

La maison commune et la toiture de paille.

Démocratie, socialisme et émancipation, vus du don

PHILIPPE CHANIAL

Abstract:

Si, pour Marcel Mauss, le don désigne bien une forme de prestation sociale – ou de relation interhumaine – parmi d'autres, il est, en même temps, plus que le don. Avec le don, «nous touchons le roc» ou «l'un des rocs», l'infrastructure relationnelle élémentaire sur lequel s'élèvent les diverses formes instituées de la sociabilité humaine. Une autre image ou métaphore inspire ce texte: celle de la «maison commune», et de son «toit de paille», de la société kanak. Toutes deux sont ici mobilisées pour questionner les implications normatives et politique du paradigme du don et tracer les chemins d'émancipation qu'il ouvre encore aujourd'hui. A travers notamment l'exemple de la protection sociale et du socialisme défendu par Mauss, ce paradigme du don vient rappeler que le don comme relation, au regard de sa normativité interne – celle de nos «généreuses réciprocités» les plus ordinaires et les plus essentielles à la fois – constitue bien une force instituante: celle par lequel les sociétés peuvent, au-delà de l'entre-soi, se donner librement des institutions, notamment politiques, et des règles communes, et ainsi tisser les fils d'un monde commun.

Keywords:

Don, Émancipation, Institution, Mauss, Protection sociale, Relation, Socialisme, Solidarité.

Existe-t-il un plus beau cadeau, pour un sociologue ou un anthropologue, que de se voir offrir par son terrain, pour ainsi dire sur un plateau, un pur moment de société, un moment privilégié et rare où son objet, son énigme, le lien social, vient se nouer devant lui, se donner à voir en pleine lumière? Tel un photographe, Marcel Mauss a saisi ce moment, cette épiphanie du social, sous cette belle formule: «l'instant fugitif où la société prend». Et que décrivait-il ainsi sinon ces fêtes du don, potlatch, kula, pilou-pilou, ces instants où, à travers les présents donnés, reçus et rendus, la société manifeste son «aspect vivant», où s'offre au regard de l'anthropologue le «mouvement du tout»? Pour autant, si ces moments éphémères rendent la

1 *Essai sur le don*, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1989, p. 275.

société si vivante, ils en disent également long sur ce qui la rend possible et pérenne. Ces moments de don, Mauss nous invitait à les appréhender comme autant de moments de manifestation et d'institution du social.

En effet, si, pour Mauss, le don désigne bien une forme de prestation sociale – ou de relation interhumaine – parmi d'autres, il est, en même temps, plus que le don. Avec le don, comme il le suggère dans sa fameuse conclusion, «nous touchons le roc» ou «l'un des rocs», l'infrastructure relationnelle élémentaire sur lequel s'élèvent les diverses formes instituées de la sociabilité humaine.

Une autre image ou métaphore, qui évoque cette dimension d'institution, m'a également frappé à la lecture de l'*Essai*: celle de la maison kanak et de son toit de paille. Évoquant les travaux de Maurice Leenhardt, il rappelait en quels termes les Kanaks décrivaient l'un des moments culminants de la société néo-calédonienne, la grande fête rituelle du pilou-pilou, grande fête de dons, à la fois de biens et de paroles: «Nos fêtes sont le mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille pour en faire un seul toit, une seule parole»².

À l'image du va-et-vient de l'aiguille, le va-et-vient du don – biens échangés et «paroles enfilées» – vient tresser le toit de paille de cette «maison commune», de cette «maison bien lacée» sous laquelle toutes les familles, tous les clans, les vivants et les morts, les hommes, les femmes, les enfants, les dieux et les esprits, pourront s'abriter et vivre ensemble. Bref, comme les sociétés archaïques savent si le bien manifester, le ritualiser et le symboliser, il n'y a pas de monde commun qui ne tienne sans cet art de se lier, sans ce travail d'attachement, d'entrelacement, de tissage.

Cette métaphore couturière du lien tissé et retissé est une métaphore coutumière en anthropologie, notamment chez Mauss. Elle l'est aussi en philosophie depuis Platon. C'est en effet ce même terme de «tissage» (*sumploké*) qui désigne chez le philosophe l'art de lier propre à l'art politique – cet art qui réalise «le plus magnifique et le plus excellent de tous les tissus, en enveloppe, dans chaque cité tout le peuple, esclaves ou hommes libres, les serre ensemble dans sa trame [...]»³ –, mais aussi l'embrassement ou la relation sexuelle (au sens des liens d'éros). Chez les pères de l'Église, notamment pour Grégoire de Nysse, ce terme désignera «la corde de l'amour», «la tresse écarlate», «la foi entrelacée avec la charité», bref la *caritas*, l'*agapè*⁴.

Je partirai de cette double image du roc et de la maison commune pour questionner quelques implications politiques et normatives du paradigme du don, tel que nous le concevons au MAUSS, et notamment telles que je les développe dans le cadre de mon dernier ouvrage⁵. Les conclusions politique de l'*Essai sur le don*, rédigées dans ce contexte de crise, celui, diagnostiqué au même moment par Keynes, comme celui de la crise du libre-échange – dont on sait comment

2 Ivi, p.174-175

3 *Le Politique*, 11 C 1-4; Cfr. J. Frère, *La liaison et le tissu: de la sumploké platonicienne*, in «Revue Internationale de Philosophie», 40, 1986, pp. 157-181.

4 J.-L. Chrétien, *Symbolique du corps*, PUF, Paris 1985, p. 9.

5 P. Chaniai, *Le nostre generose reciprocità. Tessere la trama di un mondo comune*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

elle s'est achevée à la fin des années 1930 – sont, dans cette année où nous fêtons le centenaire de l'*Essai*, particulièrement précieuses et actuelles. Face à cette crise, Mauss voyait notamment, pour s'en féliciter, dans les formes modernes de protection sociale, et notamment des assurances sociales et des retraites, une actualisation de l'esprit du don tel qu'il l'avait analysé dans les sociétés traditionnelles, un retour à de l'archaïque (au sens d'*arkhè*). Plus précisément, il invitait à appréhender les assurances sociales comme un espace de dons mutuels, nouant, sur le modèle des rites de don traditionnels, des liens subtils de générosité et de réciprocité, bref tissant le toit de paille de la maison commune, du monde commun des Modernes.

Dans le contexte de crise qui est à nouveau le nôtre, cette maison commune, nommons-la République, menace ruine, tant ses fondations – le roc du don – semblent minées par l'épuisement, sous les assauts du néolibéralisme contemporain, des ressources anti-utilitaristes sur lesquelles nos sociétés étaient encore, jusqu'il y a peu, en partie fondées, frayant ainsi la voie, avec la montée de l'extrême-droite, à l'édification de maisons peu hospitalières. Comme le soulignait Gerald Cohen⁶, sur lequel je vais revenir dans un instant, évoquant les médecins, les infirmières (pensons à la pandémie) et les enseignants, «au sein même de notre société, bien des choses dépendent de la générosité ou, pour le dire de façon plus générale et négative, de motivations étrangères au marché»⁷. Or justement ces motivations ne doivent plus avoir cours dans le monde néolibéral, où chacun est contraint, dans la concurrence de tous contre tous, d'adopter le comportement maximisateur de l'*homo œconomicus*, où rien ne saurait être donné «par-dessus le marché».

Dans ce contexte, et dans la perspective tracée par Mauss, savant et politique, anthropologue et socialiste et par le MAUSS, il apparaît urgent de repenser l'architecture même de nos sociétés démocratiques, cette maison à deux étages, dont les murs et le toit, celui de ses institutions, de ses superstructures politiques et sociales, reposent sur ces fondations que nous avons tendance à négliger: son infrastructure sociale, morale et relationnelle. À ce titre, l'un des enjeux les plus essentiels de la démocratie aujourd'hui consiste à savoir faire si nos sociétés contemporaines sont encore capables de faire un bon usage, plutôt qu'à les laisser en friche ou à les exploiter au profit de quelques-uns, de ces ressources morales – nos «généreuses réciprocités» – qui sont au cœur de ce que Mauss nommait la «délicate essence de la cité»⁸.

Avant de revenir sur cet exemple moi emblématique de cette architecture démocratique, celui des assurances sociales dont Mauss et son maître en socialisme, Jean Jaurès, ont été les ardents défenseurs, je voudrais faire un bref détour par une grande figure de la philosophie anglo-saxonne, Gerald Cohen, l'un des fondateurs du marxisme analytique et critique de gauche de la Théorie de la justice de John Rawls.

6 G.A. Cohen, *Pourquoi pas le socialisme?*, L'Herne, Paris 2010, p. 45.

7 Et comme l'illustre avec tant de force l'épreuve de la pandémie du Covid.

8 «Appréciation sociologique du bolchevisme», in M. Mauss, *Écrits politiques*, Fayard, Paris 1997, p. 550.

1. «*Campeurs de tous les pays, unissez-vous!*»

Dans son tout dernier texte, posthume⁹, *Why not socialism?*, il proposait un plaidoyer bien singulier en faveur du socialisme. On pourrait le résumer par cette paraphrase du Manifeste du Parti Communiste de Marx et Engels: «Campeurs de tous les pays, unissez-vous!».

Il y montrait, avec humour, combien «l'esprit du camping» réalise concrètement l'idéal socialiste. Mettre en commun, entre amis, casseroles et popotes, huile et café, ballons de foot et cartes à jouer, refuser tout rapport hiérarchique, se donner pour seul objectif de passer du bon temps en s'adonnant à ses activités favorites, n'est-ce pas en effet souscrire, implicitement, au «mode de vie socialiste fondé sur la propriété commune et l'échange librement consenti»?

Bien sûr, il s'agit là d'une expérience de pensée. S'il nous invite à partir en camping, c'est pour nous inviter à nous demander à quoi ressemblerait une société où ces principes du camping seraient systématiquement mis en œuvre. Dans quelle mesure et en quel sens serait-elle une société juste? Est-elle désirable? Est-elle possible? Comment? Cette expérience de pensée permet de la sorte d'identifier les points d'appui possibles – les couteaux suisses – d'une telle utopie concrète et de mesurer les obstacles à sa réalisation. Or ces points d'appui relèvent moins de l'idéologie que de notre expérience ordinaire, de nos pratiques de don, d'entraide, de sollicitude réciproque. Comme si l'exigence de justice était déjà au cœur des relations interhumaines les plus anodines. Comme si, pour paraphraser une nouvelle fois le *Manifeste* de Marx et Engels, les forces productives qui dorment dans le travail social étaient avant tout des forces morales et que ce sont ces forces morales qu'il s'agirait d'émanciper, de libérer. Non pas de «bons sentiments», impuissants, mais des pratiques et des formes de générosité et de réciprocité tout à fait concrètes par lesquelles nous nous attachons librement et obligatoirement les uns aux autres sous le signe de l'égalité. Proudhon n'opposait-il pas le regard «oblique»¹⁰, jeté «de haut en bas», celui du mépris, propre à la relation entre supérieur et inférieur, au respect, à «l'égalité de considération» que manifeste la salutation qu'échangent deux personnes qui se regardent face-à-face, dans les yeux, comme des alter ego (ou des alter-égaux)? Comme si l'universel était logé dans les interstices de la vie ordinaire. Comme si, dans l'existence (la plus) commune, de simples mots, gestes ou attitudes œuvraient déjà à l'émancipation.

À ce titre, renouer, aujourd'hui, avec cette tradition d'un socialisme pratique et moral, qui est celui de Cohen, mais aussi de Mauss et de Jaurès (et de G. Orwell dans sa défense de la *common decency*) n'est aucunement irénique, du moins si l'on tente d'affronter sa difficulté principale. Et elle n'est pas mince. Comme l'énonce Cohen, cette difficulté n'est pas avant tout liée au fait que «les hommes seraient, comme on le dit souvent, par nature trop peu généreux et solidaires pour satisfaire à ses critères, aussi généreux et solidaires soient-ils dans le cadre ponctuel et intime du camping».

9 G.A. Cohen, *Pourquoi pas le socialisme?*, cit.

10 P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1860), Fayard, Paris 1988, t. 2, p. 843.

«Le problème, poursuit l'auteur, c'est que nous savons faire tourner l'économie, et plus généralement la société, sur la base de l'égoïsme le plus effréné, mais que nous ne le savons pas en tirant parti de la générosité»¹¹.

Plus généralement, pour poursuivre l'invitation de Cohen, si le socialisme a pour ambition légitime d'étendre les principes du camping au-delà du petit groupe de nos amis campeurs – ou, pour le formuler en termes maussiens, de l'esprit du don – la question politique essentielle consiste avant tout à définir les moyens propres à assurer un usage efficace de cette force productive que constituent nos généreuses réciprocités afin de les déployer de l'ordre de la relation à celui de l'institution.

2. La démocratie sociale comme espace de dons réciproques

C'est depuis cette question que je voudrais évoquer rapidement, pour en tirer quelques leçons plus générales, les débats français sur les retraites de 1910 et sur le plaidoyer de leader socialiste Jean Jaurès en faveur des assurances sociales, qui ne sont généralisées en France qu'avec la création de la sécurité sociale, à partir de 1945¹². Ce plaidoyer visait à ouvrir une troisième voie, alternative à l'assistance publique ou privée (charité) – source d'humiliation, redoublement de la servitude ouvrière, don empoisonné: «la vieillesse doit être fière», ne cesse-t-il de rappeler – d'une part, et d'autre part à l'assurance ou à la prévoyance privée, invitant l'ouvrier à «devenir un capitaliste au petit-pied», alors qu'il s'agissait pour Jaurès de généraliser le principe de solidarité au cœur de la tradition ouvrière des sociétés de secours mutuel. Il s'inspire pour cela très explicitement de sa conception de la justice, telle qu'il l'énonce dans sa conférence de 1903 *La justice dans l'humanité* et qu'il définit en ces termes: «l'universelle fierté humaine par l'universelle solidarité humaine».

Universelle fierté, universelle dignité: une société juste, c'est avant tout une société où chacun peut compter *pour* les autres, compter pour quelque chose et non compter pour rien, échapper à ce que nous appellerions aujourd'hui le déni de reconnaissance. Ce qui suppose de trouver sa place dans le cercle de la réciprocité et non, par exemple, d'en être exclu sous le stigmate de l'assisté, de celui qui reçoit sans donner sa part¹³.

Universelle solidarité, universelle sollicitude: une société juste, c'est aussi une société où chacun peut compter *sur* les autres, et pas seulement sur lui-même, bref bénéficier d'une certaine protection de la société face aux aléas de la vie, être le légitime bénéficiaire de diverses formes de générosité publique (mais pensons aussi à l'école publique dans la tradition républicaine française où l'éducation est donnée gratuitement à tout enfant).

11 G.A. Cohen, *Pourquoi pas le socialisme?*, cit., p. 43.

12 Pour une présentation plus détaillée de ces débats, voir notamment P. Chaniel, *Donner aux pauvres. Pour une histoire de la protection sociale dont les héros seraient des concepts*, in Id., (sous la direction de), *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué*, La découverte, Paris 2008 et le chapitre VII de *Le nostre generose reciprocità*.

13 Pensons aux politiques actuelles de restrictions des droits des chômeurs en France, et plus généralement dans de très nombreux pays d'Europe.

Or cette articulation subtile entre cette *exigence de générosité*, garante de solidarité, et *cette exigence de réciprocité*, garante de dignité, n'est autre que ce qui définit la force de socialisation et de subjectivation du don selon Marcel Mauss. Car son impératif catégorique n'est pas «donner pour que l'autre reçoive», c'est-à-dire une forme de générosité sans réciprocité, fondamentalement asymétrique; il n'est pas non plus «donner pour que l'autre rende», une forme de réciprocité sans générosité, sur le modèle contractuel du donnant/donnant. À la suite de Claude Lefort, commentant l'*Essai* de Mauss¹⁴, cet impératif doit être ainsi formulé: «donner (générosité) pour que l'autre donne (réciprocité)».

Et telle est justement l'architecture normative de l'assurance sociale défendue par Jaurès, mais aussi par Mauss dans sa conclusion de l'*Essai*, fondée sur ce que j'appelle nos généreuses réciprocités. La force de leur plaidoyer, si on l'analyse en clé de don, est d'avoir posé deux principes fondamentaux:

1. *C'est l'obligation de donner – par la cotisation, obligatoire, de chacun – qui crée solidairement le droit à la prestation pour tous.* Chacun doit s'obliger et c'est parce que tous s'obligent que tous pourront recevoir. C'est le don de chacun pour tous et de tous pour chacun qui institue solidairement cette maison/propriété commune, cette "propriété sociale", où chacun sera en droit de puiser au moment de la vieillesse (ou de la maladie, du chômage, de l'accident, etc.)

2. *C'est l'obligation de donner qui fonde la liberté de chacun.* C'est justement par sa contribution, sa cotisation, que le travailleur – indissociablement donateur et donataire – pourra affirmer et voir reconnaître son droit, son égale dignité et ainsi échapper à la servitude et à l'humiliation de l'assistance.

Subtil schéma maussien, dans la mesure où, à travers cette circulation de dons réciproques, l'individuel et le collectif se solidarisent, l'intérêt se mêle au désintéressement et l'obligation engendre la liberté. C'est en ce sens que l'assurance sociale, articulant générosité et réciprocité, constitue bien un prolongement de l'esprit du don archaïque, comme le proposait Mauss en conclusion de l'*Essai sur le don*. Mieux, c'est en ce sens qu'elle *institue* un espace de dons mutuels, à l'image du rite kanak du pilou-pilou, qu'elle donne une forme institutionnelle (leur maison commune et son toit de paille), bref politique, à nos relations de dons les plus ordinaires, les plus informelles, celles que nous mettons en œuvre notamment lorsque nous partions en camping en compagnie de Gerald Cohen.

3. *Exorciser le «maléfice de l'institution»*

Pour autant, le rapport entre ce que nous nommons l'ordre de la relation et l'ordre de l'institution ne saurait être conçu dans une parfaite continuité de l'un à l'autre. L'ordre de la relation et celui de l'institution sont tout à la fois continus et discontinus: ils se médiatisent l'un l'autre. Continus, d'une part, parce que toute institution

14 *L'échange et la lutte des hommes*, in *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris 1951-1978.

doit porter la trace de son origine, s'abreuver à sa source relationnelle pour établir des formes de réciprocity qui prolongent vers l'«étranger», le «lointain», l'esprit de certaines de celles à l'œuvre dans les relations nouées avec celui que Ricœur nomme «le prochain». C'est en ce sens que l'ordre de la relation médiatise celui de l'institution. Discontinus, d'autre part, parce que le proche n'est pas le lointain, le familier n'est pas l'étranger. Le Nous ne se déduit mécaniquement pas du Tu, de l'entre-soi. Il suppose des règles impersonnelles, notamment de justice, qui ne valent pas seulement pour Toi, mais pour chacun.

Comme le soulignait Ricœur, ces médiations nécessaires sont sans cesse menacées par ce qu'il nomme le «maléfice de l'institution»¹⁵. Ce «maléfice de l'objectivation» des relations interhumaines dans des rapports abstraits et anonymes tend, en effet, à nous déposséder de celles-ci, de les objectiver, de les réifier. Ainsi ce qu'il nomme cette «démésure verticale», conduit les institutions à «absorber et à épuiser à leur niveau toute la problématique des relations humaines», à «cacher le mystère des relations humaines»¹⁶.

La question essentielle est alors est de définir dans quelle mesure l'esprit du don – et l'exemple des assurances sociales en constitue un exemple éclairant, pourrait aussi souffler sur nos institutions politiques, afin de chasser ce «maléfice de l'objectivation». Comme y invite Alain Caillé¹⁷, reformulant une distinction précieuse de Claude Lefort¹⁸, ne faut-il alors pas opérer une distinction entre la politique et le politique? La politique, d'une part, circonscrit une sphère d'institutions et d'activités (l'État, la concurrence entre les partis, etc.) délimitée de l'espace social – espace qui, en outre, menace de se fermer sur lui-même pour dégénérer en bureaucratie anonyme, voire en domination. Le politique, quant à lui, n'est pas localisable dans la société, mais désigne ce par quoi celle-ci s'institue comme société. Pour Alain Caillé, ce processus d'institution politique du social relève du don. Non pas du don par lequel se nouent les relations dans le rapport Je/Tu, mais de celui qui permet de faire alliance avec celles et ceux qui sont étrangers à cette sphère de l'entre-soi: «là, écrit-il, où le don tresse d'abord entre ceux qui se connaissent, les relations dans l'interconnaissance, le politique opère le passage à la limite en direction des inconnus, de ces étrangers à la sphère de l'entre-nous»¹⁹. Le politique se définit alors, selon ses termes, comme l'«intégrale des dons» que les membres d'une collectivité se font (ou non) les uns aux autres et par lesquels s'institue, concrètement et symboliquement, leur être-ensemble, leur Nous. Ou, dans une formulation qui n'est pas sans évoquer Rousseau, comme l'«acceptation collective d'être-ensemble collectivement par laquelle tous se donnent (ou se refusent) à tous sans se donner à personne à particulier».

Se donner à tous, la formule peut paraître presque outrancière, pourtant n'est-ce pas en ces termes qu'il nous faut penser la communauté politique? Comme le rappelle le linguiste Émile Benveniste explorant dans un chapitre consacré à l'hospitali-

15 P. Ricœur, *Le socius et le prochain*, in *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 2001, p. 123.

16 Ivi, p. 124.

17 A. Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, La découverte, Paris 2009.

18 Voir notamment C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?*, in *Essais sur le politique*, Seuil, Paris 1986.

19 A. Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, cit., p. 137.

té le terme latin *munus*, la communauté, *com-munis*, désigne l'ensemble de ceux qui sont liés par des obligations de don réciproque²⁰.

Si le propre de la communauté politique est de constituer un *Nous* qui excède 'l'entre-nous', ces obligations sont avant tout des exigences de justice. Et plus encore dans des sociétés pluralistes, multiculturelles qui sont désormais les nôtres et au sein desquelles il n'est plus possible, et d'ailleurs pas souhaitable, que l'intégration sociale s'opère exclusivement en référence à des valeurs culturelles, religieuses substantielles qui vaudraient pour tous, à une foi commune que toutes et tous devraient partager. Si les sociétés démocratiques modernes doivent faire leur deuil de toute communauté de croyances, elles ne peuvent plus alors reposer que sur des principes de justice, distincts de toute conception englobante du bien, «de ce qui fait la valeur de la vie humaine» (John Rawls). Bref, si elles ne peuvent plus être ordonnées par des valeurs ou des croyances, elles le seront avant tout au regard de la qualité des *formes* de coopération, de relations – libres, égales, réciprocatrices – qui s'y déploient, comme l'avait souligné Durkheim dès sa *Division du travail social* (1893)

Comme si *l'ordre de l'institution* était appelé à soutenir, en les généralisant et en les formalisant, ces formes de réciprocity qui se nouent déjà dans nos relations et nos pratiques communes les plus ordinaires, ces obligations morales toute ordinaires qui relèvent de *l'ordre de la relation*. Comme si, serions-nous tentés de suggérer, la capacité des sociétés modernes à faire société supposait d'ouvrir la *morale du don* – ou de la relation ou de l'interaction²¹, telle qu'elle se manifeste dans les différents ordres particuliers de la pratique, à une *politique du don* fixant les conditions générales d'une société conçue comme système équitable de coopération sociale.

4. Les droits sociaux, vus du don

Dans une telle perspective, il faut reconnaître toute l'importance des droits sociaux et de ce que j'appellerai l'autonomie sociale. Ce principe d'autonomie sociale²² ne s'oppose pas à l'idéal d'autonomie, tant privée que publique. Au contraire il le

20 É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris 1969, t. 1, p. 9697.

21 Voir A. Rawls, *L'émergence de la socialité: une dialectique de l'engagement et de l'ordre*, in «La Revue du MAUSS semestrielle», 19, 2002, où l'auteure démontre magistralement, dans des termes profondément maussiens, en quoi l'ordre *sui generis* de l'interaction chez Goffman doit être défini comme «un ordre moral basé sur un engagement envers des idéaux de réciprocité généralisés». À ce titre, «l'interaction la plus minimale, loin d'être cette force conservatrice que l'on présente traditionnellement comme résistante au changement, représente en réalité une revendication continue d'égalité face à la structure sociale et offre ainsi des ressources pour une critique anti-utilitariste (*interest-free*) de la moralité des arrangements sociaux existants» (ivi, pp. 131-132). Elle conclut ainsi, identifiant explicitement l'ordre de l'interaction à la position originelle de John Rawls: «Finalement, la morale d'une forme de vie structurelle particulière doit toujours rendre des comptes aux valeurs de pure réciprocité sous-jacentes à l'ordre de l'interaction. La tension essentielle de l'histoire humaine est celle de la confrontation permanente entre l'égalitarisme pur de la *position originelle* (présent comme principe sous-jacent de l'ordre *sui generis* de l'interaction) et la réalité des inégalités sociales» (ivi, p.148, nous soulignons).

22 Qu'Axel Honneth nomme la liberté sociale. Voir Id., *Le droit de la liberté*, Gallimard, Paris 2015.

radicalise en quelque sorte puisqu'il rappelle qu'une autonomie qui serait acquise aux dépens d'autrui ne constitue en fait qu'une hétéronomie camouflée: personne n'est libre tant que tous ne sont pas libres²³. La solidarité réciproque, condition de l'autonomie réelle de chacun, en tant qu'individu et citoyen, implique alors que les droits sociaux ne constituent pas seulement des droits, sur le modèle des droits civils et politiques. Ils sont tout autant des *obligations*, ces obligations que nous nous imposons à nous-mêmes pour que la réalisation de notre autonomie ne s'opère pas au détriment de celle d'autrui. Cette capacité d'autolimitation et d'auto-obligation suppose ainsi une capacité d'empathie solidaire de chacun pour tous, ce que nous désignons par le terme de générosité. Et, celle-ci exige à son tour un sens de la communauté, de la coappartenance qui, en quelque sorte, corrige les tendances dissociatives propres à l'idéal de l'autonomie individuelle, de l'identité pour soi ainsi qu'à la défense exclusive d'intérêts catégoriels.

Dans cet esprit, l'assurance sociale n'est qu'un moyen, parmi d'autres, au service d'une fin plus ambitieuse: le droit inconditionnel de tous à la sécurité sociale. C'est ainsi qu'il faut lire, à la suite de la déclaration de Philadelphie de 1944, l'article 22 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948): «toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale». Mais pour immédiatement préciser combien ce droit, individuel, suppose la solidarité collective et réciproque: chacun *doit* à tous les autres la couverture de ses besoins essentiels ainsi qu'une capacité égale d'agir comme un citoyen indépendant et autonome. Ce qui exige que chacun, dans un contexte d'interdépendance généralisée, se considère *sub specie societatis*: comme le «coopérateur» de tous, tout à la fois créancier et débiteur, donateur et donataire dans cet espace de don et de dettes mutuels que constitue la République.

Ce qui conduit à envisager l'État-providence moins comme une instance de distribution de droits mais comme un *régime d'endettement positif mutuel*, au sens proposé par Godbout²⁴. Le sens de la communauté ne repose-t-il pas avant tout sur le sens de ce que nous nous devons les uns aux autres? Ne suppose-t-il pas la reconnaissance de multiples dettes issues d'une générosité anonyme – nommons-là générosité publique ou avec Michael Walzer «amour social»²⁵ – dont l'État est le régulateur et le médiateur, et la République le symbole? Ainsi faudrait-il faire l'hypothèse que ce sens communautaire, nourri du sentiment d'avoir beaucoup reçu, est en même temps ce qui nous engage à donner, non pas pour solder les comptes, mais pour faire vivre ce tiers qui nous relie – ici la République ou la démocratie. À coup de dons.

Dans une telle perspective, l'ordre collectif, quelles que soient ses formes de symbolisation et ses modes d'institutionnalisation politiques, n'est-il pas principalement ce qui ouvre à l'échange, à la coopération? C'est en ce sens aussi que l'«invention démocratique» ne saurait résulter mécaniquement du seul tissage des libertés individuelles. Elle est autre chose, comme le rappelle Marcel Gauchet²⁶, que la liberté

23 Ou, pour le formuler autrement, l'homme n'est libre que dans la compagnie d'hommes libres.

24 J.T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris, 2000 (réédition Le Bord de l'eau, 2013); Id., *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Le Seuil, Paris 2007.

25 M. Walzer, *Sphères de la Justice*, Seuil, Paris 1997, p. 104.

26 M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme*, Gallimard, Paris 2007.

libérale portée à ses dernières conséquences. Elle repose avant tout sur ces pratiques par lesquelles s'instituent des espaces de dons mutuels, sur ces moments où la société prend en tissant une certaine qualité, réciprocaire et égalitaire, des relations interhumaines.

5. Réenchanter la critique sociale

Dans une telle perspective, la critique sociale, voire social-iste, ne saurait avoir d'autre ambition que de défendre et d'étendre l'empire du social et de la qualité réciprocaire des relations qui s'y nouent. À l'image du camping, la société la plus désirable n'est-elle pas «la société la plus sociale»²⁷, «devenue sociale au plein sens du terme»²⁸? Et, à l'inverse, la moins désirable, n'est-elle pas celle qui limite «le degré d'interaction et de coopération entre les groupes», bref l'intensité même de la vie sociale²⁹? Dans mes propres termes, celle qui menace, affaiblit ou laisse en friche la force socialisatrice et subjectivante du don, la puissance de nos généreuses réciprocaires³⁰.

Tentons de préciser plus avant les contours de cette conception «sociophilique» de la critique sociale. J'ai proposé, au chapitre 1 de mon dernier ouvrage, une formule singulière pour mieux distinguer son impératif de celui des grammaires dominantes de la dénonciation – «rendre la réalité inacceptable» – et de l'aliénation – «décrire pour détacher les subjectivités de ce monde qui est notre ennemi». Je l'ai exprimé par ces termes: «rendre justice à ce qui est». Cet impératif est évidemment paradoxal en tant qu'injonction critique. En effet, si l'on part de cette conception courante selon laquelle la critique repose sur le constat et la dénonciation d'un différentiel entre ce qui est (un état de choses réel) et ce qui devrait être (un état de choses désirable), alors critiquer, c'est s'insurger contre ce qui est, dénoncer un monde dans lequel la justice est sans cesse transgressée, et non lui rendre justice. Ainsi comprise la critique présuppose que la justice n'est pas de ce monde, que le monde social est un *no man's land* normatif – un pur champ de forces et rapports de pouvoir ou d'intérêts – qu'il faudrait en quelque sorte «peupler» de principes et d'idéaux qui lui seraient comme extérieurs ou étrangers. Tel est le cœur, mais l'impasse aussi de ce que je nomme la «critique critique» contemporain, en clin d'œil à la *Sainte famille* de Marx et Engels.

Le paradigme du don, comme les théories du *care* et de la reconnaissance ou la théorie de l'agir communicationnel d'Habermas ou de la résonance de Rosa, mais aussi la tradition pragmatiste, avant tout chez Dewey, défendent une tout autre démarche. Elle consiste, d'une part, à mettre en lumière le potentiel moral, la normativité intrinsèque aux relations interhumaines afin, d'autre part, d'en dégager, un point de vue critique immanent aux pratiques et relations humaines elles-mêmes. Dans une telle perspective – nommons-la, à la suite d'Alain Caillé, «typiquement idéaliste» ou

27 J. Dewey, *Une foi commune*, La découverte, Paris 2011, p. 174.

28 A. Honneth, *L'idée du socialisme*, cit., p. 140.

29 Cf. F. Fischbach, *Le Sens du social. Les puissances de la coopération*, Lux, Québec 2015, p. 13.

30 P. Chaniel, *Le nostre generose reciprocità*, cit.

«idéaliste-typique», en référence à la démarche idéal-typique wébérienne³¹, le travail critique est indissociable d'un travail d'idéalisation, ancré dans les faits – en ce sens matérialiste –, qui invite à reconnaître les possibilités idéales données dans le monde et les moyens propres à les actualiser. Il se nourrit de ce que l'on pourrait nommer, à la suite de John Dewey, un «idéalisme de l'action» ou un «idéalisme pratique»³².

Dans la perspective sociophilique défendue dans mon ouvrage, la tâche de la critique la plus radicale, celle qui prend les choses à la racine, ne consiste donc pas à juxtaposer des normes et idéaux à ce qui est, mais à montrer que ce qui est n'est pas un pur donné, un pur fait (l'implacable «logique de l'existant»), mais doit être saisi comme une tension entre effectivité – ce qui est devenu, advenu – et possibilité – ce qui pourrait être, mais n'est pas encore. Dès lors, l'idéal, l'idéal d'émancipation, peut se réaliser en tant qu'il est l'idéalisation pratique du réel qui s'anticipe en lui.

6. *L'émancipation comme parturition*

Si le travail critique suppose ainsi de rendre justice à ce qui est, la question de l'émancipation consiste alors moins à définir *de quoi* nous devons nous émanciper, mais, d'abord, *ce que* nous visons à émanciper³³. Bref, qu'est-ce qui, dans ce nous sommes, dans ce nous faisons *déjà*, mérite d'être valorisé et libéré de ses entraves. Pour l'exprimer autrement, il s'agit moins de *s'émanciper de*, de toutes ces formes d'oppression, réelles ou supposées, qui nous font, et inéluctablement nous défont – comme si l'émancipation constituait une valeur en soi et pour soi, mais de *s'émanciper pour* – pour donner libre cours à des relations moins asymétriques et instrumentales, plus réciproques et plus généreuses. Bref d'émanciper le cycle du donner, recevoir, rendre, ou plutôt des multiples cycles du don qui, dans leur dimension symbolique, tissent la trame de la vie sociale. Ou, pour l'exprimer dans les termes d'Honneth, le projet d'émancipation exige avant tout de protéger, renforcer, élargir dans les diffé-

31 A. Caillé, *La Sociologie malgré tout. Autres fragments d'une sociologie générale*, Presses Universitaires de Paris Ouest, Paris 2015, p. 231: «Après tout, les idéaux d'une société font partie de sa réalité, voire la constituent. Même un sociologue tout positif nous accorderait sans doute ce point. Plus précisément, la "réalité" d'une société ne consiste-t-elle pas dans l'écart où elle se tient par rapport à ses propres idéaux? Dans cette optique, il ne suffit pas de prendre acte de l'écart de la réalité par rapport à la seule rationalité instrumentale. Tout aussi important, et peut-être plus, est d'évaluer à la fois les contradictions entre les valeurs dont une société se réclame – son "polythéisme" –, et son impuissance à les expliciter et à s'y égaler. L'écart dans lequel elle se trouve par rapport à sa propre rationalité axiologique (*Wertrationalität*). Or la nature exacte comme le degré d'effectivité et de cohérence de ses idéaux ne sauraient être déterminés *a priori*».

32 Cf. J. Dewey, *Reconstruction en philosophie*, Farrago, Pau 2003. On retrouve ici une autre idée proudhonienne: le réel social, dans sa texture même, est «idéo-réaliste». La justice n'est pas un idéal abstrait, un implant transcendantal, mais une réalité pratique, une «idée-force», au sens d'Alfred Fouillée, inscrite dans les pratiques et les relations interhumaines. Cette double face du social, à la fois empirique et normative, est aussi au cœur de la sociologie de Durkheim.

33 Dans sa *Philosophie de l'argent*, Simmel lui aussi montrait en quoi les changements socioéconomiques et socioculturels de son temps favorisaient une conception négative de la liberté (et de l'émancipation) où il s'agit de «se libérer de» et non pas de «se libérer pour» quelque chose (PUF, Paris 1999, p. 509).

rentes sphères relationnelles instituées (intimes, économiques, politiques) ce qu'il nomme la *liberté sociale*, celle qui consiste «à participer aux activités d'une communauté dans laquelle les individus se témoignent leur sympathie en s'apportant réciproquement une aide désintéressée dans la satisfaction de leurs besoins légitimes»³⁴.

Dans une telle perspective, la notion d'émancipation, ou de révolution, n'a plus guère à voir avec une quelconque *tabula rasa*. Il s'agit moins de renverser la table, d'engendrer un monde fondamentalement nouveau que de fortifier et de libérer ce qui existe déjà, ce qui s'est déjà développé dans les «flancs» de la société. Martin Buber, grande figure du judaïsme libertaire, suggérait ainsi: «l'heure de la révolution n'est pas une heure de procréation, mais une heure de parturition»³⁵. Accoucher d'un monde nouveau suppose alors de reconnaître les virtualités inscrites dans le monde – le côté lumineux de la force du social – pour mieux les émanciper des structures économiques et politiques qui les empêchent de se développer à l'air libre. Tel est également le sens du socialisme bien compris pour Axel Honneth: «rendre enfin la société sociale au sens plein du terme, en libérant des forces et des potentiels déjà présents en elle»³⁶. Ce qui suppose de témoigner d'une foi peu commune dans l'expérience sociale ordinaire et la créativité de l'agir, mais aussi, pour favoriser la libération et l'actualisation de ces potentiels inexploités, d'intensifier et d'enrichir la vie sociale en multipliant les connexions, les échanges et les points de contact entre les individus, les groupes et les identités.

Pour autant, l'émancipation vue du don ne se limite pas à l'éloge de cette créativité du social, aussi lumineuse soit-elle. En contraste avec le déconstructionnisme contemporain de la critique critique, émanciper, c'est aussi savoir conserver. Dans une lettre à une militante qui désirait voir le mariage supprimé, le socialiste libertaire Gustav Landauer, élève de Simmel, proche ami de Buber et artisan de la Commune des Conseils de 1919 en Bavière, répondait «Ce serait vouloir encore “supprimer” le peu de formes de lien qu'il nous reste! *Nous avons besoin de formes, non d'absence de formes. Nous avons besoin de traditions*»³⁷. Ainsi, pour cet anarchiste impénitent, les voies de l'émancipation peuvent tout à fait légitimement emprunter des chemins de traverse. Face à l'État et au capitalisme modernes, ne s'agit-il pas d'émanciper certaines de nos traditions de l'emprise de certaines institutions emblématiques de la modernité elle-même? Proudhon ne l'aurait pas démenti. Mauss non plus. Ne reprochait-il pas aux bolcheviques, et plus généralement au «rationalisme politique intempérant» et à la «dogmatique enfantine et dangereuse» des idéologues socialistes, leur cécité face à ces «nombreux liens invisibles qui nouent ensemble les individus dans les sociétés» au point de prétendre leur substituer, si besoin par la force et la violence, leurs lois, principes et systèmes abstraits?

Car il faut bien partir de quelque chose, soit de ces formes de lien déjà opérantes, bref d'une réalité communautaire³⁸ qui, issue de groupes multiples (familles, groupes

34 A. Honneth, *L'idée du socialisme*, p. 43; *Le droit de la liberté*, chap. 3.

35 M. Buber, *Utopie et socialisme*, L'Échappée, Paris 2016, p. 90.

36 A. Honneth, *L'idée du socialisme*, cit., p. 76.

37 Cité in M. Buber, *Utopie et socialisme*, p. 96, je souligne.

38 G.A. Cohen souligne lui aussi combien l'«esprit camping» est indissociable de ce «principe totalement étranger au marché» – celui de la «réciprocité communautaire» – qui fait de la coopé-

de voisinage, d'amis, communautés locales, collectifs de travail, etc.), donne sens à notre existence partagée et constitue pour Mauss «le terrain» sur lequel «peut germer et croître l'ardeur à satisfaire les autres»³⁹. Parmi ces groupes, Landauer, à l'instar de Mauss, soulignait également toute l'importance des nations. Débarrassé des dialectiques abstraites et des philosophies de l'histoire, le socialisme doit se nourrir de la multiplicité des formes concrètes d'être-en-commun. Comme le suggérait Buber, commentant l'œuvre de son ami: «la proximité réciproque des personnes d'un même pays dans la manière d'être, dans la langue, le fonds traditionnel, la mémoire d'un destin commun, c'est tout cela qui prédispose à une existence communautaire, et ce n'est qu'en construisant cette existence que les peuples peuvent se constituer à nouveau»⁴⁰.

«Se constituer», je crois qu'il faut entendre et comprendre ce terme en son sens fort, celui d'«instaurer», dans la dialectique de l'instituant et de l'institué. Non pas seulement reconduire l'existant, l'institué, sans droit d'inventaire notamment au nom de la justice (Buber nomme même ces nouvelles communautés «post-sociales»), mais pas davantage tableur sur la pure performativité d'une auto-institution, d'une auto-transcendance ou d'une «autocréation» individuelle⁴¹ qui relèveraient d'un immanentisme désincarné, d'un subjectivisme ou d'un formalisme impuissants. Justement, le paradigme du don vient nous rappeler que nous ne partons pas de rien: que le don comme relation, au regard de sa normativité interne, celle de nos «généreuses réciprocités» les plus ordinaires et les plus essentielles à la fois, constitue bien une force instituante, celle par lequel les sociétés peuvent, au-delà de l'entre-soi, *se donner* librement des institutions, notamment politiques, et des règles communes, et ainsi tisser les fils d'un monde commun, à l'instar de la maison kanake et de son toit avec lesquels nous avons introduit notre propos.

Philippe Chaniel
(philippe.chaniel@u-paris.fr)

ration un bien intrinsèque et non pas seulement instrumental, comme simple moyen de satisfaction ou de maximisation des intérêts de chacun.

39 M. Mauss, *Écrits politiques*, cit., p. 549.

40 M. Buber, *Utopie et Socialisme*, cit., p. 97.

41 Au sens des théoriciens postmodernes, cfr. M. Walzer, *Raison et Passion. Pour une critique du libéralisme*, Circé, Belval 2003, p. 29-30.