie*

Au-delà ou en deçà de la sociologie on voit bien comment il est possible en effet sur cette base de distinguer des individus ou des cultures: *du don* (ou *de la prise*) – personnages ou cultures phalliques ou maternantes installés dans la générosité guerrière ou maternelle (Gaïa, la madone); *de la demande et de la réception* (ou *du refus*), attendant tout d'un bienfaiteur (cf. les cultes du cargo, par exemple); *de la dette* (ou *de la rétention*), dette envers la mort (*Yama*), les ancêtres, les puissants.<sup>13</sup> De même, dès lors qu'un des

<sup>13</sup> Cette théorie tétradimensionnelle de l'action pourrait se traduire assez aisément dans la théorie de la culture de l'anthropologue Mary Douglas, sa "Grid-group analysis" qui distingue quatre types de coordination sociale, selon que la régulation systématique (*grid*) est forte ou faible (où l'on retrouve notre opposition de l'obligation et de la liberté) et que la cohésion du groupe est également forte (dominance de l'aimance ditons-nous) ou faible (dominance de l'intérêt pour soi). Apparaissent ainsi quatre types de cultures: hiérarchiques, entrepreneuriales, d'opposition et d'isolement. Cf. Mary Douglas et

pôles de l'action apparaît hypertrophié et cesse d'entrer en relation dialectique avec les trois autres on voit apparaître l'exacerbation du moi (narcissisme) ou de l'autre (hystérie), de la dette (obsessionnalité, compulsion) ou de la liberté (perversion). Encore faudrait-il ajouter que toutes les cultures humaines distribuent toujours de manière différenciée les rôles de donateur ou de donataire entre les hommes et les femmes, de même qu'elles les soumettent différemment aux mobiles de l'intérêt pour soi ou de l'aimance, et du rapport à la mort et à la vie.<sup>14</sup>

Plus généralement, l'interprétation de l'action passe toujours par la réponse à trois questions étroitement interdépendantes.

*Quant au rapport du sujet à lui-même*, la question est de savoir ce qu'il donne – à quoi il s'adonne, ou s'abandonne –, quelle part de son énergie il consacre respectivement à l'intérêt pour soi, à l'obligation physique, sociale ou morale, à l'aimance ou à la liberté-créativité.

*Quant au rapport interpersonnel*, la question de savoir ce qui lie des personnes entre elles est toujours: qui donne ou rend quoi à qui – ou bien qui prend, refuse de donner, garde, et, symétriquement, qui reçoit quoi de qui, en positif ou en négatif?

*Quant à l'action collective*. Mais cette action individuelle ou interpersonnelle se déploie dans le cadre d'actions collectives, ou de l'action de collectifs où s'inscrit le sujet, et qui eux-mêmes se rapportent aux autres collectifs en posant la question de savoir ce qu'ils leur donnent, (leur ont donné), leur doivent, peuvent leur prendre, en ont reçu, doivent leur rendre etc. L'ensemble de ces questions s'organise à la racine, *ab initio*, dès l'origine du monde autour de la question première de savoir ce que les hommes reçoivent des femmes et leur donnent, et réciproquement, et ce que les enfants reçoivent des parents, et réciproquement. Le symbolisme est l'espace dans lequel se forment et se formulent les questions et les réponses relatives à cet univers du don.

Bref, avec cette typologie il est déjà possible de penser de manière souple les dimensions de l'action sans préjuger *a priori*, à l'inverse des postures individualistes ou holistes méthodologiques, du poids respectif de l'un

B. Wildavsky, 1982, *Risk and Culture*, University of California Press, Berkeley, et M. Douglas, "Pour ne plus entendre parler de la 'culture traditionnelle'", in *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 29, 2007, 1<sup>er</sup> semestre, p. 295-320.

<sup>14</sup> Ce n'est pas un *scoop* d'observer que les hommes, traditionnellement, donnent la mort et les femmes la vie. Qu'elles donnent les enfants et les hommes les présents etc.

ou l'autre pôle, l'intérêt individuel pour les théories de l'action rationnelle, l'obligation pour l'holisme. Mais, si elle permet d'établir en somme une cartographie utile et parlante de l'action, elle ne nous en donne pas à proprement parler la théorie. Comment se forme le sujet de l'action? Et quel rapport cette formation entretient-elle avec la quête de reconnaissance? Pour répondre à ces questions il est nécessaire maintenant d'approfondir le raisonnement et de partir à la recherche de la racine première des quatre ressorts de l'action. Mais, à force de creuser, ne retrouvera-t-on pas l'intérêt dont nous avons contesté la souveraineté?

DEUXIÈME PARTIE: LES RESSORTS DE L'ACTION  
L'HOMME ET L'ANIMAL SONT-ILS SYMPATHIQUES?

Pour qui entend dépasser une bonne fois l'axiomatique utilitariste de l'intérêt, le plus important, et le plus difficile à la fois, est de rompre avec le monisme qui l'anime. Aussi longtemps qu'on persistera à rechercher *le* mobile ultime de l'action, on sera nécessairement reconduit à une forme ou une autre de théorie de l'intérêt souverain. Mais on ne peut pas se résoudre non plus à une solution empiriste paresseuse qui laisserait entendre qu'il existe autant de mobiles de l'action que de situations ou d'individus divers. Nous avons besoin d'une carte ou d'une boussole conceptuelle qui nous permette de nous repérer, même grossièrement dans l'inextricable fouillis et enchevêtrement des motivations concrètes de l'action. C'est dans cet esprit que nous avons ébauché précédemment une typologie de l'action à quatre pôles – appelons-les l'intérêt pour soi et l'intérêt pour autrui, d'une part, l'obligation et la liberté-créativité de l'autre – que nous avons assimilés métaphoriquement à quatre points cardinaux. Mais il s'est davantage agi jusqu'à présent de tenter de dresser une carte de l'action que d'élaborer ce qui en serait à proprement parler une théorie. Savoir que tel pays se trouve au nord de tel autre, que telle région, située plus à l'ouest, en jouxte une autre mieux connue, ou même affirmer que la terre tourne dans tel ou tel sens (le sens du don, par exemple, en se qui nous concerne ici) ne nous dit rien sur la géologie des paysages, la manière dont ils se sont formés, et moins encore sur ce qui pousse les voyageurs à entreprendre tel voyage plutôt que tel autre et en suivant quel trajet. Par ailleurs nous nous sommes constamment heurtés à la difficulté que ces pôles sont étroitement enchevêtrés en pratique, quand ils ne s'inversent pas, si bien que ce qui pouvait sembler être au nord (du côté de l'obligation) est peut-être en fait ou peut



se retrouver du côté du sud, le nord du sud, ou le nord-est etc. Il nous est donc apparu à plusieurs reprises que pour arrimer notre typologie de l'action à quelque chose d'un peu solide, pour ne pas perdre le nord, il nous fallait interroger plus avant la texture spécifique de chacun des quatre registres de l'action. Ou encore, après avoir repéré les pôles de l'action en quelque sorte en surface, de l'extérieur, d'en haut, il est maintenant nécessaire de creuser un peu, d'opérer des carottages, pour nous donner une idée de ce qui se cache sous cette surface, et revenir, munis de notre boussole, sur les éternels débats qui opposent théoriciens de l'égoïsme et apôtres de l'altruisme, champions du déterminisme ou hérauts de la liberté.<sup>15</sup>

Méfions-nous toutefois d'un possible souci de profondeur mal placé. Comme les infinis chez Hegel, il y a en effet deux types d'approfondissement, le bon et le mauvais. Mauvais parce que sans fin, interminable et sans solution, est le questionnement sur *le* déterminant ultime et supposé unique de l'action: l'intérêt (souverain), le désir, la liberté, la nécessité etc. Ou encore: l'Homme est-il libre ou, au contraire, déterminé? Voué au libre ou au serf arbitre? Égoïste ou altruiste? etc. La visée première de la théorie tétradimensionnelle de l'action, sa raison d'être est précisément de trouver une manière de sortir de ces antinomies. Disons qu'il est toujours possible de s'y complaire si on le souhaite, mais qu'elles ne seraient de toute évidence solubles que du point de vue d'un savoir absolu, du point de vue de Dieu qui nous est par hypothèse inaccessible. Une fois en revanche qu'on a isolé des pôles irréductibles de l'action tout en faisant droit à leur réversibilité et à leur compénétration, comme nous l'avons fait ici, il est en revanche légitime et nécessaire de tenter de spécifier la teneur et la consistance propre de chacun d'entre eux.

<sup>15</sup> On sera sans doute surpris, voir choqué, que nous nous appuyions si fortement ici sur l'éthologie et si peu sur l'ethnologie. N'est-ce pas faire bien peu de cas de la différence entre monde animal et monde humain et courir le risque d'un réductionnisme pire que celui que nous dénonçons dans l'utilitarisme? À cette objection la réponse principale est que la spécificité du monde humain tient précisément à la démultiplication des possibilités de diversité et de choix culturel qu'ouvre le langage, si bien que toute illustration ethnologique particulière de telle ou telle proposition théorique générale risque de paraître particulièrement arbitraire au regard du nombre immense des autres exemples possibles. Pourquoi celui-ci plutôt que celui-là? On ne fera donc référence ici à une ou deux occurrences ethnologiques que dans la seule mesure où elles font apparaître ce qu'on ne voit pas assez bien avec l'éthologie. On fera par ailleurs l'hypothèse raisonnable que tout ce qui atteste de l'irréductibilité de l'action au seul intérêt pour soi dans le monde animal est a fortiori vrai pour le monde humain.

Tout un ensemble de découvertes récentes en éthologie permettent sur tous ces points de faire avancer la discussion philosophique ou sociologique de manière sans doute décisive. Puissamment éclairante en tout cas. L'intérêt premier (si l'on peut dire) qu'il y a à s'appuyer sur elles et à en signaler ici quelques éléments saillants est qu'elles permettent de battre en brèche en le subvertissant radicalement le naturalisme mi implicite mi explicite sur lequel fait fond l'axiomatique de l'intérêt. Si l'intérêt est souverain et mène le monde, soutient l'axiomatique de l'intérêt, si partout c'est la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur qui commandent l'action comme l'affirme l'utilitarisme, c'est en définitive parce que telle est la loi de la Nature. Le grand livre de Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* débute ainsi par cette déclaration: "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure" (J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Methuen, Londres et New York, 1970, p. 1). Or la nature que font apparaître ces découvertes éthologiques, mais aussi biologiques ou psychologiques n'a plus rien à voir avec la nature qui semblait fonder l'axiomatique de l'intérêt, l'utilitarisme et l'*homo œconomicus*. Elle est toute pétrie de culture. Demandons-nous comment ces découvertes permettent de reprendre à nouveaux frais la discussion sur la force respective de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui, de l'obligation et de la liberté.

#### INTÉRÊT POUR SOI ET AIMANCE

##### 1. *Au cœur de l'intérêt pour soi. Égoïsme et struggle for life*

Que la violence, la haine, l'intérêt pour soi, le désir d'accaparement soient partout et constamment présents dans l'espèce humaine, de manière déclarée ou larvée, est-il besoin de le rappeler? Nul n'ignore que le monde animal de son côté est le lieu du *struggle for life*. Il faut tuer et manger pour vivre. Encore l'éthologie la plus populaire de l'après-deuxième guerre mondiale, celle de Konrad Lorenz, limitait-elle l'agressivité animale à ses composantes utilitaires et fonctionnelles. Seul l'homme, à l'en croire, tue d'autres membres de son espèce, les animaux se bornant au meurtre interspécifique et se refusant à tuer leurs semblables. Lors de ses premières observations la primatologue Jane Goodall décrivait un chimpanzé solitaire et pacifique. Puis, le climat a changé pour finalement aboutir à noircir considérablement le tableau du monde animal à son tour. Frans de Waal écrit ainsi que "les observations pratiquées depuis, non seulement sur les

chimpanzés mais sur les hyènes, les lions, les langoures et une longue liste d'autres animaux ont montré clairement que tuer un membre de sa propre espèce est une réalité, peu fréquente certes, mais largement répandue".<sup>16</sup> Ce qui est très répandu, en effet, par exemple, chez les lions ou les hippopotames, c'est la pratique qui consiste pour les mâles, après avoir tué ou évincé un rival auprès d'une femelle à tuer ses enfants en bas âge. "La disparition de la progéniture, écrit Frank Cézilly, modifie le cycle hormonal de la femelle qui se retrouve de nouveau en chaleur. Le mâle peut alors se reproduire plus rapidement sans attendre le sevrage des jeunes".<sup>17</sup>

La mention de ces pratiques a longtemps constitué un des arguments de choc à l'appui des thèses neodarwiniennes de la sociobiologie d'O. Wilson et de la théorie du gène égoïste de Richard Dawkins. Dans cette perspective le but premier des animaux serait de maximiser les chances de reproduction de leur patrimoine génétique. Les conduites apparemment "altruistes" de ceux qui sacrifient leur vie pour défendre le groupe des attaques d'un prédateur, ou qui – comme les ouvrières d'une ruche – concèdent le monopole de la sexualité et de la reproduction à une femelle ou à un couple dominants, s'expliquent par leur proximité génétique avec le groupe ou avec les dominants. "La théorie de la sélection de la parentèle prédit que les comportements altruistes ne peuvent apparaître et se maintenir qu'entre apparentés, et que la probabilité... sera d'autant plus grande que la parenté sera élevée entre l'altruiste et le bénéficiaire".<sup>18</sup>

Indépendamment de cette lignée de pensée sociobiologiste et neodarwinienne, toute une série d'exemples très spectaculaires attestent de l'omniprésence du calcul d'intérêt dans le monde animal, qu'il s'agisse d'obtenir de la nourriture, des faveurs sexuelles ou le pouvoir. La ruse, la

<sup>16</sup> Frans de Waal, *Le singe en nous*, 2005, Fayard, p. 39. On se repose beaucoup ici sur cet ouvrage, aux harmoniques étonnamment proches de celles de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss, qui synthétise ses livres précédents et qui nous semblent constituer un guide suffisamment sûr à travers l'énorme jungle de la littérature zoologique, éthologique et biologique. Outre le très utile numéro Hors-Série de *Sciences et avenir* sur "L'incroyable socialité des animaux", coordonné par Jean-Michel Besnier (octobre-novembre 2007), on se reportera également au dossier de *Sciences humaines* n°9, "L'origine des sociétés", janvier-février 2008.

<sup>17</sup> F. Cézilly, "Le point de vue des gènes", in *Sciences et avenir*, Hors série n°152, L'incroyable socialité des animaux, octobre-novembre 2007, p 4.

<sup>18</sup> Serge Aron et Denis Fournier, "L'énigme de l'altruisme" in *Sciences et avenir*, op. cit. p. 47.

dissimulation et la tromperie y sont plus que répandues. La seule question qui se pose à ce sujet n'est pas de savoir si calcul il y a (du genre: "si je fais ceci, alors il pensera cela, et je pourrai en profiter") mais dans quelle mesure il est instinctif, mécanique (ou chimique), appris, ou dans quelle mesure au contraire il témoigne d'une véritable capacité de raisonnement.<sup>19</sup> Certains animaux, se demande-t-on, disposent-ils d'une "théorie de l'esprit", autrement dit de la capacité à devenir conscient de ce que l'autre désire, croit ou ressent? Non, ou guère, répond la majorité des spécialistes.<sup>20</sup> Pour Frans de Waal au contraire, assez ironique sur "l'industrie des théories de l'esprit" (p. 228), il est évident que "les chimpanzés savent que l'autre sait, et (qu') ils utilisent cette information à leur profit" (p. 229). "Lors des moments chargés d'intense émotion, ajoute-t-il, les grands singes peuvent se mettre dans la peau d'autrui" (p. 233). Cette capacité à identifier les états émotionnels de l'autre semble toutefois limitée aux singes anthropoïdes, aux éléphants et aux dauphins. Les petits singes, par exemple, au contraire, "ne rassurent pas leurs propres petits qui se sont fait mordre". Par où passe et où se joue la différence? Sans doute par le fait que grands singes, et peut-être aussi dauphins et éléphants, ont une plus grande conscience de soi que les autres animaux, ils sont "les seules primates, nous exceptés, à reconnaître leur image" (p. 233). Insistons tout de suite sur ce thème important: la capacité à se mettre à la place de l'autre passe par la conscience de soi. Il n'y a donc

<sup>19</sup> Pour ce qui est des capacités de calcul des animaux au sens mathématique qu'on croyait à peu près nulles jusqu'à peu, des résultats récents et spectaculaires nous convainquent du contraire. Certains chimpanzés élevés en liberté réussirent infiniment mieux à ordonner des nombres en série que même des étudiants entraînés. Et leurs capacités intellectuelles de coordination, leur maîtrise de la théorie de l'esprit sont tout bonnement sidérantes. Cf. Christohe et Hedwige Boesch, *The Chimpanzees of the Tai Forest*. University Press, cité par Michel de Pracontal, "Les singes savants'. Ils nous battent à plate couture", *Le Nouvel Observateur*, 7-13 février 2008, p. 88-9. Quant aux capacités d'anticiper les réactions de sa proie ou de ses complices, de simuler et de ruser, on ne sait plus par où commencer la liste des exemples.

<sup>20</sup> La philosophe Joëlle Proust écrit ainsi: "Il s'est avéré dans les années 1990 que les grands primates n'avaient accès ni à la tromperie stratégique, ni à l'attribution de croyances fausses...S'ils font semblant d'ignorer quelque chose, s'ils ne manifestent pas publiquement leur plaisir, c'est parce qu'ils ont appris à se comporter ainsi pour atteindre le but recherché (manger seul, copuler tranquillement), sans raisonner pour autant sur des états psychologiques" (J. Proust, "L'imitation, clé de la socialité, in *Sciences et avenir*, L'incroyable socialité..., *op. cit.* p. 52).

pas nécessairement opposition mais au contraire complémentarité entre rapport de soi à soi et ouverture à l'altérité, entre intérêt pour soi et intérêt pour autrui.<sup>21</sup>

Malgré son opposition déclarée à la sociobiologie et à la théorie du gène égoïste, certains propos de Frans de Waal ne laissent planer aucun doute sur la force qu'il attribue au mobile de l'intérêt et sur sa nature. "Tout dans l'évolution, écrit-il, se ramène au bout du compte au succès reproducteur. Un mâle augmentera sa progéniture en s'accouplant avec de nombreuses femelles" (p. 64). "Lorsqu'on regarde, ajoute-t-il, les canines surdimensionnées d'un babouin mâle ou la masse et les muscles d'un gorille mâle, on voit des machines de combat qui se sont développées au fil de l'évolution pour vaincre des rivaux en quête de la seule monnaie reconnue par la sélection naturelle: la production des petits. Pour les mâles, c'est le jeu du tout ou rien; le rang détermine qui disséminera sa semence et qui ne sèmera rien du tout. C'est pourquoi les mâles sont bâtis pour se battre avec une propension à chercher les faiblesses du concurrent et une certaine cécité face au danger" (p. 65). Chez eux le pouvoir fonctionne comme un aphrodisiaque et la rivalité peut même être recherchée pour elle-même.<sup>22</sup> Les femelles, en revanche, ne visent pas à multiplier les partenaires, ce qui ne leur rapporterait rien. Elles privilégient la

<sup>21</sup> Ainsi, dans un tout autre champ, Michel Terestchenko montre-t-il comment ceux pour qui entrer dans le bien, sauver par exemple des Juifs au péril de sa vie, va de soi, ont-ils un moi fort. M. Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte, MAUSS, 2006.

<sup>22</sup> Sur l'agressivité des chimpanzés mâles, et leur propension non seulement à tuer mais aussi à violer et torturer, cf. Richard Wrangham et Dale Peterson, *Demonic Males. Apes and the Origins of Human Violence*, 1996, Mariner Books, Boston New York. La violence et l'agressivité sont-elles spécifiquement masculines? Les analyses de F. de Waal confirment que les femelles en effet tendent à préserver la paix et l'harmonie, ce qui protège leurs enfants. Mais le propos est à nuancer. La différence entre amitié et inimitié est beaucoup moins forte chez les hommes que chez les femmes (p. 190). L'efficacité pacifique des femmes, écrit-il "réside plutôt dans leur prévention des conflits et dans leur répulsion pour la violence. Mais elles ne brillent pas nécessairement par leur art de dissiper les tensions une fois que celle-ci ont surgi. Ce domaine est en réalité un point fort masculin" (p. 191). En cas d'altercation les femelles se réconcilient rarement et, "elles peuvent se montrer incroyablement sournoises et calculatrices. Les offres fallacieuses de réconciliation en offrent un bon exemple" (p. 192), ce qui se produit jamais entre mâles "parce qu'ils signalent ouvertement leur hostilité et leur désaccord, et que les affaires sont toujours tirées au clair d'une façon ou d'une autre" (p. 193). En conclusion, "les femmes maintiennent la paix, les hommes la font" (p. 197).

qualité, et échangent volontiers des faveurs sexuelles pour la nourriture, ou les épouillages que lui offre le mâle.<sup>23</sup> “Les mâles, écrit F. de Waal, recherchent le sexe, les femelles la nourriture” (p. 244).

Les choses sont donc claires: les animaux, pas plus que les humains, ne sont des enfants de chœur. Violence et calcul sont toujours et partout au service de l'intérêt pour soi qui peut s'analyser en deux composantes premières: le souci de la conservation de soi – de persévérer dans son être, que ce soit dans l'immédiat, par la survie et l'entretien du corps propre, ou à l'avenir à travers sa descendance –, et le souci de l'affirmation de soi. Ces deux modalités de l'intérêt pour soi se déclinent à leur tour selon deux registres principaux. En clé d'avoir, *i.e.* en termes de possession des moyens de la survie et de l'expansion de la vie biologique, ou encore en termes d'amour de soi, la satisfaction de l'intérêt peut être pacifique (par le travail) ou violente (par la guerre et la razzia). En clé d'être, *i.e.* en termes de satisfaction des images de soi, ou encore en termes d'amour propre, la satisfaction de l'intérêt, là encore, peut être pacifique (par la concurrence et la rivalité réglée, l'agôn et le jeu) ou violente.

Mais à en rester à ces brèves indications, en elles-mêmes parlantes et convaincantes quant à la puissance de l'intérêt pour soi, on ne rendrait compte que d'une partie de la réalité.

## 2. Aimance, sympathie et empathie. Quelques données empiriques

Une réalité qui se déploie tout aussi clairement de l'autre côté. Pour le dire tout d'abord en restant sur le versant de l'intérêt, mais décentré, observons que les stratégies animales ne sont efficaces que pour autant que le chasseur sait se mettre à la place de sa proie, ou que la proie ne peut survivre qu'en anticipant le comportement de son prédateur. Dans ce jeu fatal, le chat *est* la souris, mais la souris *est* aussi le chat. Par ailleurs, symétriquement à la violence et à l'agressivité, au *struggle for life* s'opposent à l'inverse, et pour en rester toujours au monde animal, toute une gamme de pra-

<sup>23</sup> Un chercheur de l'université Nanyang de Singapour, Michale Gumert, après avoir observé une cinquantaine de macaques indonésiens durant vingt mois a pu montrer que les femelles qui s'accouplent habituellement 1,5 fois par heure font monter cette fréquence à 3,5 fois par heure lorsqu'elles se sont fait épouiller par un mâle. Il relate son expérience dans un article de *New Scientist* (2008, première semaine) cité par *Libération* (p. 9), le 3 janvier 2008.

tiques de coopération, d'entraide et même de pitié. Rassemblons, pour commencer quelques données empiriques qui illustrent ces divers plans.

F. de Waal fait démarrer son beau livre, *Le singe en nous*, par cette prise de position, à la fois ferme et éclairante: "On nous dit que nous avons de gênes égoïstes, que la bonté de l'homme est une imposture, et que nous nous conformons à la morale dans le seul but d'impressionner autrui. Mais si tous ces gens ne visent que leur seul intérêt, pourquoi un nouveau-né d'un jour pleure-t-il lorsqu'il en entend un autre pleurer? C'est là que commence l'empathie. ... une chose est sûre: un nouveau-né ne cherche pas à impressionner qui que ce soit. Nous naissons avec des pulsions qui nous portent vers les autres et qui nous amènent plus tard à nous soucier d'eux" (*op. cit.* p. 12). Et il reprend à son compte la définition selon lui "la plus inaltérable de l'empathie", celle d'Adam Smith: "se mettre en imagination à la place de la victime" (p. 13).<sup>24</sup> L'exemple d'empathie le plus spectaculaire donné par F. de Waal est celui d'une femelle bonobo, Kuni, qui voyant un étourneau heurter la vitre de son enclos au zoo de Twycross (R.U.) remit avec douceur sur ses pattes l'oiseau assommé, puis le porta au sommet d'un arbre, lui déplaça les ailes pour le lancer comme un petit avion, et enfin, après l'échec de son envol et sa chute dans un fossé rempli d'eau, le veilla longuement jusqu'à ce qu'il parvienne enfin à s'envoler de lui-même. Si l'on met à part le cas mythologique de la louve qui a allaité Romulus et Remus, l'histoire de Kuni est sans doute l'exemple connu le plus extrême d'empathie animale. Il témoigne du fait que ce que les philosophes écossais Hume et Smith attribuaient en propre à l'homme, la sympathie et un sens moral (comparable aux cinq sens) est déjà présent dans le règne animal.<sup>25</sup> Il est

<sup>24</sup> Dans "Trente thèses pour une gauche nouvelle", *La Revue du MAUSS semestrielle* n°9, Comment peut-on être anti-capitaliste? 1997, 1<sup>er</sup> semestre. j'avais proposé de définir la Gauche par la capacité à raisonner du point de vue des victimes. À suivre la logique de cette définition de l'empathie, il conviendrait donc de définir la Gauche par l'empathie.

<sup>25</sup> Mais ils avaient été précédés depuis bien longtemps par un disciple de Confucius, Mencius (372-289 A.C.) qui écrivait: "Si des hommes voient brusquement un enfant qui va tomber dans un puits, ils ressentiront tous, sans exception, un sentiment d'alarme et de détresse. Et ceci, non pas en vue de se gagner les faveurs des parents de l'enfant ou de s'attirer les louanges de leurs voisins et amis, ou d'éviter le discrédit qui s'attacherait à leur réputation s'ils demeuraient indifférents. De cela nous pouvons conclure que le sentiment de commisération est essentiel à l'homme". Cité par F. de Waal, p. 241. Ce même passage a été longuement commenté il y a une dizaine d'années par François Julien (in *Un sage est sans idées*, 1998, Le Seuil) qui voulait y voir la marque de l'irréductible spécificité, non ou anti-utilitariste de la pensée chinoise en opposition à la pensée

assez tentant d'en faire le parfait symétrique des pratiques d'infanticide sur les enfants de ses rivaux que nous signalions tout à l'heure. Compassion interspécifique *vs.* meurtre intraspécifique. Chacun de ces cas illustre le pôle extrême des deux champs opposés de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui. Au sein de ce second champ, on constate l'existence de tout un dégradé de possibles, allant de l'empathie à la simple réciprocité positive, en passant par toutes les pratiques de la coopération et de l'entraide.

### 2.1. *Empathie et compassion*

Chez un groupe de macaques rhésus, qui habituellement sanctionnent pourtant impitoyablement toute infraction à leurs règles strictes, la jeune Azalea, plus ou moins trisomique, pouvait se livrer aux pratiques les plus improbables, comme menacer le mâle alpha, sans encourir aucune sanction. Dans un autre groupe de macaques, Mozu, handicapée, sans pieds ni mains, pouvant à peine marcher et moins encore grimper aux arbres, vécut pourtant jusqu'à un âge avancé et eut même cinq enfants (de Waal, p. 273). La relation d'attachement est si forte chez les gorilles qu'une jeune autiste américaine, atteinte du symptôme d'Asperger, ne trouva la paix intérieure qu'en s'occupant d'eux et en vivant donc d'une certaine façon avec eux. "Le puissant dos argenté de la colonie, Congo, écrit F. de Waal, se montrait particulièrement sensible et réconfortant, réagissant directement aux (à ses) signes de détresse. Ce qui n'a rien d'étonnant car le gorille mâle, malgré sa réputation de féroce King Kong est un protecteur né...le gorille qui charge est prêt à mourir pour sa famille" (p. 274-5). En 2004, un labrador noir voyant son meilleur ami, un jeune garçon, menacé par un serpent à sonnette, s'interposa pour éviter qu'il ne soit mordu et mourut à sa place.

Apparemment, certains animaux sont nettement plus enclins à la compassion que les humains mobilisés dans la célèbre expérience de S. Milgram relatée dans *Soumission à l'autorité*. C'est ainsi que des rats susceptibles d'obtenir de la nourriture à condition d'activer un levier qui inflige

occidentale. Mais on pourrait aussi bien prendre, au contraire, des passages du *Tao du prince* de Han Fei Tse pour y montrer que les Chinois sont encore plus utilitaristes que les Occidentaux. Ou, symétriquement citer certains passages d'Adam Smith, surtout dans *La Richesse des nations*, pour y voir la quintessence de l'utilitarisme, ou d'autres, notamment dans *La théorie des sentiments moraux*, pour y voir la quintessence de l'anti-utilitarisme. Dialectisons, dialectisons donc!



des décharges électriques au rat voisin cessent d'appuyer dessus quand ils constatent la douleur ressentie par ce dernier. De petits singes s'apercevant qu'ils avaient fait subir une douleur à des congénères tombaient dans l'abattement et "se laissaient littéralement mourir de faim pour éviter d'en faire souffrir d'autres" (de Waal, p. 236). Dans un autre ordre d'idées, une étude a montré comment des chimpanzés blessés par des léopards dans un parc national de Côte d'Ivoire ont vu leurs compagnons nettoyer leurs plaies en léchant le sang, en ôtant la terre précautionneusement et en écartant les mouches (de Waal, p. 272).

## 2.2. *Coopération*

À un degré d'intensité moindre de l'intérêt pour autrui, on trouve les innombrables pratiques de coopération et d'entraide, notamment dans la chasse, dans la collecte de nourriture ou dans la reproduction. Les plus spectaculaires sont sans doute en un sens celles, bien connues, des insectes sociaux, abeilles, fourmis, termites etc. Mais il est difficile d'y voir une part d'intentionnalité et de liberté. Bornons-nous donc au cas des vertébrés et des mammifères. On constate ainsi que les loups ne sont nullement des loups pour les loups. S'ils n'ignorent ni la compétition ni la hiérarchie, ils parviennent pourtant à triompher de proies plus grosses qu'eux (caribous, élans etc.) grâce à un travail d'équipe. C'est ainsi qu'au retour de la chasse ils régurgitent de la viande pour les mères allaitantes, les jeunes ou les malades. Loyauté et confiance s'imposent. Chez les vampires du Costa Rica on a observé qu'un individu qui rentre bredouille après une seconde nuit de chasse et qui n'y survivrait pas peut s'approcher d'une compagne et quémander de la nourriture que l'autre lui régurgite.<sup>26</sup> Deux mâles manakin, espèce de petit oiseau d'Amérique centrale, sans lien de parenté peuvent unir leurs efforts de chant pour la parade nuptiale en chantant de manière absolument synchrone, chacun laissant la place à l'autre pour passer à l'acte (*ibid.*). En dehors des humains, les chimpanzés et les capucins sont les champions du partage non limité à la famille. Tous "sont friands de viande, chassent en groupe et se répartissent le butin même entre mâles adultes" (de Waal, p. 248).

<sup>26</sup> Luc-Alain Giraldeau, "L'exploitation de l'animal par l'animal", in *Sciences et Avenir*, *op. cit.* p. 23.

### 2.3. Réciprocité, don et justice

On est ici aux frontières du partage et de la réciprocité, autrement dit du don-contre don, de ce que Mauss appelait tantôt le don-échange et tantôt l'échange-don. F. de Waal tire de ses longues études sur les chimpanzés la conclusion que la règle générale, le viatique que Confucius proposait pour organiser toute une existence humaine vaut aussi pour l'existence chimpanzé. Ce viatique, c'est la réciprocité (*id.* p. 245). Il écrit ainsi: "Après avoir analysé des milliers d'alliances en vertu desquelles les individus s'appuient mutuellement lors d'affrontements, nous en avons conclu que les chimpanzés témoignent d'un degré élevé de réciprocité. Autrement dit, qu'ils soutiennent ceux qui leur rendent la pareille" (*id.* p. 246). Les mâles favorisent leurs compagnons de chasse au moment de la répartition du gibier, et même le mâle alpha peut rester sans rien s'il n'a pas participé à la chasse (p. 247).

Il est à ce propos intéressant d'observer les limites du pouvoir du dominant, liées à un certain sens de la justice lui-même fondé sur un certain sens de la propriété. On vient de voir que même le mâle le plus fort ne peut pas revendiquer d'avoir sa part d'une richesse à l'obtention de laquelle il n'a pas participé, sous peine de voir le groupe entier se retourner contre lui. De même, on connaît l'importance du *pecking order* dans les sociétés animales. Les plus forts, ceux qui ont le statut le plus élevé, mangent en premier. Si, chez les chimpanzés, une femelle de rang subalterne, voit le mâle dominant s'approcher de la nourriture en même temps qu'elle, elle n'y touchera pas. "Mais si elle arrive la première et pose la main dessus, observe F. de Waal, c'est à elle". De mêmes Jane Goodall a-t-elle souvent constaté, à sa stupéfaction, "que son mâle dominant devait mendier sa part" (*id.* p. 249). De nombreuses observations attestent que, comme le pensent, pour des raisons symétriques, à la fois Bourdieu, d'une part, Mauss et le MAUSS de l'autre, il est intéressant d'être désintéressé, ou encore que la générosité paie. May, guenon chimpanzé subalterne, n'hésite pas à donner des branchages à ceux qui quémangent (après, il est vrai, s'être réservée la meilleure part, *i.e.* les mûres et les sassafras). Georgia, dans la même position sociale, est effroyablement radine. Dès que May réclame, on lui donne aussitôt, tandis que Georgia doit solliciter plus longtemps que tout le monde (*id.* p. 250). De manière plus générale, ceux qui ont épouillé longtemps le donateur potentiel ont infiniment plus de chance de recevoir que ceux qui ne l'ont pas fait (*ibid.*).

Le point crucial à noter est que cette réciprocité, de même que le circuit des dons et des contre-dons décrit par Marcel Mauss, ne se joue nullement

dans la seule instantanéité et peut au contraire s'inscrire dans la longue durée. Les chimpanzés comme les éléphants – dont la mémoire est proverbiale – “sont capables de garder plus de dix ans le souvenir d'un visage et de se remémorer des faits passés” (p. 251). “Les zoos, nous dit F. de Waal, abondent en exemples d'animaux rancuniers...tout étudiant ou gardien travaillant pour la première fois avec des grands singes doit savoir qu'il n'obtiendra rien en les harcelant ou en les insultant. Le singe se souvient, et il prendra tout son temps pour se venger” (p. 257). Comme les éléphants, on le sait. Qu'on le veuille ou non, ce sens simiesque de la réciprocité, partagé au moins aussi par les dauphins et les éléphants, semble étroitement lié à un sens premier de la justice. Une expérience intéressante montre, par exemple, comment des singes capucins à qui on permet d'obtenir une tranche de concombre s'ils acceptent de prendre un jeton et de le donner en échange du concombre,<sup>27</sup> font tout simplement la grève sur le tas (“Halte, on ne joue plus”, semblent-ils dire) si l'expérimentateur commence à offrir arbitrairement à certains des grains de raisin, encore plus désirés que les concombres.

Les questions soulevées par ces exemples de réciprocité sont de trois ordres: 1°) Quelle part faut-il ici attribuer à l'instinct, quelle autre à l'intentionnalité plus ou moins consciente? 2°) Dans le monde animal, comme dans le monde humain, quelle part de cette dynamique de la réciprocité faut-il interpréter en termes d'échange ou de donnant-donnant, et quelle part en termes de don proprement dit? 3°) Enfin, comment s'articulent la réciprocité positive, l'échange de bienfaits, et la réciprocité négative, l'échange de coups et de méfaits? On reviendra sur le premier point plus tard. Sur le second, il serait tentant de rabattre le donnant-donnant animal sur une pure et simple logique d'échange strictement intéressé, et d'autant plus tentant si on reste imprégné par une vision mécaniciste ou béhavioriste qui interprète tout en termes d'instinct et de stimulus-réponses. Mais cette lecture méconnaît la part de liberté et d'invention qui entre en jeu au moins chez les grands singes. Lorsque Yeroen, le vieux chimpanzé préféré de F. de Waal décida de soutenir la tentative de prise de pouvoir de Nikkie, jeune loup chimpanzé, contre le mâle dominant de l'époque, “il ne pouvait pas savoir si elle réussirait. C'était un pari” (p. 245). Or c'est justement cette dimension de pari, d'incertitude sur le retour, qui fait basculer du registre du simple échange à celui du don. De même, dans une optique maussien-

<sup>27</sup> F. de Waal note que “les singes n'ont aucune difficulté à apprendre la règle du jeu puisqu'il leur est tout naturel de donner et de recevoir” (p. 261).

ne, est-il nécessaire de distinguer entre ce qu'on peut appeler le don instituant – le don plus ou moins agonistique qui scelle une alliance – et le don institué, celui qui se borne plus ou moins rituellement et mécaniquement, presque sans y penser, à reproduire au jour le jour l'alliance et le rapport social institués. Dans le cadre des épouillages réguliers entre individus vivant en association étroite, un épouillage particulier ne suscite aucun sentiment particulier de devoir réciproquer par un don de nourriture. En revanche, des épouillages occasionnels entre partenaires irréguliers s'attirent une récompense précise<sup>28</sup> (p. 251).

### 3. *Empathie, sympathie, imitation et réciprocité. Compléments 1*

Tous ces exemples, toutes ces notations, pris parmi un multitude d'autres exemples possibles, démontrent suffisamment la fausseté des théories utilitaristes ou/et individualistes de l'action qui entendent la faire dériver des décisions calculées d'un individu monadique, clos sur lui-même, "sans porte ni fenêtre" et ne songeant qu'à maximiser son propre avantage. Tout atteste au contraire de la réalité d'une ouverture originelle à l'altérité qui place les êtres vivants dans une sorte de communication et de résonance constante les uns avec les autres. Bornons-nous sur ce point à deux illustrations complémentaires.

La société yanomami, une des sociétés archaïques les plus violentes au monde, à l'instar des Jivaros, admirablement décrite et analysée par leur meilleur(e) connaisseur(e), Catherine Alès, repose, comme beaucoup d'autres, sur une logique de la vengeance systématique. C'est le devoir qui l'anime et non la haine. Devoir de verser le sang pour faire renaître la vie. Mais ce qui est saisissant c'est de constater à quel point le meurtrier yano-

<sup>28</sup> Tous ces exemples nous semblent aller à l'encontre de la thèse défendue par Marcel Hénaff qui dans *Le prix de la vérité* (Le Seuil, 2002) veut faire du don une réalité spécifiquement et exclusivement humaine. Ils apportent beaucoup d'eau, en revanche, au moulin de la théorie de la réciprocité forte (*strong reciprocity*) défendue par Herbert Gintis et Samuel Bowles – établissant une certaine universalité transculturelle de la volonté de récompenser les comportements justes et d'unir les comportements injustes même si le fait de punir est coûteux pour celui qui punit, et montrant comment ce sens de la justice fondé sur la réciprocité est déjà présent dans le monde animal. Cf. les développements de cette thèse par l'anthropologue J. Henrich (J. Henrich *et al.*, *Foundations of Human Sociality*, Oxford University Press, 2004). Cf. également Valérie Buron, "Les sources universelles de la justice" in *Sciences Humaines*, Les grands dossiers, n°9, *op. cit.* p. 32-35.

mami est lié empathiquement à sa victime. Il en est en fait largement indissociable. C. Alès décrit de manière très marquante cette identification: "Dès l'instant où il a frappé, écrit-elle, on peut considérer que le corps du meurtrier est l'image en miroir du corps de la victime en train de succomber à ses blessures, tout comme postérieurement il ressent les effets de la décomposition et/ou de la crémation du cadavre. C'est ainsi qu'il est informé...de l'évolution de l'état de la victime. Sous l'influence du mort, le meurtrier tourmenté perd son allant, sa vivacité et sa vigilance".<sup>29</sup> C'est d'ailleurs en raison de cette identification empathique à la victime qu'il faut tenter de la rabaisser – en la considérant comme un animal (p. 45) – pour parvenir à s'en démarquer. Curieusement, cette relation empathique à la victime explique bien des meurtres et des génocides. Il faut d'autant plus affirmer une altérité absolue et une supériorité totale sur la victime ravalée au rang d'une sous-humanité qu'on la sent plus proche de soi.<sup>30</sup> L'empathie permet aussi bien la pitié que le sadisme.

Curieusement, il suffit pour se convaincre définitivement de l'inanité d'une théorie individualiste monadique de l'action d'écouter le pape de la sociobiologie, Edward O. Wilson, qui ne laisse désormais pas subsister grand-chose de la fameuse théorie moniste du gène égoïste. Pendant quarante ans, explique-t-il, on a cru (à commencer par lui, A.C.) que la clé du comportement social des animaux était à rechercher du côté de la parenté de groupe. "Le concept dominant était celui de sélection de parentèle". Or tout cela, nous dit-il, est aujourd'hui remis en question: "De plus en plus de résultats suggèrent que l'altruisme en faveur de membres du groupe autres que se propres descendants...n'est pas favorisé par la sélection de parentèle, et pourrait même être contrecarré par ce type de sélection".<sup>31</sup> Alors, quelle est la nouvelle clé? Selon E. Wilson, ce n'est plus la sélection individuelle mais groupale. Le moteur de tout, c'est toujours la reproduction du gène, mais il faut distinguer la sélection individuelle et la sélection de groupe. Les interactions des individus produisent des comportements émergents qui amènent les individus à favoriser non plus la duplication de leurs propres

<sup>29</sup> Caherine Alès, *Yanomami, L'ire et le désir*, 2006, Karthala, p. 44.

<sup>30</sup> Ce que montre très bien par ailleurs. Françoise Sironi dans son étude sur la fabrique des bourreaux, "Les mécanismes de destruction de l'autre", in Alain Berthoz et Gérard Jorland (Dir.), *L'empathie*, 2004, O. Jacob, p. 225-250.

<sup>31</sup> E.O. Wilson, "E.O. Wilson, l'éternel étudiant des fourmis. Interview", *Sciences et avenir*, op. cit., p. 14-15.

gènes mais de ceux du groupe considéré dans son ensemble. Insensiblement, la sociobiologie est ainsi passée d'un néodarwinisme individualiste à un néodarwinisme holiste ou, au minimum, individualiste complexe. Le sujet inconscient des calculs n'est plus l'individu lui-même mais le groupe. Il ne reste plus qu'à dépasser, à son tour, le modèle du calcul...

### 3. *Empathie, sympathie, imitation et réciprocité. Compléments 2. Fragments d'analytique*

Pour cela, pour parvenir à un dépassement définitif de l'axiomatique de l'intérêt, il reste à accomplir une percée théorique, qu'on voit se profiler un peu partout mais qui attend encore une clarification conceptuelle (et réciproquement). Les données du problème sont les suivantes: les relations entre individus (animaux ou humains) ne se réduisent ni à l'instinct ni à des calculs d'intérêt individuel. Entrent en jeu également, et principalement, de l'empathie (ou de la sympathie), de l'imitation (les neurones miroirs), de la réciprocité et un certain sens de la justice même embryonnaire. Tout ceci est désormais de l'ordre de l'évidence. Mais ce qui est difficile à saisir c'est la manière dont ces diverses dimensions de l'interaction s'emboîtent. Qu'est ce qui résulte ou se compose de quoi? La réciprocité de l'imitation, et l'imitation de la sympathie? Ou inversement? Et quel concept employer, d'ailleurs, celui de sympathie ou celui d'empathie? Et où situer par rapport à eux la compassion ou son contraire, etc.?

Pour Alain Berthoz et Gérard Jorland, coordinateurs d'un récent ouvrage collectif sur l'empathie qui réunit un ensemble de contributions centrales sur la question "l'empathie consiste à se mettre à la place de l'autre sans nécessairement éprouver ses émotions; la sympathie consiste, inversement, à éprouver les émotions de l'autre sans nécessairement se mettre à sa place, c'est une contagion des émotions, dont le fou rire peut être considéré comme typique" (*op. cit.* p. 20). Et G. Jorland, auteur de cette formulation ajoute et précise: "Autrement dit, on peut être empathique sans éprouver de sympathie, de même qu'on peut avoir de la sympathie sans être empathique" (p. 21). Ou encore, l'empathie consiste à "se mettre à la place d'autrui", la sympathie à "s'identifier à autrui". A. Berthoz propose quant à lui de considérer l'empathie comme un "changement de point de vue" (p. 275), définition qui rapproche considérablement l'empathie de la réciprocité.

Ces définitions laissent un peu mal à l'aise car si elles font droit à la capacité à se mettre à la place d'autrui elles ne font pas assez ressortir le fait de la présence de l'autre en moi, et, par ailleurs, elles font ou semblent faire de

l'empathie un opérateur proprement intellectuel et, symétriquement, cantonner la sympathie au seul domaine affectif. De ce point de vue les clarifications opérées par Élisabeth Pacherie permettent de relativiser de manière bien venue cette opposition à notre sens trop tranchée. Elle distingue ainsi trois degrés de l'empathie: 1°) la compréhension du type d'émotion qu'éprouve autrui; 2°) la compréhension de son objet; 3°) la compréhension de l'émotion et de ses raisons.<sup>32</sup> Proposons donc en suivant cette piste de voir dans l'empathie: *le vecteur général de la communicabilité et de la réversibilité entre moi et autrui, qu'elle soit affective (je sens comme l'autre qui sent comme moi) et/ou intellectuelle (je pense comme l'autre qui pense comme moi). On peut alors entendre par sympathie et antipathie les modalités respectivement bienveillante ou malveillante de l'empathie. L'imitation est le vecteur affectif de l'empathie, la réciprocité sa modalité cognitive ou, si l'on préfère, réfléchie.*<sup>33</sup>

### 3.1. L'imitation

On pourrait multiplier à l'envi les exemples qui attestent de l'importance de l'imitation dans la socialisation des animaux comme dans celle des humains. La discussion sur les puissances et les ressorts de l'imitation a opéré il y a peu deux bonds en avant considérables. Le premier a été accompli par la découverte imprévue réalisée par deux chercheurs, Andrew Meltzoff et Keith Moore.<sup>34</sup> Alors qu'ils entreprenaient de tester la théorie piagétienne

<sup>32</sup> E. Pacherie, "L'empathie et ses degrés, in A. Berthoz et G. Jorland, *op. cit.* p. 166 sq.

<sup>33</sup> Dans ce même recueil Nathalie Depraz, in "Empathie et compassions. Analyse phénoménologique et enseignements bouddhistes"), donne une description saisissante de la pratique bouddhiste mahayana du *tonglen* ("échange entre soi-même et l'autre", mot formé de la racine *ton*, laisser aller et *len*, recevoir, accepter). On a là l'exemple d'une parfaite imbrication de la compassion et d'un exercice intellectuel. Le maître Shantideva expose ainsi la méditation *tonglen*: "Prenez d'autres êtres sensibles qui sont vos inférieurs, vos supérieurs ou vos égaux, et considérez les comme s'ils étaient vous-même". "Prenez simplement leur place et n'entretenez aucune autre pensée". Plus précisément encore, dans Shantideva, "The Way of the Bodhisattva", Massachusetts, Shambhala Publications, 1997, p. 187 (cité par N. Depraz p. 197) il explique: "Imagine toi dans la position de quelqu'un d'inférieur à toi-même et développe (vis-à-vis de toi-même) un sentiment d'envie. Adopte le point de vue de quelqu'un qui est sur un pied d'égalité avec toi et produis une attitude de rivalité et de compétition. Finalement, regarde toi depuis le point de vue de quelqu'un de supérieur à toi-même et cultive des sentiments de fierté et de condescendance".

<sup>34</sup> Découverte exposée la première fois in A. Meltzoff et K. Moore, "Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates", 1977, *Science* 198: 75-78.

des étapes du développement psychologique de l'enfant selon laquelle celui-ci n'accède que progressivement à l'imitation au sortir d'une première phase non imitative d'au moins un an, ils s'aperçurent par hasard – et confirmèrent ensuite expérimentalement leur première découverte – que les nouveaux-nés sont en fait capables d'imiter des expressions du visage ou de gestes de la main dès le premier jour (à 32 heures en moyenne et même 42 minutes après la naissance pour le plus précoce). Et, plus intéressant peut-être encore, le phénomène ne se présente pas comme un simple fait, dénué d'intentionnalité, mais au contraire comme le résultat d'un effort actif et délibéré de s'accorder avec autrui.<sup>35</sup> Par ailleurs, les enfants ne se bornent pas à imiter. Quand les autres les imitent, ils le savent également et leur prêtent davantage d'attention. C'est par ce processus d'imitation croisée, et notamment, bien sûr, entre parents et enfants, que l'enfant découvre qu'il est à la fois semblable aux autres et différent d'eux. "Imitation, écrit Meltzoff, is both a measure of self-other understanding and a prime engine in its development".<sup>36</sup> Ce processus de découverte et d'affirmation progressive de l'identité et de la différence peut s'analyser en trois phases en suivant A. Meltzoff et J. Decety.<sup>37</sup> La première est celle de la capacité innée à imiter gestes et expressions, la seconde celle de la découverte de la première personne en tant que différente de celle d'autrui *via* les imitations croisées et sélectives, la troisième celle des inférences relatives aux expériences des autres. C'est à ce troisième stade qu'apparaît ce que nombre de spécialistes rangent sous la rubrique des théories de l'esprit mais qu'on pourrait aussi bien, croyons-nous, penser sous la rubrique de la réciprocité.

Le second bond en avant, tout aussi spectaculaire, résulte de la découverte toute récente par Giacomo Rizzolatti et son équipe des neurones miroirs, ces neurones qui s'activent dans notre cerveau non seulement lorsque nous effectuons une action mais aussi lorsque nous voyons quelqu'un d'autre la réaliser lui-même. Dans notre cerveau, nous faisons la même chose que lui. Si je regarde quelqu'un courir, ce sont dans mon cer-

<sup>35</sup> Cf. le compte-rendu de ces expériences in Scott R. Garrels, "Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire", *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 2006, Vol. 12-13, pp. 47-86, p 54.

<sup>36</sup> A. Meltzoff et W. Prince (Eds.), 2002, *The Imitative Mind. Development, Evolution and Brain Bases*, Cambridge University Press, cité par Garrels, *op. cit.* p. 61.

<sup>37</sup> A. Meltzoff et J. Decety, 2003, "What Imitation tells us about Social Cognition", *Philosophical Transactions*, Royal Society, Londres, B. Biological Sciences 358, pp. 491-500, p. 497.



veau les mêmes neurones qui s'activent que si je courais moi-même. "Dès que nous voyons quelqu'un accomplir un acte ou une chaîne d'actes, qu'il le veuille ou non, ses mouvements acquièrent pour nous une signification immédiate; naturellement, l'inverse est aussi vrai: chacune de nos actions revêt une signification immédiate pour celui qui l'observe. Le système des neurones miroirs et la sélectivité de leurs réponses déterminent ainsi un espace d'*actions partagées*, à l'intérieur duquel chaque acte et chaque chaîne d'actes, les nôtres et ceux d'autrui, apparaissent immédiatement inscrits et compris sans que cela requière aucune "opération de connaissance" explicite ou délibérée.<sup>38</sup>

Les différentes psychopathologies semblent pouvoir s'interpréter comme autant de perturbations de l'imitation et de l'empathie, comme le résultat d'un excès ou au contraire d'une absence de frontière entre moi et autrui. Alors que dès le plus jeune âge les enfants reproduisent les gestes ou expression des adultes, pour "cesser d'échoïser, de rire quand on rit et de prendre un air grave quand on se fâche" (Cyrulnik, p. 172) vers l'âge de dix-huit mois, les jeunes enfants autistes "n'allument pas leurs neurones miroirs" dans la même situation.<sup>39</sup> Le psychopathe, insuffisamment décentré de lui-même, rit de la souffrance qu'il inflige (p. 175). C'est l'absence de séparation qui empêche de distinguer entre le soi et le non soi qui fait que les paranoïaques ne parviennent pas à se distinguer de leurs persécuteurs (p. 177). Comme le montre le biologiste Derek Denton, spécialiste de l'étude de l'apprentissage par imitation dans le monde animal, l'imitation n'est structurante et utile que pour autant que l'animal ou le sujet dispose d'une "imagerie de son propre corps", et donc d'une forme ou une autre de conscience de soi. "L'oiseau, écrit-il, a manifestement l'instinct de chanter et une propension programmée à imiter...mais d'une certaine façon (quand il chante et imite) il se comporte de manière critique, en suivant et en corrigeant sa propre interprétation – peut-être est-ce le même processus quand la soprano Joan Sutherland répète. Il semble improbable qu'il puisse y arriver sans avoir conscience de son interprétation".<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinigaglia, *Les neurones miroirs*, 2008, O. Jacob, p. 143.

<sup>39</sup> Boris Cyrulnik, *De chair et d'âme*, 2006, O. Jacob, p. 172.

<sup>40</sup> Derek Denton, *L'émergence de la conscience de l'animal à l'homme*, 1998, Flammarion. Cité par Frédéric Joignot, "À quoi pensent les animaux?", *Le Monde* 2, 11 août 2007, p. 13.

### 3.2. *Sympathie, antipathie et réciprocité*

Quant à la réciprocité, le point le plus fondamental mais aussi sans doute le plus difficile à comprendre et à admettre est celui de la réversibilité de l'antipathie et de la sympathie, de la guerre et de la paix. C'est cette réversibilité, différente de l'ambivalence, qu'organise le principe de réciprocité qui permet de maintenir la compatibilité des motifs opposés de l'intérêt pour soi et pour autrui, de la mort et de la vie en évitant de basculer dans l'illimitation (*hubris*). L'étude des Yanomami par C. Alès en montre admirablement le fonctionnement. L'intérêt tout particulier de son étude des Yanomamis est qu'ils sont censés être avec les Jivaros une des tribus les plus agressives et féroces du monde. C. Alès note d'emblée que chez eux, qui vivent "très refermés sur leur propre communauté et développent parallèlement méfiance et mépris envers tous ceux qui ne font pas partie de leur parentèle ou de leur communauté d'appartenance" (p. 20) "l'esprit de vengeance est inculqué dès le plus jeune âge à l'enfant comme une valeur totalement positive et primordiale et la vengeance qui se réalise dans la plupart des cas sous la forme d'une destruction des choses et des êtres est légitime et légitimée" (p. 19).

Chaque homme dans cette société, doit apprendre non seulement à "donner des coups, mais encore à ne pas avoir peur d'en recevoir en retour" (*ibid.*). Chaque homme? La violence est-elle réservée aux mâles, la douceur incombant aux femmes? Oui et non. C. Alès observe en effet que, alors pourtant que ce sont les hommes qui profèrent la plupart des discours officiels et qui s'ouvrent aux joutes verbales, "la violence par la parole, la parole funeste, est surtout possédée par les femmes. C'est par excellence la forme d'agressivité féminine qui frappe les hommes d'effroi. L'agressivité directe par les armes – ostensible ou dissimulée –, la violence physique mortelle est réservée aux hommes; mais il est une autre forme d'arme tout aussi redoutable et capable d'envoyer à la mort en la prédisant, c'est la malédiction qu'adressent les femmes aux hommes lorsqu'elles défendent les leurs: enfants, parents et proches" (p. 94-5). "Autant, ajoute C. Alès, l'éducation martiale comme l'accès aux charmes mortels sont prohibés aux femmes par la culture, autant par définition celle-ci sont des indicatrices: usant de leur voix, elles récriminent, réclament et crient vengeance" (p. 95).

Intéressons nous plus particulièrement à la manière dont les Yanomamis règlent leurs conflits et parviennent à préserver équilibre et réciprocité entre la guerre et la paix, l'antipathie et la sympathie grâce à une logique du don agonistique qui fait alterner dons de coups, dons de mots et dons de biens. Chez les Yanomami les conflits qui impliquent le passage à la violence

ce naissent de l'adultère, du vol de nourriture, de récoltes, de biens (notamment les chiens) et des femmes mariées, de l'atteinte à l'intégrité des chiens ou de personnes par voie d'armée ou de sorcellerie. Ils se soldent, nous dit Catherine Alès, par "une série graduée de combats – duels, luttes rangées, raids – permettant de régler les comptes, autrement dit de faire payer le prix de la perte, de la douleur et du sang, et de tenter d'annuler l'effet de la colère" (Alès, p. 21). Ces combats et duels sont très ritualisés. Dans le combat *patikai* "les coups sont alternativement reçus et donnés. Les combattants se frappent le même nombre de fois et ce jusqu'à ce que l'un d'eux se retire et soit immédiatement remplacé par un parent ou un allié" (p. 22). Ce type de combat est moins violent que le combat à l'aide de bâtons, *naprushu*, ou d'un casse-tête en bois de palmier, (*fimô*) muni d'un tranchant et pouvant faire office d'épieu (p. 24). Entre proches le combat se déroule généralement ainsi: "L'offenseur se met en position pour être frappé: s'appuyant sur son propre bâton, il incline la tête et présente son crâne aux coups de l'offensé. Blessé, il rend le coup s'il en est capable, sinon un de ses proches se substitue à lui. En général le combat cesse après que chacun ait été assommé". Sinon, les femmes interviennent pour l'arrêter (p. 25). Entre communautés plus distantes le combat prend beaucoup plus d'ampleur. "Ils sont plusieurs alors de chaque partie à se frapper, un coup contre un coup généralement, en se relayant. Les combats cessent quand plusieurs personnes sont blessées et ont perdu connaissance" (*id.*).

Ces combats, ajoute C. Alès, "peuvent prendre l'allure de véritables expéditions quand les Yanomami, armés de bâtons longs, vont affronter une communauté les ayant dépossédés d'une femme" (p. 26). Si le nombre des coups reçus ou des dégâts subis est jugé inéquitable, ces batailles peuvent dégénérer et entraîner l'escalade des hostilités. D'où, très vraisemblablement, la grande généralité dans toutes les pratiques vindicatives, chez les Yanomami comme ailleurs, de la règle réciprocaire du "un coup contre un coup" et du "à chacun son tour". À quoi il faut ajouter qu'il ne s'agit ici que de la partie visible de la vengeance et du règlement de comptes. La plus sympathique, en somme. Beaucoup plus dangereux et difficile à manier est ce qui se joue par sorcellerie et envoûtements.

À la diversité des échanges de coups et de vengeance correspond une diversité plus grande encore des rapports et des joutes oratoires. C'est d'ailleurs sur l'observation des usages de la parole et des modulations de la voix, masculine ou féminine, celle des hommes ou de femmes d'âge mûr, comme celles jeunes que le livre de C. Alès est sans doute le plus passionnant et spectaculaire. Impossible d'en donner une idée suffisante ici. Bornons-

nous à dire quelques mots de deux types de duels oratoires, l'un appelé *himou* et l'autre *wayamou*, le premier se pratiquant de jour, l'autre de nuit, de la même manière qu'il existe des vengeances explicites et des vengeances occultes (p. 81). Le dialogue *himou* est tenu publiquement par deux hommes se tenant côte à côte face à la place centrale. Il est guidé alternativement par un des orateurs, tandis que l'autre occupe la place du répondant qui "en une étrange écholalie se borne le plus souvent à faire des répons" (p. 84). "L'explication, précise C. Alès, est souvent tendue, voire houleuse, et l'orateur courroucé". "Quand plusieurs personnes sont disposées à discourir, l'hôte cède sa place à un autre résident et une nouvelle joute commence dans la continuité de la précédente". Le discours *hibou*, comme le combat *patikai*, se pratique principalement entre proches. Le dialogue *wayamou*, pratiqué plus à distance des siens, "concerne plus spécifiquement l'échange de biens, de nouvelles et d'amitié. Celui qui s'incline dans le dialogue est le visiteur qui fait la demande de biens"<sup>41</sup> (p. 5). Mais il arrive souvent que cet échange se déploie sur fond d'un contentieux plus ou moins ancien. Quand il faut régler des comptes avec les visiteurs, le discours commence d'emblée sur un ton d'agressivité. Il s'agit alors de "menacer, accuser, provoquer, 'faire tomber' abattre, ici avec la voix et avec les mots". "Selon le degré de conflit, le duel oratoire peut prendre la forme d'une véritable logomachie où l'on interpelle, accuse, voire fustige son interlocuteur en le maudissant et en le ridiculisant" (*id.*). La fête parfois se termine par des duels au poing. "Immédiatement après, hôtes et visiteurs, réunis par paires, peuvent effectuer des discours relativement brefs de réconciliation, de promesse d'alliance et d'échange de biens" (p. 86) ajoute C. Alès, qui résume admirablement l'entrelacs des échanges de coups et de paroles dans cette dialectique sans cesse renouvelée de la guerre et de la paix, la réversibilité de la rupture et de l'alliance, de l'intérêt pour soi et de l'intérêt pour autrui, en écrivant: "La réciprocité des coups, conçue dans les paires de combattants, comme la réciprocité des mots, conçue dans les paires d'orateurs, se retrouvent ici unies dans les paires où l'empoignade est simultanément physique et verbale. Si l'on se réfère à un axe graduant les relations sociopolitiques et allant de l'alliance maximale à l'hostilité, ce dernier rite conjugue deux formes parfois limitrophes mais cependant opposées, la parole et la force physique, la première correspondant à l'échange amical et à l'alliance, la seconde à l'échange

<sup>41</sup> On voit bien ici que le cycle du donner, recevoir et rendre analysé par Mauss est en fait un cycle du demander, recevoir, donner, rendre.

hostile et à l'inimitié. Symbolisant la conjonction de l'échange de coups et de l'échange de discours, cette formule rituelle médiatise les rapports agonistiques dans le cadre du conflit entre communautés amies" (p. 87).

### 3.3. *Réciprocité animale*

Cette aptitude à la réconciliation, au basculement de l'hostilité dans le registre de l'amitié, s'observe tout autant dans le monde animal. Dans son livre *Le singe en nous*, F. de Waal revient sur son admirable *De la réconciliation chez les primates*. Comment se réconcilier? "Les singes dorés le font en se prenant par la main, les chimpanzés avec un baiser sur la bouche, les bonobos par le sexe, et les macaques tonkinois en s'étreignant et en se léchant les lèvres. Chaque espèce se conforme à son propre protocole de réconciliation" (p. 182). On observe même des formes de demande de pardon, lorsque l'agresseur vient lécher les plaies qu'il a infligées. "Bien qu'on nous vante parfois le pardon comme uniquement humain, voire seulement chrétien, celui-ci est peut-être une tendance naturelle chez des animaux dotés du sens de la coopération" (p. 184). En fait, "les primates apprennent très tôt à faire la paix" (p. 185). Mais le plus fascinant est que si l'on suit toujours F. de Waal, "le rétablissement de la paix est une compétence sociale acquise et non un instinct. Elle relève de la culture sociale" (p. 188).

### 3.4. *Au-delà de la réciprocité, l'illimitation*

Lorsque les mécanismes de la réciprocité, de la réconciliation et du pardon, au contraire, ne fonctionnent plus ou se grippent, plus rien ne peut arrêter la montée vers une logique d'extermination. En éthologie l'exemple le plus célèbre est celui de la réserve de chimpanzés de Gombe. Une communauté s'étant scindée en deux communautés distinctes, les chercheurs "en état de choc" virent à la fin de 1977 "d'anciens amis s'abreuver mutuellement de leur sang. Même les plus vieux membres de la communauté n'étaient pas épargnés. Un mâle d'apparence extrêmement frêle fut traîné et roué de coups pendant vingt minutes. Toute entente avec l'ennemi devenait un sujet de bagarre" (de Waal, p. 173). Le conflit aboutit à "l'éradication violente et totale d'un des deux groupes par l'autre".<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Dominique Lestel, "Des cultures animales" in *Sciences et avenir*, Hors-Série, L'incroyable socialité des animaux, octobre-novembre 2007, p. 26.

#### 4. *L'homme est-il un animal sympathique? L'homme Janus*

La conclusion à retenir de cette discussion sur le rapport de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'intérêt et de l'empathie est assez simple. Certaines espèces sont plus empathiques et sympathiques que d'autres. Les bonobos qui font l'amour et pas la guerre sont plus sympathiques que les chimpanzés qui se battent pour le pouvoir. Mais au sein de chaque espèce on observe de grandes variations entre individus. Et l'Homme? "La nature humaine est janusienne, écrit F. de Waal. Nous sommes le produit de forces opposées, par exemple le besoin de veiller à nos propres intérêts et celui de nous entendre" (p. 278). Et il ajoute: "Plus méthodiques dans notre brutalité que les chimpanzés, et plus empathiques que les bonobos, nous sommes de loin le grand singe bipolaire par excellence" (p. 279).

### OBLIGATION ET LIBERTÉ

#### 5. *De l'obligation*

Il conviendrait peut-être maintenant de procéder aux mêmes approfondissements pour les pôles de l'obligation et de la liberté. Mais il n'est pas sûr que ce soit en fait nécessaire en ce qui concerne la dimension de l'obligation, ni réellement faisable en ce qui concerne celle de la liberté. Qu'il entre dans l'existence et dans l'action des hommes (ou des animaux) une part importante qui ne relève ni de l'intérêt de conservation de soi ni de l'empathie mais bien du registre de l'obligation, de ce qui échappe à la prise du sujet mais qui au contraire le commande en amont de ses actes et les prédétermine, voilà qui est peu douteux. L'obligation se manifeste selon deux versants principaux: biologique et proprement social. Il est possible de discuter longuement de la part de déterminisme à accorder à l'instinct dans les espèces animales, à la constitution ou au tempérament anatomico-physiologique des différents individus, mais ce qui ne souffre aucune discussion c'est que tous les êtres vivants sont voués au vieillissement et à la mort, qui apparaît bien ainsi comme le "maître absolu", la figure de l'obligation ou de la nécessité par excellence. De même, quelque part de liberté et d'autonomie que les diverses cultures puissent accorder aux individus ou aux groupes, il ne fait pas de doute qu'il n'est pas de société possible sans imposition à ses membres de tout un ensemble d'obligations. C'est même pour Durkheim, on le sait, l'existence de l'obligation qui caractérise un fait comme proprement social. Cette caractérisation peut nous suffire ici.

## 6. *De la liberté/créativité*

En ce qui concerne en revanche le pôle de la liberté, il faudrait pour y voir plus clair, entrer dans des considérations beaucoup plus complexes et incertaines, et d'autant plus que nous avons cru devoir ranger sous cette rubrique deux notions dont les rapports ne sautent nullement aux yeux *a priori*: la liberté, d'une part – autrement dit la marge de jeu qui porte l'action au-delà de l'obligation, bien sûr, mais aussi de l'intérêt et même de l'aimance –, mais aussi, sous la rubrique de la créativité,<sup>43</sup> la fécondité, par quoi il convient d'entendre la fécondité au sens strict, la capacité à avoir des descendants, mais aussi, et plus généralement, ce qu'on pourrait appeler la générativité, la capacité à faire quelque chose de sa vie, à commencer par en jouer et en jouir et à faire en sorte que grâce à elle il y ait quelque chose plutôt que rien. Qu'elle ait en somme "donné" quelque chose.

Mais à dire les choses ainsi, on voit bien qu'il y a dans la liberté-généralité une dimension qui excède ce que nous avons appelé jusqu'ici les pôles de l'action et qu'il ne suffit pas de dire que dans toute action il doit entrer une part de liberté, de la même manière qu'il y entre une part d'intérêt, une part d'aimance et une part d'obligation. Bien plus profondément, il n'est d'action que libre. Le pôle de la liberté est celui de l'action en tant que telle. Mais il est aussi celui par lequel l'acteur devient sujet. Nous nous sommes interrogés jusqu'à présent sur les dimensions de l'action. Il faut maintenant nous demander comment l'acteur devient sujet en cherchant sa singularité et sa cohérence dans une manière à chaque fois spécifique de lier ces différentes dimensions pour accéder à sa propre liberté-généralité. C'est ici que réapparaît la question de la quête de reconnaissance dont nous nous étions demandés au départ si elle était pensable dans le registre de l'intérêt ou bien si, au contraire, elle rendait nécessaire d'en sortir résolument. Indissociable d'une théorie de l'action et de la subjectivité dont il nous faut maintenant tenter d'assembler quelques fragments.

### 6.1. *Sur le jeu et la liberté*

Quelques notations préalables, pourtant, sur la question de la liberté seront sans doute bien venues. C'est probablement dans le domaine du jeu qu'on voit apparaître le plus clairement cette dimension de liberté-créativi-

<sup>43</sup> Cf. Hans Joas, *La créativité de l'action*.

té. Et également, pourrait-on ajouter, d'intérêt pour, de gratuité intéressée, à moins qu'il ne s'agisse d'intérêt pour la gratuité, la grâce et la liberté. Pas de jeu possible sans règles du jeu – la dimension de l'obligation –, pas de jeu, au moins pas de jeu agonistique, sans intérêt à gagner, à apparaître le plus beau, le plus fort, le plus chanceux, à être le vainqueur, pas de jeu donc sans intérêt pour soi. Mais pas de jeu non plus sans accord avec l'adversaire pour rivaliser, sans reconnaissance de la valeur du partenaire rival, ami effectif ou potentiel. On joue contre lui, mais aussi avec lui. Contre-avec. Les textes qui comptent sur le jeu ne sont pas si nombreux. Tous renvoient ou devraient renvoyer à l'indépassé *Homo ludens* de J. Huizinga, véritable pendant et complément, revendiqué comme tel, de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss. Tous aussi montrent qu'il n'y a jeu qu'au-delà de l'intérêt pour soi et pour autrui, qu'au-delà de l'obligation. Ce qui fait l'essence du jeu c'est la marge de jeu, cette étincelle de liberté et d'inventivité si précieuse qu'il permet parfois de susciter et qui fait que le jeu, et peut-être le jeu seul peut être à lui-même sa propre fin. Le modèle en tout cas de tout ce qui est à soi-même sa propre fin. On joue pour jouer. On crée pour créer. On agit pour agir.

C'est pour cette raison, comme le montre Huizinga, que le jeu est la matrice de toute invention culturelle. Et la chose est vraie également du monde animal, beaucoup moins soumis aux lois de la nature et de l'instinct – "c'est à peine si je sais encore ce qu'on entend par là", écrit F. de Waal à propos de l'instinct (p. 87) – et beaucoup plus ouvert à l'invention et à la diversité culturelle qu'on ne l'a longtemps cru.<sup>44</sup> Des travaux récents confirment les thèses du zoologue préféré d'Hannah Arendt, Adolf Portmann. Les reprenant dans un article qui a fait date<sup>45</sup> Jacques Dewitte montrait comment la fauvette grisette a deux types de chants, le chant spécifique ou per-

<sup>44</sup> Comme l'écrit Dominique Lestel, "les comportements culturels classiquement mobilisés par le philosophe puis par l'anthropologue pour distinguer l'homme (de culture) et l'animal (de nature) se révèlent finalement très répandus chez le non humain" (Dominique Lestel, "Des cultures animales" in *Sciences et avenir*, Hors-Série, L'incroyable socialité des animaux, octobre-novembre 2007, p 26), et il conclut: "Les cultures humaines ne constituent qu'une occurrence parmi de nombreuses autres possibles" (id. p. 29). Cf. sur ce thème et plus généralement, D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, 2003, Flammarion.

<sup>45</sup> Jacques Dewitte, La donation première de l'apparence. De l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann, *La Revue du MAUSS semestrielle* n°1, Ce que donner veut dire, Don et intérêt, 1993.



manent, et le “chant à motifs” qui apparaît au moment de la maturité sexuelle et qui concourt à la recherche de partenaires. Le second correspond aux motivations fonctionnelles que retiennent seules, le plus souvent, les éthologues. Le premier, au contraire, est un chant “auquel l’oiseau s’adonne pour lui-même comme une fin en soi en y éprouvant manifestement une grande jouissance (et alors qu’il se trouve dans une solitude complète)” (Dewitte, p. 26). De mêmes B. Cyrulnik rapporte des éléments intéressants pour cette discussion. Le pinson élevé dans la solitude sait chanter, mais “privé de modèle auditif, il divise mal son trille, et ne termine jamais par la fioriture que certains appellent ‘signature chantée’” (Cyrulnik, p. 24). Autant pour la part de la culture par rapport à la nature. Mais, surtout, il ajoute que “cet aspect fonctionnel du chant ne permet pas d’expliquer les polyphonies entre voisins. Il n’est pas rare que des oiseaux, des singes ou des animaux d’espèces différentes harmonisent leurs chants, en dehors de tout besoin de reproduction, de territoire ou d’agressivité. Le plaisir seul pourrait-il expliquer leurs répertoires variés, inventés, surprenants, et totalement inutiles si ce n’est pour l’esthétique?”<sup>46</sup> Mais Darwin n’agit-il pas déjà tout dit en 1838, dans ses *Carnets de notes*, quand il écrivait: “Il suffit de voir des chiots en train de jouer pour ne pas douter qu’ils possèdent le libre-arbitre comme c’est le cas pour tous les animaux, l’huître comme le polype”<sup>47</sup>

## 6.2. *Au-delà de l’utile et du fonctionnel*

Plus généralement, ce sont toutes les explications utilitaires et fonctionnelles de la forme et des comportements sociaux qui doivent être fortement reconsidérées. Nous avons déjà insisté sur l’importance de l’étude des Yanomami par C. Alès. Elle permet de parfaitement relativiser, justement, les thèses anthropologiques fonctionnalistes dominantes sur ce champ de N.A. Chagnon. Contrairement à ces thèses qui veulent voir les cérémoniels de don agonistique comme un moyen de se procurer des biens désirables – ou encore dans les guerres ou dans le mariage par rapt un moyen d’obtenir des femmes –, C. Alès montre que la demande d’un bien, comme le mariage par rapt sont plutôt des prétextes à la recherche de l’alliance. On affecte de s’in-

<sup>46</sup> B. Cyrulnik, *op. cit.* p. 24, rapportant les propos de François-Bernard Mâche in “La musique n’est pas le propre de l’homme”, *La Recherche*, Hors Série n°4, novembre 2000.

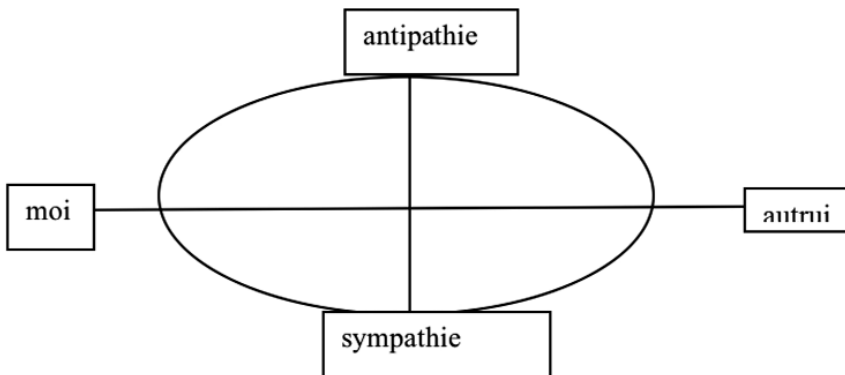
<sup>47</sup> Cité par Frédéric Joignot, “À quoi pensent les animaux?”, *Le Monde* 2, 11 août 2007, p. 12.

téresser à l'utile en vue en définitive de créer l'alliance.<sup>48</sup> Dans un autre ordre de réalité, toujours dans le sillage d'A. Portmann, et des auteurs allemands qui réintroduisent la dimension téléologique au sein du monde naturel, J. Dewitte montre comment même la forme animale, la profusion des plumes ou la splendeur de la robe etc. sont absolument irréductibles aux nécessités fonctionnelles supposées les expliquer, et comment joue là en fait une volonté de manifestation de soi (*Selbstdarstellung*) selon une dimension proprement esthétique.

Nous avons désormais suffisamment d'éléments semble-t-il à réunir pour esquisser une théorie de l'action et du sujet.

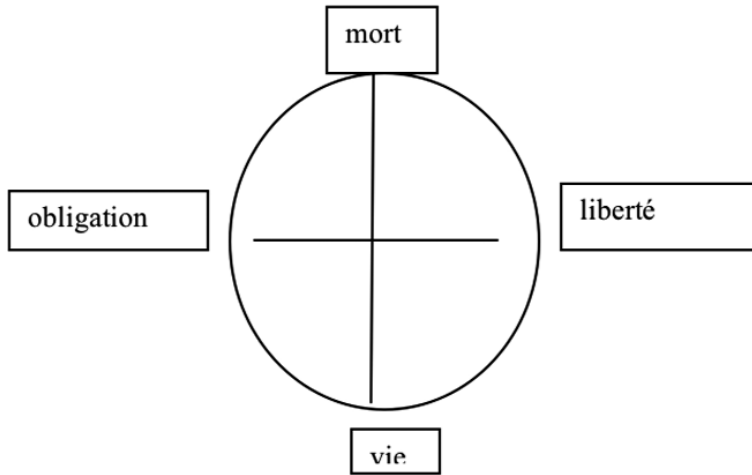
#### CONCLUSION: VERS UNE THÉORIE DU SUJET

On pourrait synthétiser la discussion que nous avons menée sur la typologie tétradimensionnelle de l'action et sur la nature de chacun des quatre pôles en disant que le sujet déploie son action selon deux cercles entrecroisés. Le premier est celui relie moi à autrui sur l'axe de l'empathie assumée (moi ouvert) ou refusée (moi replié sur lui-même), et selon une modalité sympathique ou antipathique.



<sup>48</sup> Catherine Alès, *Pour une anthropologie de la condition humaine*, Habilitation à diriger des recherches, Paris X-Nanterre, 2007, p. 27. De même C. Alès critique la thèse que les conflits serviraient à provoquer des fissions motivées par la recherche d'une meilleure répartition des ressources, alors qu'en fait elles ont pour but premier d'éviter les disputes (p. 29).

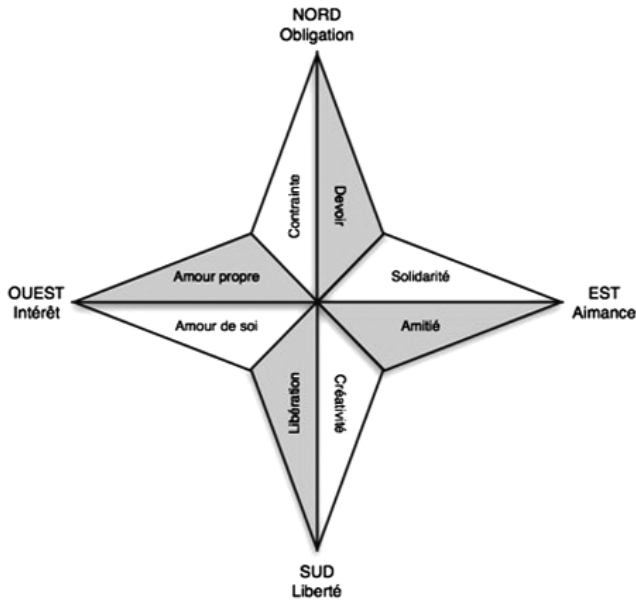
Le second relie la vie à la mort, ou plutôt fait passer du non être à la mort par le détour de la vie dans un mélange toujours instable d'obligation et de liberté. La question posée est ici celle de savoir qui donne et qui reçoit la vie ou la mort. Ou encore qui donne et impose sa loi, et qui est libre.



À l'intérieur de chacun de ces deux cercles et de l'ensemble, de la sphère que forme leur intersection, on reste dans le registre de la réciprocité. Entre moi et autrui, la vie et la mort. Au-delà, on bascule dans le sans limites. Le sujet suit sa trajectoire et fait son chemin quelque part entre ces différents moments, tantôt du côté du moi, tantôt de celui l'autre, en sympathie ou en haine de soi ou de l'autre, entre la vie et la mort dans la contrainte ou/et dans la liberté. Ou encore, il va du non-être à la mort en tournant peu ou prou sur lui-même dans l'indétermination relative du rapport entre moi et autrui et selon une inclinaison particulière de l'axe de l'obligation et de la liberté.

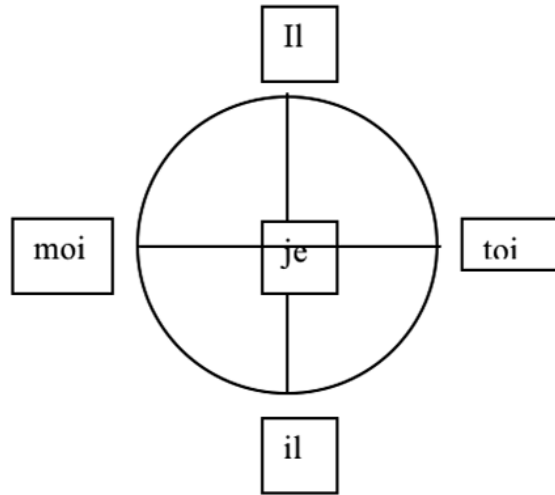
Une fois précisé que, comme nous l'avons vu, il y a deux grands types de rapport à soi, deux types d'intérêt pour soi, un intérêt pour soi en quelque sorte primaire, lié au besoin et au souci de la conservation, et un intérêt pour soi médiatisé par le regard et l'imitation d'autrui (ainsi que par le désir d'en être imité), on peut retrouver et regrouper sous la catégorie générale de l'intérêt la distinction classique entre amour de soi et amour propre. Symétriquement, au pôle de l'aimance est-il possible de distinguer entre la solidarité, qui procède du sens des intérêts réciproques et partagés, et l'amitié, la

*philia* qui se déploie au-delà ou en deçà du simple constat qu'autrui peut avoir les mêmes intérêts que moi et qu'il m'aidera si je l'aide. Au pôle de l'obligation, de même, il est possible de séparer ce qui relève de la contrainte pure et simple et ce qui tient au sens du devoir, inconcevable sans introduction d'une part de liberté dans le registre de l'obligation. Au pôle inverse de la liberté, la distinction pertinente est sans doute celle de la créativité, qui inverse la contrainte, et de la libération, qui s'affranchit du devoir.

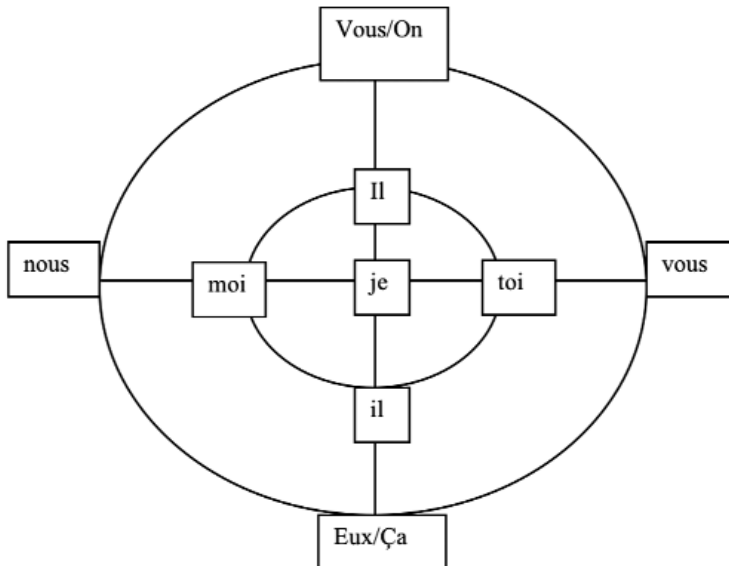


### 1. Une traduction possible. *Ego* et les pronoms personnels

Il est aussi possible de formuler les choses autrement. La racine de la quasi totalité des erreurs en matière de théorie des rapports entre individus ou acteurs provient justement du fait qu'on s'interroge sur les relations entre moi – un moi supposé cohérent et tout d'une pièce – et les autres, des autres supposés également cohérents. Mais mieux vaudrait dire que le soi (le *self*) ne se forme et ne se pense qu'en se forgeant simultanément et de manière interdépendante, d'abord dans le monde de l'être ensemble et de l'intersubjectivité en actes et en présence, une représentation de lui-même (le moi), de l'autre (le toi), de l'autre supérieur à moi et à toi (le On, le Il), et de l'autre absent, étranger ou inférieur à toi et à moi (le il).



Cette première sphère interpersonnelle<sup>49</sup> s'inscrit elle-même dans une sphère plus vaste et générale d'interpersonnalité généralisée.



<sup>49</sup> Appelons "soi" l'ensemble de ces positions, je, moi/toi et il/Il

L'erreur, presque irrésistible, dont procèdent à la racine l'axiomatique de l'intérêt et toutes les tentatives de rabattement de l'action sur l'égoïsme et les motivations du moi, est celle qui consiste à identifier le sujet au moi, alors qu'il ne parle et n'agit pas en tant que moi, mais en fonction de la représentation qu'il se donne de son moi, assurément, mais aussi de la représentation de toutes les autres positions de sujet qui structurent son soi, le tu, le il, le Il, le vous, le Vous, le on etc.

## 2. Traduction n°2. Les quatre échelles de la subjectivité

Disons-le encore autrement. Le sujet ne parle et n'agit pas seulement comme *individu*, n'ayant de rapport qu'avec lui-même, de sympathie que pour lui-même et ne donnant qu'à lui-même, mais aussi comme *personne*, engagée dans toute une série de relations interpersonnelles par des rapports de dette et de créance, d'affections, d'attachements ou de répulsions et de détachements, ou encore comme *citoyen/croyant*, membre d'une grande société politique et/ou de croyance réunissant en un même ensemble partagé des étrangers à la sphère des relations interpersonnelles, ou, enfin, comme *Homme*, être humain générique, par delà toutes les distinctions de sexe, de race, de croyance ou d'appartenance politique.

## 3. Où est le sujet?

Le sujet n'est donc pas toujours du côté de son moi, il peut être aussi, tout autant, en même temps ou à d'autres moments, du côté du tu, du vous, du Vous, du on, du nous, du il etc. Mais qu'est-ce qu'un sujet?

## 4. Qu'est ce qu'un sujet?

Le sujet n'est pas le moi. *A fortiori* n'est-il pas la voix ou l'émanation du toi, du nous, du vous, du on, du Il etc. Il est du côté du je, mais il ne suffit pas de dire (ou de faire) je pour être sujet. On peut dire je, affecter d'agir comme sujet, pour en fait ne parler que comme un moi ("Moi, je..."), un nous, un on, un Il, etc. Il n'y a du sujet que de ce qui excède, sans les nier ou les oublier, l'intérêt pour soi, l'obligation et l'aimance, que de ce qui trouve son unité dans l'articulation du moi, du toi, du nous, du vous, du il. Il n'y a de sujet que de la subjectivation, autrement dit de l'individuation, autrement dit que de l'accès à la liberté-fécondité-généralité. Unification, individuation, subjectivation, c'est tout un.

### 5. *Du désir du sujet*

Désir d'accroître sa puissance de vivre et d'agir, volonté de puissance, pulsion de donner, volonté d'exister, d'apparaître, de créer, d'engendrer, désir d'action, de l'action qui étant à elle-même sa propre fin devient le souverain bien, désir de reconnaissance, désir tout court, liberté c'est tout un. Le désir du sujet est d'être et de devenir sujet. Sujet d'une action qui ouvre des possibles et les faits advenir. Agir, au sens de Arendt, et donner au sens de Mauss c'est tout un, si toutefois on ne réduit pas le don à l'aimance et à la *caritas* et si on veut bien considérer que même le don charitable, au-delà du don agonistique ne vaut que pour autant qu'il manifeste la liberté du donateur et offre au donataire de la liberté et de la vie. Car le seul don effectif est celui de l'énergie vitale, du désir et de la liberté. Mais cet accès à la liberté et à la capacité de donner ne peut pas être l'accès au don et à la liberté en général, au don et à la liberté grandioses, venus de nulle part et comme tombés du ciel. Le don est toujours don en situation. Le sujet ne peut devenir tel qu'en s'identifiant à la frange d'indétermination et à la marge de jeu que la trajectoire qui a été la sienne lui ouvre. Il n'est de liberté, d'action et de créativité possibles qu'une fois assumé ce qui doit revenir à l'intérêt pour soi, à l'obligation (ne serait-ce que sous la forme de la règle du jeu) et à l'aimance.

### 6. *Du désir de reconnaissance*

Désir d'être sujet ou d'apparaître comme sujet, de se manifester (désir de *Selbstdarstellung*), c'est tout un. Apparaître au monde c'est en être reconnu, cesser d'être transparent, invisible. Passer de l'inexistence à la visibilité sociales comme on passe du non être à la vie biologique. Ce qui n'apparaît pas et n'a pas à apparaître (d'où la volonté de ne pas apparaître lorsqu'on ne juge pas la manifestation de soi à la hauteur de ce qu'on juge qu'elle devrait être), c'est la dimension de la conservation de soi et de l'obligation, la face nocturne, passive, du sujet. Ce qui a vocation à être manifesté c'est la sortie active de soi et l'accès à la liberté généreuse, génératrice. Mais qui ne peut survenir que pour autant qu'il ait satisfait aux exigences de la conservation de soi, du respect des obligations et de l'aimance. C'est cette manifestation de soi comme donateur, libre et vivant, de vie et de liberté qu'on veut voir reconnue. Reconnue par une pluralité de sujets ou/et par soi-même, accédant ainsi à l'amitié avec les autres et/ou avec soi-même. Les intérêts de gloire, la quête du prestige, des honneurs, du pouvoir légitime ne sont si puissants que parce que la position de sujet, infiniment désirable,

le désirable même, est infiniment fragile et incertaine, et n'existe en définitive que de son indétermination. Comme le don. C'est la raison pour laquelle la satisfaction des intérêts est toujours aussi insatisfaisante, jamais rasasiée. On ne peut être sujet qu'au-delà de l'obtention des signes de reconnaissance de la subjectivité (du don, de l'action légitime) que l'on recherche pour s'assurer qu'on est bien le sujet de sa parole et de son action.

### 7. *Subjectivité et politique*

La subjectivité, la position de sujet, est à l'individu ce que le politique (ou le politico-religieux) est au collectif. Le moment de l'intérêt pour soi l'équivalent de la politique, l'obligation (le Vous, le Il, le On) l'équivalent de la religion, l'aimance l'équivalent de la socialité et la fécondité/liberté l'équivalent de l'économie. On retrouve ici les quatre dimensions de la théorie parsonienne de l'action. Ce qui manque chez Talcott Parsons, et qui le conduit à retomber dans l'utilitarisme dont il avait voulu au départ s'affranchir, c'est la théorie de ce qui fait l'unité des quatre dimensions. La théorie, donc, de ce qui fait l'unité ou la texture même du sujet articulant les composantes AGIL (*Adaptation, Goal attainment, Integration et Latency*) de l'action, individuelle, ou l'unité de la société articulant les quatre sous systèmes de l'économie, de la politique, de la socialité et de la culture. Nous proposons d'appeler *le* politico-religieux le système d'alliance généralisé avec les vivants, les défunts ou les descendants, et les entités invisibles par lequel une société se pense elle-même et s'institue en définissant ses frontières spatiales et symboliques.<sup>50</sup>

### 8. *Lutte pour la reconnaissance, don et intérêt*

Le paradoxe de la quête de reconnaissance, ce qui la rend en dernière instance irréductible à des intérêts de reconnaissance, c'est que si on désire en effet être reconnu comme donateur, participant à *et de* l'univers du don et de la donation, alors il n'est possible de satisfaire son intérêt à être reconnu, son amour propre qu'en sortant justement du seul registre

<sup>50</sup> Nus avons développé ces points in A. Caillé, "Nouvelles thèses sur la religion", in *La Revue du MAUSS semestrielle* n°22, Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique, 2003, 2<sup>ème</sup> semestre, La Découverte, pp. 312-324. Traduction en italien, "Nuove tesi sulla religione", in *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, 2006, Bollati Boringhieri.



de l'intérêt. Le modèle économique en général, et la sociologie générale de Pierre Bourdieu (ou de N. Luhmann) en particulier, permettent de montrer qu'il est intéressant d'être désintéressé, que le désintéressement paie. Ce qui est vrai en un sens. Mais qui n'est complètement vrai qu'en prenant d'abord la proposition par l'autre bout. L'intérêt du sujet est d'être désintéressé – d'accomplir des actions pour elles-mêmes, parce qu'elles sont une fin en soi, plaisante ou juste, de se rapporter aux autres d'abord ou aussi pour eux-mêmes et non seulement comme des moyens. L'intérêt du sujet est d'apparaître désintéressé, certes, mais pour cela de l'être effectivement, ou de le devenir. D'entrer réellement dans le don. Réellement? Personne ne sait ce qu'est un don effectif. De même en effet que les pôles de l'intérêt pour soi et de l'aimance, de l'obligation et de la liberté sont toujours concrètement enchevêtrés, s'inversent ou se compènetrent, s'allient ou se contredisent, de même le don n'existe concrètement que dans le système complet du donner, recevoir et rendre (sur fond de demande), et en opposition au système du prendre, refuser, garder. Et ces différents moments du système complet du don eux aussi s'interpènetrent, se complètent ou se combattent les uns les autres si bien qu'on ne sait jamais trop qui donne, reçoit ou rend effectivement de celui qui donne, de celui qui reçoit ou de celui qui refuse. Voire de celui qui prend. Le don comme la subjectivité sont toujours indéterminés et ambivalents. D'où la tentation irrépressible d'en sortir pour entrer dans le champ plus univoque et apparemment objectivable de l'intérêt. Mais dans cette objectivation le sujet échoue à faire advenir sa subjectivité, ce qui lui est le plus cher. Et qui ne peut éclore, précisément, que pour autant que le sujet s'affirme comme tel au-delà de l'intérêt pour courir le risque fatal du don et de la donation.

## CONCLUSION

On débouche ainsi sur une anthropologie et sur une théorie de l'action à la fois beaucoup plus optimistes et beaucoup plus pessimistes, plus rassurantes et plus tragiques que les théories monistes de l'action qu'inspire la vision utilitariste du monde et de l'humain (ou de l'animal). Plus optimiste et rassurantes puisque la possibilité de la solidarité et de l'aimance, d'un engagement pour le bien, le plaisant, le vrai ou le juste n'est pas immédiatement ravalée au rang de l'illusion naïve. Plus pessimistes et tragiques aussi puisque la position de sujet, la plus désirable, étant toujours

incertaine, les hommes, s'ils ont le sentiment qu'elle leur échappe, seront prêts à tout pour tenter de la conquérir, ou à défaut, d'en obtenir le semblant. Ou encore d'en dénier la réalité chez les autres ou, à défaut d'aspirer à leur destruction. La quête anti-utilitariste de la reconnaissance peut seule mener au bien, aux belles actions ou à la douceur de vivre. Mais, on sait que qui veut faire l'ange fait la bête. C'est elle aussi qui peut mener au massacre généralisé et à l'horreur.