

De l'idée d'inconditionnalité conditionnelle (§4)

Peut-on donner sans condition ? Une chose telle qu'un don gratuit est-elle concevable ? Certainement pas, estime la pensée moderne. Et elle a raison. Ou plutôt, elle aurait raison si le même esprit du temps ne nous laissait pas entendre en même temps, et de façon parfaitement contradictoire, que s'il n'est pas gratuit, le don n'en est pas un, n'existe pas, et que c'est cette gratuité, pourtant jugée impossible et inconcevable, qu'il nous faut à tout prix nous efforcer d'atteindre. C'est cette même contradiction, qui rend insoluble le débat sur le revenu minimum qu'il conviendrait d'allouer (d'octroyer ? de donner ? les mots ne sont ici nullement indifférents) à ceux qui n'ont pas d'autres ressources pour vivre ou survivre. En un premier temps l'impératif de charité, qui anime encore l'esprit des modernes sous la forme de l'exigence que les dons soient gratuits et sans condition, incite à donner sans rien demander en contrepartie aux nécessiteux. Mais en un temps second, se rappelant que le don gratuit est chose impossible, on s'empresse d'ajouter condition sur condition à l'octroi de la survie en exigeant que les bénéficiaires s'engagent contractuellement à fournir une contrepartie en travail ou, à tout le moins, en implication. Telle est, on le sait, la philosophie du RMI français. Ou bien, surenchérissant sur l'exigence d'une contrepartie, on subordonne directement le versement du revenu minimum à une obligation de travailler. Telle est la philosophie du workfare qui triomphe aux États-Unis et qui menace de gagner l'Europe. Dans l'un et l'autre cas, on sort radicalement et délibérément du registre du don par peur que l'assistance ne se retrouve contaminée par un impératif d'inconditionnalité que l'esprit des sociétés modernes refuse de tout son être.

Or ce refus, par lequel elles croient se montrer affranchies à la fois de la religion, de la tradition, de l'ancienne société et du passé, est sans doute ce qui explique au premier chef leur incapacité présente à se réformer en général, et à faire face en particulier aux problèmes de la misère. Tout se passe comme si une difficulté théorique restée mal perçue et donc irrésolue bloquait la philosophie politique mi-implicite mi-explicite à travers laquelle notre société se pense et l'empêchait d'aller plus avant dans l'aventure démocratique dont elle est issue.

Refusant toute idée d'inconditionnalité, elle met ou veut trouver à tout acte, à toute pensée et à toute décision, des antécédents, des causes et des conditions en nombre infini. Or c'est là un objectif aussi indésirable qu'inaccessible. Aucune amitié, aucune association, aucun couple, aucune société ne sauraient résister un instant à l'affirmation permanente et réitérée qu'on ne fera ceci qu'à la condition expresse que l'autre ou les autres feront cela. Mais il est vrai qu'elles ne résisteraient

pas davantage à l'exigence inverse de s'y vouer sans la moindre réserve et inconditionnellement. La solution à la fois théorique et pratique de cette apparente antinomie de la conditionnalité et de l'inconditionnalité réside, croyons-nous, dans le registre de ce qu'on pourrait appeler l'inconditionnalité conditionnelle et qui n'est rien d'autre que le registre du don agonistique tel que l'a dégagé Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*.

On se propose dans les pages qui suivent d'éclairer quelques-unes des implications de ce concept d'inconditionnalité conditionnelle en rappelant tout d'abord comment il s'inscrit dans le cadre de la critique antiutilitariste des sciences sociales, puis en essayant d'en préciser les contours théoriques, pour en dégager enfin certaines des implications normatives quant à notre conception du revenu minimum et de ses liens avec l'exigence démocratique.

1.1 Conditionnalisme, inconditionnalisme, sociologie et antiutilitarisme

Commençons par la toute petite histoire. Il est permis de se demander si le terme d'antiutilitarisme adopté par le MAUSS pour désigner le champ de sa critique était bien choisi. Non que le MAUSS ne soit pas en effet critique de l'utilitarisme, sous ses multiples – et parfois fugaces et contradictoires – espèces. Mais il l'est également de bien d'autres types de discours ou de pensées dont on pourrait discuter jusqu'à la fin des temps pour savoir s'ils se confondent au bout du compte avec l'utilitarisme, ou bien s'ils ne représentent pas en fait autre chose. Il ne serait donc pas malvenu de trouver une étiquette plus générale permettant de repérer ce que, par-delà leurs différences, ont en commun ce qui se présente respectivement comme la théorie du choix rationnel (Rational Action Theory), le modèle économique dans les sciences sociales, l'individualisme méthodologique ou l'économie des conventions (dans presque toutes leurs formulations), la théorie des droits de propriété, le néo- institutionnalisme et, plus généralement, les mille et une formes de philosophies politiques qui font remonter normativement l'origine des institutions à un contrat social originaire. L'évocation de ces philosophies rend assez tentant de regrouper ces divers courants sous la rubrique du contractualisme puisqu'en effet on pourrait montrer que – même dans le cas de l'utilitarisme standard ou de la plupart des variantes de la Rational Action Theory, davantage centrés sur l'individu que sur ses rapports contractuels avec autrui –, ce qui est mis en scène, c'est une sorte de contrat originaire que le sujet individuel passe avec lui-même ; et c'est aussi l'arbitrage de type contractuel qu'il opère entre ses diverses « utilités » ou « préférences » (j'abandonne telle quantité de plaisir déterminé ou tel quantum d'un bien donné si, en échange, j'obtiens telle autre quantité d'un autre bien ou d'un autre type de plaisir). Mais – et même sans compter que l'utilitarisme classique se détermine à partir de son opposition aux théories du contrat social –, le terme de contractualisme ne va sans doute pas assez au cœur des choses. On lui préférera donc, et

notamment en vue de la discussion qu'on mène ici, l'expression de conditionnalisme.

Ce qu'ont en effet en commun, nous l'avons dit, les diverses écoles de pensée auxquelles nous venons de faire allusion, c'est cette certitude que dans l'existence sociale rien ne s'obtient sans condition, que tout procède du donnant/donnant, qu'on n'a rien sans rien ou, plus précisément, qu'on n'a rien sans rien d'exactly équivalent, et qu'il doit donc toujours y avoir égalité des créances et des dettes, des droits et des devoirs. La certitude également que cet impératif de conditionnalité et d'équivalence généralisées est au fondement de toutes les actions sociales empiriques et, normativement, de toute conception plausible de la justice.

Quittons maintenant la petite histoire (du MAUSS) pour dire un mot de la grande histoire de la sociologie – si mal connue et si mal comprise tant est puissante sur les esprits modernes l'emprise des axiomes conditionnalistes. On pourrait montrer (mais il y faudrait un peu de temps) que ce qui confère au questionnement sociologique son unité face aussi bien au modèle économique qu'à une part appréciable et dominante de la philosophie politique, c'est le doute commun à tous les sociologues concernant la pertinence tant positive que normative des certitudes conditionnalistes.

La chose est évidente pour Durkheim. Toute sa sociologie procède de la conviction, énoncée dès les premières pages de son premier grand livre, *La division du travail social*, qu'il y a dans le contrat quelque chose de non contractuel. C'est évident pour Marx, lorsqu'il ne se laisse pas happer par la force du modèle économique qui fait l'objet de sa critique, puisque la conviction qui l'anime, lui aussi, encore plus messianique et vive que chez Durkheim, est que si le capitalisme est en effet régi par une conditionnalité généralisée – autrement dit par « les eaux glacées du calcul égoïste » et par la loi de la valeur et de l'équivalence –, cela n'a pas été vrai de toutes les sociétés, et cessera de l'être à nouveau dans la société communiste caractérisée justement par le fait que chacun agira librement et sans condition, affranchi pour toujours de l'imaginaire du contrat encore vivace sous la dictature du prolétariat et sous le socialisme.

De même, ce qui fait de Tocqueville un libéral non ordinaire et un sociologue plutôt qu'un économiste ou un philosophe, c'est que, s'il perçoit mieux que quiconque à quel point l'utilitarisme et le contractualisme incarnent par excellence la philosophie pratique qui domine dans les sociétés démocratiques, c'est très certainement parce que son ethos aristocratique initial lui fait également mieux voir qu'à d'autres que cette mentalité n'a pas toujours existé, et comment, au contraire, elle n'émerge que portée par une lame de fond plus puissante qu'elle, celle qui pousse irrésistiblement à l'égalisation des conditions.

Et c'est cette même certitude du défaut d'universalité et de naturalité de l'esprit utilitaire niché au

cœur de l'esprit du capitalisme qui anime toute la sociologie de Max Weber, et qui lui permet de diagnostiquer dans le culte du travail, de l'accumulation et de la rationalisation de toutes les activités, culte en apparence si profane, une forme de quête d'un salut de type religieux. Mieux encore, et ici nous touchons au plus près à notre propos, ce que Weber suggère (plus qu'il ne le démontre, il est vrai, comme en témoigne le nombre infini des contestations soulevées par son hypothèse), c'est que la subordination moderne de toutes les activités sociales à la loi du calcul rationnel – autrement dit à la loi de la conditionnalité généralisée – trouve son origine dans un événement religieux, la Réforme, dont le trait majeur réside dans l'affirmation d'un principe d'inconditionnalité radicale. Dieu est si grand et puissant, si infiniment transcendant, que rien ne saurait acheter sa grâce et y équivaloir, aucune œuvre, aucun mérite, aucune perfection. Méditons le paradoxe mis en lumière par Weber : à une société tout entière régie par la logique conditionnaliste, il faut une origine et un fondement symbolique radicalement inconditionnalistes. N'est-ce pas là ce qu'avait déjà suggéré Tocqueville en montrant que la société américaine, typiquement utilitariste et contractualiste, ne tient que parce qu'elle s'étaye en fait sur une forte croyance religieuse irréductible au contrat et à l'utilité ? S'il est une certitude martelée par la tradition sociologique, c'est donc bien celle que le registre de la contractualité et de la conditionnalité ne peut pas tenir par lui-même, que lui fait défaut l'autoconsistance, la Selbstbeständigkeit, et que contractualité, logique de l'utilité et conditionnalité ne sont susceptibles de se déployer qu'en puisant dans des réserves de sens antiutilitaristes et inconditionnalistes.

1.2 L'inconditionnalité selon le conditionnalisme, et réciproquement

Ce qui empêche de bien percevoir l'originalité du point de vue sociologique, c'est que les pensées conditionnalistes, aussitôt qu'elles accèdent à une certaine profondeur, ne peuvent pas ne pas voir, elles aussi, que l'énonciation infinie des conditions mène à l'impasse, et qu'il faut bien que la multiplicité des contrats s'adosse à un principe stable. A quoi bon passer contrat si rien ne garantit que le partenaire qui s'engage par contrat ne le respectera pas et ne tiendra pas ses promesses ? Ce n'est pas en s'engageant par un nouveau contrat à respecter le premier qu'on résoudra le problème ! Aussi bien toutes les théories du contrat social doivent-elles inventer et invoquer à un moment ou à un autre une instance qui émerge en dehors de l'ordre strict de la conditionnalité. Pour que le Léviathan puisse mettre fin à la guerre de tous contre tous, à la Warre, il faut que chacun s'engage contractuellement à lui obéir inconditionnellement. Si les individus propriétaires et travailleurs de Locke parviennent à prospérer dans le champ de la contractualité utilitaire, ce n'est que parce que, au bout du compte, ils sont animés au premier chef par le devoir de respecter l'ordre divin. Le contrat social de Rousseau n'est susceptible de résoudre la quadrature du cercle politique que si tous les citoyens, lorsqu'ils votent ou élisent leurs représentants, n'ont en tête que la volonté

générale en tant que cette dernière est irréductible à la somme de leurs intérêts particuliers. A cette condition seulement – celle de ne pas les prendre en compte directement –, ces derniers se révéleront susceptibles d'être satisfaits.

Arrêtons là ce repérage sommaire de la nécessité interne dans laquelle se trouve la pensée conditionnaliste de dessiner les contours d'une instance d'inconditionnalité. Le lecteur averti trouvera sans peine d'autres exemples parmi les écoles de pensée contemporaines. Plus important ici est de noter le fait que cette place accordée à contrecœur à l'inconditionnalité par la pensée conditionnaliste n'est qu'en partie seulement le symétrique de la place faite par la pensée de type sociologique au registre de l'utilitaire, de l'intérêt ou de la conditionnalité. On n'y trouve, pour le coup, nulle réticence. Il ne fait pour elle aucun doute que la force de l'intérêt ne soit bien réelle, et qu'en effet une partie appréciable de l'existence ne soit régie par le donnant/donnant. Ce n'est pas Marx qui sous-estimera l'efficace des intérêts les plus matériels et les plus grossiers ! Pas plus Max Weber, d'ailleurs, souvent beaucoup plus proche de Marx qu'on ne l'imagine. Et la reconnaissance par Durkheim du fait qu'il y a dans le contrat quelque chose de non contractuel ne l'amène certainement pas à penser l'ordre contractuel comme un simple effet second et illusoire, l'ombre portée d'une inconditionnalité primordiale qui serait seule réelle. Mieux que d'autres il perçoit comment la division moderne du travail suscite une solidarité dont la force particulière tient à ce qu'elle se déploie dans le registre du besoin.

Comment fixer au mieux le contraste que nous commençons à voir se profiler entre la pensée conditionnaliste et une pensée que nous n'appellerons pas inconditionnaliste – puisqu'elle ne dénie nullement la réalité du moment de la conditionnalité, de l'intérêt, du donnant/donnant – mais, faute de mieux et pour l'instant « antiutilitariste » ? Peut-être en posant que la première ne reconnaît l'existence d'un moment de l'inconditionnalité qu'en prétendant le déduire de la logique de la conditionnalité et qu'en l'y subordonnant, alors que la seconde, si elle affirme bien et symétriquement que la conditionnalité (l'utilitaire, le fonctionnel, l'instrumental) est et doit être hiérarchiquement subordonnée à l'inconditionnalité, enveloppée par elle, ne prétend nullement « déduire » le conditionnel de l'inconditionnel. Pour elle, chacun de ces deux temps a sa cohérence propre, irréductible à celle de l'autre.

La pensée conditionnaliste est réductionniste. La pensée qui admet la réalité d'une certaine inconditionnalité – nous allons bientôt préciser en quel sens – ne l'est nullement. Reconnaisant la pluralité des principes de l'action humaine, elle tente de penser leur enchevêtrement complexe sans tenter en rien de rabattre le conditionnel sur l'inconditionnel. De cette pensée de l'enveloppement de l'utilitaire-fonctionnel par une dimension d'inconditionnalité, nous donnerons ici deux exemples

externes au champ de la pensée sociologique. Ce qui aura entre autres avantages de montrer que cette dernière n'a nullement le monopole de la réflexion antiutilitariste, et de suggérer que c'est faute d'être parvenue à reconnaître la généralité de ce questionnement antiutilitariste que la sociologie a échoué à s'unifier et à surmonter son éparpillement en de multiples écoles ou chapelles.

Le premier exemple est fourni par l'œuvre du biologiste Adolf Portmann, souvent invoqué par Hannah Arendt, qui réfléchissant sur la forme animale en vient à la conclusion que, si on prend en compte sa diversité, sa luxuriance et sa somptuosité, elle ne saurait en aucune manière « s'expliquer » par des nécessités fonctionnelles. Bien plutôt ces dernières apparaissent-elles seulement au second plan, et se retrouvent-elles généralement comme dissimulées au regard. Elles sont, conformément à la lecture du meilleur connaisseur français de Portmann, Jacques Dewitte, enveloppées dans une forme qui ne se comprend que rapportée à une nécessité de manifestation de soi, de *Selbstdarstellung*. Comme la rose qui, on le sait, est sans pourquoi : a rose is a rose, la forme ne s'explique pas par d'autres raisons que celle d'un désir ou d'une (com) pulsion d'apparaître[1].

Ce premier exemple appelle directement le second. Celui que fournit l'éthique aristotélicienne. Cette dernière, notons-le, cherche à définir le comportement, l'apparaître digne de l'homme beau et bon, *kaloskagathos*, du parfait homme de bien. Elle est donc immédiatement questionnement de la forme et de la beauté. Socrate avait en partie raison, observe Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* [VI, chap. XIII] de lier la vertu à la raison. Il n'y a pas de vertu sans une forme de prudence et de calcul. Sans considération accordée à la conditionnalité, traduirons-nous. Mais il avait tort de croire que la vertu peut se réduire à la science et au calcul. Le bonheur suprême, accessible uniquement au sage, ne s'offre qu'à celui qui pose l'obtention de la vertu comme fin autosuffisante et qui laisse à la prudence, à la raison qui calcule, pour unique fonction la détermination du choix des moyens subordonnés à cette fin. C'est cette subordination de l'instrumental aux fins véritables, à l'accomplissement de ce qui fait sens par soi-même, dans le seul registre de la liberté et donc inconditionnellement, qui caractérise l'homme accompli et vertueux. Le Beau, précise encore Aristote dans *Les grands livres d'éthique* « est la fin de la vertu. C'est donc le but qu'elle vise plutôt que les moyens de l'obtenir » [Paris, Arléa, 1992, p. 44]. Il y a à la fois un registre de la beauté et un autre de l'utile. « Parmi les actions, les unes concernent ce qui est indispensable et utile, les autres ce qui est beau » [Les politiques, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 497]. L'utile n'est en rien méprisable, mais il doit être subordonné à la quête de la beauté dans la manifestation de soi. Dans la *Selbstdarstellung*, dirait Portmann.

Mais ne croyons pas qu'Aristote érige ainsi en modèle un comportement qui serait purement « désintéressé », ce qu'on pourrait appeler une inconditionnalité inconditionnelle. Parce qu'en

sacrifiant l'utile, « il choisit pour lui la plus belle part », le sage est en un sens l'égoïste suprême [Éthique à Nicomaque, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 250], explique-t-il, ou « l'égoïste paradoxal », « l'égoïste au sens propre » [Les grands livres. , p. 213]. Celui qui maximise le mieux son plaisir, puisque « les actions accomplies pour l'honneur et ce qui rend heureux absolument sont les plus belles » [Les politiques, p. 1]. Et réciproquement.

Peut-être résumera-t-on au mieux ce qui dessine le lieu de la convergence entre nos deux exemples et les intuitions fondatrices de la tradition sociologique en disant que dans chaque cas est affirmée la nécessaire subordination des intérêts instrumentaux (fonctionnels, utilitaires, etc.) aux intérêts de forme, à l'« intérêt » primordial qu'il y a à se constituer soi-même comme sujet et à se manifester comme tel. Dans un autre langage, on pourrait parler de la nécessaire subordination (positive et normative) des intérêts de l'avoir aux intérêts de l'être ; car nul ou rien ne saurait développer des intérêts de possession ou de reproduction à moins que d'exister. Avant de produire ou de se reproduire, il faut d'abord se produire comme ce qu'on est. Et cet intérêt à l'existence, à se produire et à se manifester comme soi-même, est tout sauf un intérêt instrumental. En tant que tel, l'intérêt à exister est parfaitement inconditionnel. Tentons maintenant d'accéder à plus de précision dans l'interprétation des liens qui existent entre la dimension de l'inconditionnalité et le registre de la conditionnalité.

1.3 Rudiments d'une théorie de l'inconditionnalité conditionnelle

La modestie et la discrétion coutumières de Marcel Mauss, qui lui interdisaient de claironner ses découvertes – et qui rendent par moments son œuvre presque obscure à force de simplicité, de clarté et de transparence –, ont empêché les commentateurs de remarquer que les toutes dernières pages de l'Essai sur le don, consacrées à une « Conclusion de sociologie générale et de morale », formulaient en quelques lignes la réponse au problème des rapports entre conditionnalité et inconditionnalité. Citons les phrases essentielles :

« Dans toutes les sociétés qui nous ont précédés immédiatement et encore nous entourent, et même dans de nombreux usages de notre mentalité populaire, il n'y a pas de milieu : se confier entièrement ou se défier entièrement ; déposer ses armes et renoncer à sa magie, ou donner tout : depuis l'hospitalité fugace jusqu'aux filles et aux biens (souligné par nous) » [Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1966, p. 277].

On trouve ici, résumée en quelques mots, la formule in nuce de ce que nous proposons d'appeler l'inconditionnalité conditionnelle.

Il n'y a pas de milieu : se confier entièrement... et donner tout. Voilà pour l'inconditionnalité. Mais cette inconditionnalité n'a rien à voir avec l'amour, la paix spontanée ou la gratuité. Elle n'est en rien inconditionnelle, puisqu'elle ne se déploie qu'à partir de la menace constante de pouvoir

rebasculer à tout moment dans le registre de la guerre et de la méfiance inconditionnelle. Aussi bien n'y a-t-il pas le choix, poursuit M. Mauss. « Deux groupes d'hommes qui se rencontrent ne peuvent que : ou s'écarter – et, s'ils se marquent une défiance ou se lancent un défi, se battre – ou bien traiter. » Et traiter, c'est toujours traiter « avec des étrangers ». D'où ce paradoxe constitutif de la condition humaine et sociale que c'est à des étrangers, à des ennemis d'abord et surtout, qu'il faut manifester une confiance inconditionnelle. Mais cette exigence, elle, n'est pas inconditionnelle. Parce que dans l'alliance chacun reste libre, parce que les amis et les alliés sont toujours des ennemis en puissance, des adversaires d'hier ou de demain, chacun est tenu à l'inconditionnalité dans le registre de la paix. Mais au registre de la paix et de l'inconditionnalité, nul n'est tenu. On comprend mieux ainsi cette ambivalence presque insoutenable qui préside au don agonistique, et qui fait coexister une hostilité et une générosité « également exagérées », observe M. Mauss. C'est que l'inconditionnalité est comme proportionnelle à l'hostilité potentielle. Conditionnée en un sens par elle.

Avant de tenter d'aller un peu plus loin dans la voie frayée par Mauss, il convient de dégager sa portée théorique générale et de montrer que nous ne nous trouvons pas ici confrontés uniquement à des histoires de sauvages mais bien à une loi sociologique générale de l'être-ensemble. Ou plutôt à une loi double, une loi en deux temps ou en deux propositions.

1°) L'alliance ne peut naître que d'un pari inconditionnel. Tout d'abord et par hypothèse, par tautologie presque, observons que le lien social – autrement dit l'alliance, l'être-ensemble plutôt que séparément, la confiance – ne peut pas s'engendrer sans une dimension de pari inconditionnel, sans un saut dans l'inconnu. On pourrait en ce sens reformuler dans le langage de Mauss le fameux dilemme du prisonnier qui agite tant économistes et sociologues depuis quelques décennies. Nous avons vu comment, dans ce cas d'école, puisque par hypothèse aucun des deux prisonniers mis en scène ne peut faire confiance à l'autre, par peur d'être dénoncé unilatéralement et de devoir purger une peine de huit ans, chacun sera inmanquablement enclin à dénoncer son complice (à supposer d'ailleurs qu'il y ait eu effectivement crime, ce que le cas d'école ne précise jamais.), et tous deux purgeront une peine de quatre ans alors qu'en se faisant confiance, ils auraient pu s'en tirer avec seulement une année.

Nos calculateurs égoïstes rationnels n'ont donc pas d'autre possibilité que celle de « se défier totalement ». A moins que. A moins que ne surgisse dans la cervelle de l'un ou de l'autre, voire ô miracle ! dans celle des deux, un éclair de raison – au-delà de la rationalité instrumentale – qui serait en même temps et indissociablement un éclair de morale, et qu'il ou qu'ils ne se décide (nt) à faire le pari de l'inconditionnalité en refusant de jouer le jeu du juge et de dénoncer l'autre. Car il s'agirait

bien là d'un pari sans condition. Par hypothèse, celui qui effectue le pari de confiance le fait dans une totale absence de garantie. L'autre ne lui a rien promis. Il n'y a eu négociation sur rien. Et pire encore, l'issue la plus probable sera sans doute l'échec et une lourde sanction infligée à celui qu'on pourrait nommer l'entrepreneur d'alliance et de confiance. En un sens l'entrepreneur d'alliance et de confiance « donne tout », sans réserves, et plus encore que les « biens ou les filles », sa liberté, et peut-être sa vie même.

2°) L'alliance ne peut vivre que dans le registre de l'inconditionnalité. Il convient donc d'inverser totalement la lecture habituelle du dilemme du prisonnier et des problèmes qu'il suggère. On le cite usuellement pour mettre en lumière l'incomplétude du modèle standard de la rationalité et dans l'espoir de pouvoir parvenir à le raffiner suffisamment pour démontrer comment des égoïstes rationnels doivent en venir à coopérer. Or, comme le disait déjà Durkheim, il est impossible de déduire l'altruisme de l'égoïsme. Des égoïstes stricts, caractérisés comme tels par l'impossibilité de basculer dans aucune forme d'engagement inconditionnel que ce soit, sont condamnés à le rester jusqu'à la fin des temps. Si maintenant nous observons ce qui se passe en pratique, nous constatons que chacun d'entre nous est en fait pris et inséré dans des myriades de groupes, d'unions, d'amitiés, de camaraderies ou d'amours, d'alliances stables ou éphémères mais qui n'auraient même pas pu voir le jour si les individus se conformaient en effet aux hypothèses sur lesquelles reposent le dilemme du prisonnier ou le théorème du passager clandestin (free rider), selon lequel personne n'est susceptible d'entreprendre des actions d'intérêt collectif sauf à y avoir un intérêt personnel et instrumental clairement identifiable. Puisque la confiance et l'action collective existent en fait, le dilemme du prisonnier ou le théorème du passager clandestin ne sont donc pas tant des démonstrations de l'incomplétude de la rationalité conditionnaliste que, a contrario, la preuve de l'emprise de la logique inconditionnaliste sur les affaires humaines.

Disons-le différemment : il n'est pas d'alliance humaine qui puisse fonctionner autrement que dans le registre d'une certaine inconditionnalité. Elle est l'aliment spécifique de la socialité et de la confiance. L'opérateur magique et sine qua non de l'être-ensemble. Sans un minimum d'espoir plausible dans la possibilité que l'autre, les autres sauront donner ce qui est nécessaire en cas de besoin ou de demande, coup de main, argent, soutien, amitié, chaleur, amour, aucune union ne saurait se former ni tenir un seul instant. On se retrouverait chez le juge ou en train de louer les services d'un tueur à gages avant même d'avoir donné ou partagé quoi que ce soit.

L'inconditionnalité constitue donc l'éther spécifique des relations proprement humaines.

Ce n'est qu'une fois affirmé de façon inconditionnelle le fait qu'on est ensemble, l'un avec l'autre et non pas l'un contre l'autre, alliés et non ennemis, que l'on peut commencer à discuter les termes

de l'alliance, et que dans le cadre de celle-ci, dans le cadre d'une inconditionnalité première, chacun peut, s'il le souhaite et dans la mesure de ses moyens, tenter de s'approprier une partie des bénéfices qui naissent du fait même de l'alliance. C'est ici, et ici seulement, que chacun commence à poser ses conditions. Et cela n'est possible que pour autant que chacun des partenaires reste libre et se montre effectivement en mesure de sortir de l'alliance en menaçant de la dissoudre. J'ai jusqu'à présent joué le jeu de l'alliance à la perfection. Je me suis confié sans réserves. Mais si j'estime que ma confiance est trahie ou ne se voit pas payée de retour, je peux à tout instant la reprendre et rebasculer dans la défiance.

Aussi longtemps que je reste dans le registre de la confiance, par hypothèse je suis dans celui de l'inconditionnalité. On a confiance ou on ne l'a pas. On aime ou on n'aime pas. Malheur aux tièdes, disait le Christ. Et toute réticence à donner (son amitié, sa parole, de l'aide) fait sortir de la confiance. Mais dans ce registre de la conditionnalité je ne suis que conditionnellement, qu'à la condition que l'autre ou les autres s'y trouvent également. Et que dans l'exacte mesure où ils y sont. C'est ici qu'il convient de nuancer la formulation de M. Mauss.

Entre se confier ou se défier totalement, une fois sorti de l'ordre de la société archaïque ou sauvage, et même d'ailleurs en son sein, il existe dans la pratique une infinité de situations intermédiaires. Avant de les évoquer, notons toutefois comment le tranchant de la phrase de Mauss permet d'inverser la logique de la pensée conditionnaliste.

1.4 Pensées de la conditionnalité et pensées de l'inconditionnalité conditionnelle

Comparons en effet les tableaux de la genèse des relations sociales que nous donnent respectivement la pensée conditionnaliste et la pensée de l'inconditionnalité conditionnelle qu'il est possible de dégager des analyses de Marcel Mauss. Le point de départ est en apparence le même. A l'origine, il ne peut exister que la séparation ou la guerre. « On ne peut que s'écarter [.] ou se lancer un défi et se battre », écrit Mauss. Soit, affirme la pensée contractualiste, on se trouve en situation d'indifférence mutuelle (J. Rawls), soit en état de guerre de tous contre tous, de Warre, comme l'expose si éloquemment Hobbes. A l'origine, donc, l'hostilité ou, au mieux, l'indifférence. Selon la pensée conditionnaliste, les hommes constatant que dans cet état de nature, soit ils sont tous des perdants nets (dans l'état de Warre), soit ils gagnent moins qu'ils ne pourraient le faire s'ils s'alliaient (dilemme du prisonnier), décident de passer des contrats qui les font sortir de l'état de nature. Il reste cependant, nous l'avons dit, une difficulté à régler. Il faut en effet s'assurer que les promesses seront tenues et les engagements respectés. D'où la nécessité de faire émerger, à partir de l'ordre contractuel ainsi institué, une instance qui le transcende tout en en restant partie

prenante. Une forme de sommet, ou de « point fixe » (J.-P. Dupuy) qui se trouve en mesure de le réguler, quoiqu'en en étant issu et que n'ayant donc pas en principe davantage d'éminence et de dignité que lui. Ce problème, notait déjà Rousseau, s'apparente à celui de la quadrature du cercle. Compte tenu de ce qui précède et de la tournure prise par notre réflexion, nous pourrions le baptiser le problème de la conditionnalité inconditionnelle.

La vision maussienne, et bien au-delà d'elle, ce qu'il est permis d'appeler la vision sociologique, inverse cette séquence. On ne peut, pose-t-elle, sortir de la guerre ou de l'indifférence qu'inconditionnellement. Ou que par le recours à un principe d'inconditionnalité. Bien loin que ce dernier naisse ou émerge, comme asymptotiquement, de l'accumulation des contrats individuels ou dans la foulée d'un contrat social originel et général, c'est au contraire l'acceptation première de l'inconditionnalité qui permet ensuite de passer des contrats fiables et bénéfiques à tous.

Avant que de faire affaire ensemble, que de commercer, avant que de pouvoir empêcher les bénéfices matériels et moraux qui résultent de la coopération, encore faut-il asseoir inconditionnellement l'exigence et la possibilité de la coopération en tant que telles.

Et cela ne peut se faire qu'en dehors du registre de l'instrumentalité.

Car s'il apparaissait clairement à tous les contractants qu'ils ne s'allient qu'à des fins instrumentales, uniquement en vue de maximiser la satisfaction de leurs seuls intérêts individuels, alors personne ne pourrait faire confiance à personne, rien ne pourrait dissuader quiconque de tricher et de soupçonner tous les autres de vouloir tricher également. Pas même sorti de l'état d'indifférence ou de guerre de tous contre tous, on s'y verrait déjà replongé.

Le contraste est si frappant entre les solutions données respectivement par la pensée conditionnaliste et par celle de l'inconditionnalité conditionnelle au problème de savoir comment sortir de l'état premier d'hostilité et d'indifférence, qu'il nous faut nous demander si elles partent effectivement d'une même représentation de l'état originel, de « l'état de nature ». Or, à y bien réfléchir, tel n'est nullement le cas. Et ne serait-ce qu'en raison du fait que la pensée sociologique se refuse comme congénitalement à imaginer une chose telle qu'un « état de nature ». Les hommes sont selon elle toujours déjà socialisés.

Plus concrètement, il convient d'observer que même la guerre sauvage, pour sauvage qu'elle soit en effet, est soumise à des règles. Y préside toujours un impératif de réciprocité. Énigmatique à bien des égards, mais effectif. La guerre de tous contre tous n'est donc jamais pure. Tout se passe comme si, au sein de l'ordre sauvage, existait, régnait un refoulement primaire de la Warre. Les tribus qui s'affrontent ne sont jamais pleinement étrangères les unes aux autres, et au cœur même des guerres les plus féroces pointe toujours l'anticipation d'une possible alliance future. Au futur,

au conditionnel, au conditionnel passé, ou à un autre temps de nous inconnu. Ce n'est que bien plus tard, lorsque s'affronteront non pas des tribus mais des cultures totalement étrangères, que sera levé le refoulement primaire de la violence et que l'on se livrera aux joies du pur massacre, de masse et sans phrases[2].

Ces dernières remarques permettent de résumer en quelques mots le contraste entre les deux pensées du social que nous avons opposées. La pensée conditionnaliste postule qu'existe à l'origine un état de guerre ou d'indifférence générale (qu'elle nomme état de nature). Elle en déduit la nécessité d'instituer un ordre social fondé sur des contrats, un ordre conditionnel. Et de cette première nécessité elle déduit la nécessité seconde d'instituer une instance capable de garantir l'effectivité des contrats. Une instance de conditionnalité inconditionnelle. La pensée de l'inconditionnalité conditionnelle, au contraire, pose que l'état de nature est toujours déjà peu ou prou social, socialisé au minimum par une virtualité d'alliance. Que l'alliance, deuxième étape, ne peut être nouée que par un basculement dans le registre de l'inconditionnalité, et que ce n'est que dans le cadre de celle-ci que peut se déployer le champ de la contractualité et de la conditionnalité. Où l'on retrouve l'idée, que nous notions au départ, que pour une pensée de l'inconditionnalité conditionnelle, les intérêts instrumentaux et matériels sont hiérarchiquement seconds par rapport aux intérêts de forme et d'automanifestation qui les englobent. Reste, si nous voulons échapper à l'abstraction et à de tentantes accusations de mysticisme, à nous interroger sur la teneur propre de cette inconditionnalité, somme toute mystérieuse, dont nous affirmons le primat hiérarchique sur la conditionnalité.

Comment, par quelles voies bascule-t-on dans l'inconditionnalité ? et dans quel type d'inconditionnalité ?

1.5 Les quatre modes de l'inconditionnalité

Espérons en effet qu'il est clair pour le lecteur qui nous aura suivi jusqu'ici, et qui aura peut-être été rebuté par la lourdeur de ces mots de conditionnalité ou d'inconditionnalité conditionnelle, qu'en les proposant à la discussion nous n'avons nullement le sentiment de sombrer dans les vertiges de la spéculation métaphysique ou modélisatrice a priori, mais bien celui de nous tenir au plus près de l'histoire empirique effective des hommes. Certes, l'emploi de ces termes ne peut qu'évoquer un certain nombre de thématiques religieuses ou philosophiques. Mais enfin, si l'on ose dire, elles ne sont pas tombées du ciel. Et force est bien de constater que jusqu'à présent les sociétés n'ont fait corps et n'ont tenu que grâce à un ciment religieux, ou pour mieux dire, politico-théologique, particulièrement prégnant. Qu'il n'existe pas de société sans une forme ou une autre de sacré, expliquait Durkheim. Traduisons : sans une forme ou une autre d'inconditionnalité. Reste que nous, nous ne sommes pas religieux ou croyants. Au moins pas a priori, et pas en tant que

social scientists. La tâche qui s'ouvre à nous est donc celle de distinguer entre différentes variantes de l'inconditionnalité et de ses rapports avec l'ordre de la conditionnalité.

Ici l'esquisse d'un paradigme du don, que nous avons entreprise au chapitre précédent, et la théorie multidimensionnelle de l'action que nous avons inscrite en son cœur, peuvent se révéler précieuses. La distinction des quatre pôles du don et de l'action sociale – celui de l'obligation et de la liberté d'une part ; celui de l'intérêt et du désintéressement de l'autre –, nous indique assez d'où est susceptible de s'originer l'inconditionnalité et en quoi elle peut consister. Sa première source possible, celle qui est le « père » de toutes choses peut-être, n'est autre que la violence qui niche toujours au cœur de l'obligation. Le don, autrement dit la mise en scène en même temps que l'effectuation de l'inconditionnalité, est en fait obligatoire, sous peine de rechuter dans la guerre. Il représente donc à la fois son antidote et son enfant. Plus concrètement, on ne sort de l'état de guerre que lorsque se dégage un vainqueur, individuel ou collectif, et que celui-ci impose sa supériorité à tous inconditionnellement.

Mais la violence pure ne fait pas société, observait à juste titre Max Weber. Le pouvoir proprement social ne peut se déployer qu'étayé sur l'autorité, sur l'invocation d'un principe d'inconditionnalité non violente auquel les sujets de l'ordre social se plient librement. Le plus librement possible. Spontanément. La deuxième source de l'inconditionnalité est donc la spontanéité. Le rapport à ce qui se fait tout seul, de soi-même, sans obligation. Le rapport à l'inconditionné. Si le conflit est le père de toutes choses, sans doute conviendrait-il d'ajouter que la spontanéité et l'inconditionné en sont la mère. Au sein du couple en fait indissociable du politico-théologique on situera du côté du politique la violence et de celui du religieux l'invocation de l'inconditionné, qu'il revête la figure de l'originel primordial et inaccessible, celle de l'infini insondable ou celle encore de l'Amour transcendant ou de l'agapè.

Pour mieux percevoir la logique de cette distinction entre les différentes modalités de l'inconditionnalité, il est commode de poser que si la violence et la contrainte qui l'euphémisent s'imposent absolument, sans condition aucune – face à elles on ne discute pas –, qu'elles incarnent donc ce qu'on pourrait nommer une inconditionnalité inconditionnelle (la contrainte, forme adoucie de la violence, pouvant être repérée comme moment de l'inconditionnalité), la référence faite au contraire, la révérence tirée aux fastes de la liberté et de la spontanéité exprime ce qui apparaît comme une inconditionnalité de l'inconditionné.

Ces étiquettes, un peu encombrantes et maladroitement, ont l'avantage d'aider à l'intelligence des

deux autres modes de l'inconditionnalité. Nul doute que l'intérêt matériel, l'intérêt instrumental, qui selon M. Mauss existe et persiste toujours derrière l'affichage de la générosité, ne soit ce qui anime par excellence le registre de la conditionnalité et de la contractualité. Mais, comme nous l'avons observé, il ne peut accéder à la consistance que si le principe contractuel est scrupuleusement respecté par ceux qui s'y adonnent, que si donc se forme une dimension de conditionnalité inconditionnelle. A défaut de quoi on retomberait dans la conditionnalité conditionnelle, qui est aussi inviable que l'inconditionnalité inconditionnelle de la pure violence.

C'est à l'opposé de la dimension de l'intérêt instrumental et de la conditionnalité qu'on voit apparaître celle que curieusement Marcel Mauss ne désigne guère en tant que telle alors que, comme nous avons tenté de l'établir, toute son œuvre en un sens ne parle que d'elle : la dimension de l'inconditionnalité conditionnelle, celle qui préside à l'alliance, au don agonistique, et qui se déploie dans la subordination des intérêts instrumentaux aux intérêts de forme et de manifestation non instrumentaux, au plaisir des choses faites pour elles-mêmes et de l'amitié.

1.6 Les quatre inconditionnalités, les deux dons, la donation et l'inconditionné

Aux quatre dimensions irréductibles que nous avons distinguées dans l'action individuelle – l'intérêt et l'aimance, l'obligation et la spontanéité –, ou dans l'action collective – l'harmonisation naturelle et l'harmonisation spontanée, l'harmonisation artificielle et l'harmonisation par l'enthousiasme (l'harmonisation passionnée si on préfère) –, il est facile de faire correspondre, en amont, quatre types de rapport à la conditionnalité et à l'inconditionnalité. Pour autant qu'il ne veuille rien entendre d'autre que lui-même, l'intérêt est du côté de la conditionnalité inconditionnelle, ce par quoi il s'oppose à l'inconditionnalité conditionnelle propre au don maussien.

L'obligation, la contrainte se laissent aisément ranger du côté de l'inconditionnalité. Le quatrième pôle, que nous proposons de désigner comme celui de l'inconditionné (ou de la donation) est plus délicat à bien repérer et à comprendre. Or la clarté est ici d'autant plus importante que pour beaucoup, pour nombre de philosophes et a fortiori de théologiens, c'est là, et uniquement là, dans la pure gratuité de la donation et de l'inconditionné qu'il conviendrait de localiser le don. Dans le don maussien, et parce qu'il y entre justement une certaine part de conditionnalité, même si elle est hiérarchiquement subordonnée à l'inconditionnalité, il subsisterait trop de motivations diverses et donc trop d'impureté pour qu'il puisse mériter le titre de don.

« On pourrait aller jusqu'à dire, écrit par exemple Jacques Derrida, dans *Donner le temps* [Galilée,

1991] qu'un livre aussi monumental que l'Essai sur le don, de Marcel Mauss, parle de tout sauf du don : il traite de l'économie, de l'échange, du contrat (do ut des), de la surenchère, du sacrifice, du don et du contre-don, bref de tout ce qui dans la chose même pousse au don et à annuler le don. » Pour Derrida au contraire : non seulement « pour qu'il y ait don, il faut que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette » (p. 26), non seulement « pour qu'il y ait don il faut qu'il n'y ait pas de réciprocité, de retour, d'échange, de contre-don ni de dette » (p. 24), mais plus encore il faut que le donataire ne reconnaisse pas le don comme tel. Car « il suffit que l'autre perçoive le don... pour que cette simple reconnaissance du don comme don, comme tel, avant même de devenir reconnaissance comme gratitude annule le don » (p. 26). « A la limite, souligne J. Derrida, le don comme don devrait ne pas apparaître comme don : ni au donataire, ni au donateur » (p. 26). Par conséquent, conclut J. Derrida logiquement, « s'il n'y a pas de don, il n'y a pas de don, mais s'il y a don, gardé ou regardé comme don par l'autre, il n'y a pas de don non plus (p. 28) ». On conçoit que le don soit pour lui « non pas impossible mais l'impossible. La figure même de l'impossible (p. 19) ». Impossible en effet, car comment un sujet A pourrait-il bien donner quelque chose à un sujet B si, pour qu'il y ait don, il est nécessaire que n'existent aucun sujet ni donateur ni donataire ni aucun don ? De même, tout récemment [Le Monde des débats, décembre 1999], J. Derrida expliquait-il que pour pardonner, vraiment pardonner, il faut que le coupable ne se soit surtout pas repenti.

On le voit : s'affrontent ici deux conceptions fortement opposées du don : la conception maussienne – que J. Derrida juge « incroyablement médiocre dans son désir médiateur, mesurée et mesurante » –, et une conception hyperbolique qui confine assurément au sublime mais à un point tel qu'elle est vouée à s'autodétruire à tout instant[3].

Deux conceptions du don ? Pourquoi pas puisque, nous l'avons noté, il existe bien deux types de don largement irréductibles l'un à l'autre : le don d'alliance et le don qui autorise la création (comme on parle d'un don pour la musique ou la poésie, du don des langues, etc.). Pour autant que le second don représente ce qui permet de faire advenir le non encore apparu au-delà de toutes causes objectives et préexistantes, rien n'interdit de le rattacher à la notion phénoménologique de la donation ou de tenter de penser son rapport à l'inconditionné. Les choses se gâtent lorsqu'on vise à la confusion des deux dons et qu'on entend soumettre le don d'alliance à l'obligation de se couler dans le moule de l'inconditionné et de la donation. Au nom d'une conception sublime du don ou du pur amour on est alors inmanquablement conduit à répudier tout don dans lequel il subsiste encore une once de raison et qui ne soit pas exclusivement sacrificiel (ainsi pour Derrida seul Abraham acceptant de sacrifier Isaac sans aucune raison et sans aucune attente de récompense de la part de Dieu touche-t-il au don réel). C'est là confondre le désintéressement avec l'absence de

tout intérêt et de toute motivation. Avec le désintérêt[4]. Nous nous expliquons sur la nécessité de penser le don sans et avant le sacrifice (et non comme son ombre) dans le chapitre VI, et nous examinons certains des inconvénients de l'aspiration au sublime dans le chapitre VIII, consacré au totalitarisme.

Ne nous méprenons pas. Aucun de ces quatre modes de l'inconditionnalité ne saurait exister concrètement de façon isolée. Aucun non plus ne saurait être totalement absent. Dans tout rapport social, inconditionnalité et inconditionné, conditionnalité (plus ou moins) inconditionnelle et inconditionnalité (plus ou moins) conditionnelle coexistent toujours selon des alliages et dans des proportions infiniment variées. Il fallait bien rappeler cette évidence.

Mais il est sans doute plus intéressant d'observer, pour en terminer sur ce point, que l'histoire des sociétés, comme celle des unions humaines, de toutes tailles et de toutes natures, semble animée par une sorte de mouvement de balancier qui fait passer d'un mode d'inconditionnalité ou de conditionnalité à un autre. Le charisme, à en croire Weber, autrement dit cette autorité qu'on attribue à celui dont on pense qu'il entretient un rapport privilégié à l'inconditionné, tend à se routiniser. A se dégrader en réglementations ou en marchandages. La violence des chefs de bandes qui fondent ou conquièrent les États doit, selon Bertrand de Jouvenel, si ceux qui occupent le pouvoir veulent s'y maintenir, peu à peu s'adoucir et se légitimer en faisant droit à certaines des revendications des dominés d'hier.

Comme le montre l'histoire de l'aide aux pauvres, l'injonction de les aider inconditionnellement, que ce soit au nom de l'amour de Dieu ou à celui de l'amour de la patrie, fait inmanquablement place à la multiplication des conditions restrictives et à une inflation de la casuistique. A l'inverse, tout porte à croire qu'une société qui ne sait plus inventer d'autre principe de coordination et de liaison de ses membres que celui du contrat, qui bascule de la conditionnalité inconditionnelle à la conditionnalité conditionnelle généralisée[5], est menacée de perdre ses repères et de sombrer dans l'aspiration irrépressible à une inconditionnalité de la violence et à l'inconditionné de la race, du sang ou de la vraie religion des vrais croyants.

1.7 Conclusion : sur le revenu de citoyenneté et la démocratie

Voilà qui doit nous inciter à tirer brièvement quelques conclusions normatives. Dans divers écrits, nous avons défendu l'idée que, compte tenu de la période historique dans laquelle nous nous trouvons, il est devenu nécessaire, d'une part, d'instaurer un revenu minimum de citoyenneté,

inconditionnel et, d'autre part, de lier étroitement l'institution d'un tel revenu de citoyenneté au projet de réanimer l'expérience démocratique en posant la démocratie comme intrinsèquement désirable. Désirable pour elle-même.

Inconditionnellement. Ces deux propositions sont souvent mal comprises et jugées utopiques en raison d'un contresens, difficilement évitable, sur l'idée d'inconditionnalité. Grande est en effet la tentation de comprendre la proposition de créer un revenu inconditionnel comme celle d'effectuer un don gratuit, sans contrepartie – par amour abstrait de l'humanité en somme –, et celle d'une valorisation inconditionnelle de la démocratie comme inspirée par un impératif catégorique aussi moraliste qu'inadapté à la mentalité contemporaine. En un mot, sous le terme d'« inconditionnel » on entend « inconditionné » là où il faut comprendre, nous espérons l'avoir ici clairement montré, inconditionnalité conditionnelle. Ce qui est bien différent.

Accorder un don inconditionnel de citoyenneté en effet, ce n'est certainement pas octroyer un don gratuit. Assurément, puisqu'il s'agit et doit s'agir d'un don, aucun retour n'est explicitement et spécifiquement exigible, et l'État, et à travers lui la société, doit accepter sereinement le risque que rien ne soit rendu. L'objectif, comme toujours avec le don, étant de nourrir la liberté et la spontanéité, de créer de la confiance, on perdrait tout en espérant pouvoir retenir d'une main ce que l'on donne de l'autre. En tentant de se prémunir par une fiction de contractualité, de conditionnalité, comme c'est le cas en France avec le RMI, ou, pire encore, en se réfugiant dans le registre de l'obligation et de la violence.

Mais le fait de ne pas exiger de retour ne signifie pas et ne doit surtout pas signifier qu'on n'en attend pas. Si en effet aucun retour n'était attendu, alors le don, symbolisant un mépris insondable envers ses bénéficiaires supposés, serait bel et bien un don qui tue, un don-poison (Gift/Gift), un concentré redoutable de la violence collective exercée à l'encontre de la minorité des exclus. Mais quel retour la collectivité peut-elle et doit-elle attendre ? De l'utilité, de l'utilité sociale, du travail, répond-on généralement, puisqu'on ne sait pas raisonner en dehors des catégories conditionnalistes de l'utilitarisme travailliste. Chacun a le droit, et donc le devoir, ajoute-t-on aussitôt, d'être utile.

Qu'on nous comprenne bien. Nous n'avons pour notre part aucun mépris pour l'utilité. Et il est clair que personne ne saurait conquérir l'estime de soi et se réaliser sans accomplir des choses chargées de sens à ses yeux et à ceux des autres. Mais de là à conclure au devoir d'utilité il y a une marge. Notons en effet que l'utilité ne se décrète pas de manière volontariste et qu'on aura beau qualifier certaines activités de socialement utiles, si elles ne le sont pas effectivement, rien n'y fera.

Notons encore que notre société semble plutôt ployer sous l'excès de l'offre de prestations

supposées utiles par leurs offreurs mais qu'elle ne juge pas telles en fait. Et observons pour finir qu'accomplir des choses chargées de sens ne se réduit pas à faire des choses « utiles », sauf à entretenir une conception totalement extensive et indéterminée de l'utilité. Faire du théâtre, du sport ou de la politique, est-ce vraiment « utile » ? S'intéresser à Shakespeare, à la théorie sociologique ou à la question de l'expansion de l'univers, etc., est-ce bien nécessaire ? Concluons donc que la seule chose que la société soit en droit de demander positivement en échange d'un revenu inconditionnel de citoyenneté, ce n'est pas de l'utilité, indéterminable, mais de l'initiative, de la vie et de la participation effective à la production de la collectivité par elle-même. Liberté doit être laissée à ceux qui reçoivent un revenu inconditionnel, dont il faut quand même rappeler qu'il ne leur permet guère de mener la grande vie, de décider par eux-mêmes de ce qui est utile ou de ce qui ne l'est pas.

Une telle mesure, parce qu'elle n'est pas inspirée par une mystique ou par un moralisme de l'inconditionné mais par la logique sociologique et politique qui anime la pensée de l'inconditionnalité conditionnelle, n'a rien à voir avec du laxisme. A l'inconditionnalité, nul n'est tenu !

L'inconditionnalité est nécessaire pour passer de la guerre à la paix, de la défiance absolue à la confiance de principe. Mais avec ceux qui ne jouent pas le jeu de l'alliance et de la confiance, il n'y a bien sûr aucune raison de continuer à le jouer.

Autant la collectivité n'est pas légitimée à contraindre ceux à qui elle n'offre rien – puisque ne parvenant pas à leur garantir la reconnaissance inconditionnelle minimale sans laquelle on ne saurait être ni homme ni citoyen, elle les condamne à la conditionnalité ou à la violence et n'a aucun titre véritable à faire valoir contre la tricherie –, autant elle retrouve tous ses droits à énoncer des exigences morales, et à les appuyer par des arguments frappants si besoin est, dès l'instant où elle se place effectivement en position d'offreuse de possibilités de vie. Loin que le pari en faveur de la démocratie et de l'inconditionnalité signifie la porte ouverte à toutes les tolérances et à toutes les décompositions, comme il est habituellement craint, il est le seul qui permette de nourrir l'espoir de faire à nouveau sens en recréant un sentiment de la socialité et du collectif devenu désormais de plus en plus évanescent.

Pourquoi cependant, pourrait-on demander, nous trouvons-nous à une période historique telle qu'il nous faudrait nous engager résolument dans la voie d'un surplus d'inconditionnalité ? C'est que nous n'avons plus vraiment le choix. Ce que nous ont montré, chacun à sa manière, les grands auteurs de la tradition sociologique, c'est comment, si la société moderne est massivement conditionnaliste, contractualiste, utilitariste, comme on voudra, elle ne parvient en fait à

fonctionner dans ce registre que parce qu'elle s'étaie sur une dimension religieuse ou quasi religieuse latente qui, seule, permet au registre de la conditionnalité d'être inconditionnellement respecté.

Disons-le de façon légèrement différente. Jusqu'à présent l'ordre de la société fonctionnelle-utilitaire a bien fonctionné parce qu'il puisait dans des réserves de sens, extra- ou antiutilitariste, léguées par les siècles passés. Il apparaît assez clairement désormais que ces réserves de sens s'épuisent et que par hypothèse elles ne peuvent pas être reconstituées sur la seule base de la symbolique conditionnaliste.

Abandonnée à elle-même, celle-ci ne peut justifier que la tricherie et la corruption. Et il est peu douteux qu'on ne progresse dans cette direction actuellement à grandes enjambées.

Nos démocraties se sont pensées au premier chef dans le cadre de la pensée contractualiste. Ce fondement imaginaire se tarit. Pour les raisons qu'on a dites, il se montre désormais impuissant à s'opposer à la généralisation d'une corruption qui doit d'autant plus exploser que l'échelle des sociétés se dilate et que la mondialisation se généralise.

Nous ne saurions non plus chercher recours dans un repli sur des formes anciennes de l'inconditionnalité, despotiques ou religieuses. La seule voie qui s'ouvre à nous est donc celle qui consiste à effectuer dans l'ordre politique une mutation symbolique, morale et spirituelle de même ampleur que celle qui a été accomplie en leur temps par les grandes religions universalistes. Celles-ci avaient procédé à un réaménagement de fond en comble du système archaïque du don propre aux petites sociétés d'interconnaissance. Ce réaménagement, comme l'a montré Camille Tarot à propos du christianisme [dans « Repères pour une histoire de la naissance de la grâce », La Revue du MAUSS semestrielle n° 1, « Ce que donner veut dire », 1er semestre 1993], a consisté en une universalisation, une radicalisation et une intériorisation de l'impératif du don. Universalisation : il fallait donner non seulement aux proches mais aussi aux étrangers.

Radicalisation : donner de façon toujours plus inconditionnelle en différant l'espoir du retour. Intériorisation : à l'affichage quelque peu histrionique du don sauvage, préférer la discrétion de celui qui sait qu'il donne vraiment et non pour la montre. Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la grandeur et des limites du principe religieux. Qu'il suffise d'observer qu'à s'énoncer sous le signe de l'inconditionné, il soumettait les croyants, et notamment dans le cas du christianisme, à la dure épreuve de l'impossibilité de s'y égarer et à la conscience malheureuse. Et qu'à subordonner l'exigence du don aux autres à l'impératif du don au divin, il interdisait la reconnaissance de la dimension proprement humaine de l'ordre social et la prise en compte de la liberté collective et individuelle sur lesquelles repose la démocratie.

Dans le sillage de la révolution des Droits de l'homme, comme déjà nous y incitait Thomas Paine, au-delà d'elle, avons-nous d'autre choix que de refonder à nouveaux frais l'aspiration démocratique en la faisant reposer sur la claire conscience de la nécessité d'universaliser et de radicaliser (pour l'intériorisation, il faut voir.) un impératif de générosité rapatrié du champ religieux au domaine politique ? Pouvons-nous placer nos espoirs sur autre chose qu'une logique de l'inconditionnalité conditionnelle devenue consciente d'elle-même et pleinement assumée ?

De telles questions sont directement celles du politique. Notre seconde partie entend montrer comment l'anthropologie du don permet de jeter sur elles un éclairage inédit.

Notes

Sur ce thème, si peu connu en France, on peut lire désormais le numéro de la Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto), 1999, tome XXXVII, n° 115, « Animalité et Humanité. Autour d'Adolf Portmann », avec des contributions de Jacques Dewitte, Edgar Morin, André Pichot, Gerald Berthoud, Philippe de Lara, etc.

Cette affirmation doit être nuancée. Selon Philippe Rospabé (communication personnelle), admirable connaisseur de l'énorme littérature ethnologique anglo-saxonne relative à la Nouvelle-Guinée, ce paradis des ethnologues, on trouve en fait les deux types de guerre, la guerre ritualisée et mesurée d'une part, la guerre de massacre et d'extermination de l'autre.

Il serait erroné de croire que cette opposition est celle qui séparerait nécessairement un point de vue anthropologique, le nôtre, et un point de vue philosophique. Lors d'un débat avec Paul Ricœur (« Le don », émission Philosophies, TV, La 5, 28/11/97), j'ai eu le plaisir de constater que nous étions d'accord à peu près sur tout, et notamment pour nous méfier des « conceptions hyperboliques du don » (l'expression est de lui). Pour poursuivre et approfondir cette discussion il faudrait entrer en débat d'une part avec Emmanuel Lévinas et de l'autre avec Jean-Luc Marion. Ce dernier, dans *Êtant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* [PUF, 1997] présente une analytique très éclairante du concept phénoménologique de donation.

En proposant de traduire l'allemand *Es gibt* par « cela donne » plutôt que par « il y a », il montre toute la portée du concept chez Husserl et chez Heidegger.

« Penser, écrit-il, la phénoménalité de l'être, donc l'être selon la donation – si tel fut le dessein inachevé de Husserl, alors Heidegger n'aurait pas cessé sur ce point comme sur bien d'autres, de rester profondément husserlien : d'un extrême à l'autre de son parcours, il pose et maintient la question de l'être dans la figure plus originaire du *es gibt* – littéralement du « cela donne » ; mais, à la fin, il recule lui aussi devant l'originalité de la donation (pp. 50-51) ». Le « cela donne » lui-même est ainsi pensé directement du côté de l'avènement (*Ereignis*) (p. 53). Nous trouvons séduisante cette manière d'articuler le donné avec la donation et le serions plus encore si étaient ainsi montrées

les harmoniques avec Hannah Arendt, que nous tenons pour la philosophe maussienne par excellence. Mais où se situe le don là-dedans ?

Entre donné et donation ? Tout en tentant de l'inverser, J.-L. Marion a le tort à nos yeux de vouloir surenchérir au bout du compte sur la tentative derridienne de rabattre le don sur la donation. Aussi bien l'auteur de l'Essai sur le don que son critique manqueraient l'essentiel et en resteraient à l'ordre de l'étant. « Que manque-t-il ? écrit J.-L. Marion. De renoncer à l'horizon économique de l'échange, pour interpréter le don à partir de la donation elle-même » (p. 119). Or le don ne saurait pas plus se dissoudre dans la donation que dans l'échange. Il se tient dans la tentative en effet paradoxale de lier et de nier en même temps ces deux moments. Plus précisément, donner consiste à offrir ce qui est au-delà (ou en deçà) du donné, conformément à une logique de la réciprocité qui est au-delà (ou en deçà) du donnant-donnant. A donner, en don d'alliance et d'amitié, quelque chose qui puisse approximer un don de création, un événement (Ereignis), une donation. De même il ne suffit pas d'opposer à une égologie l'ouverture première au visage de l'autre, de penser le don à partir de la figure de l'autre plutôt qu'à partir du soi, puisque le propre du don est précisément de transcender en la constituant la différence de l'un et de l'autre.

Nous nous expliquons beaucoup plus en détail sur tous ces points dans *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, Paris, La Découverte, 1994.

Dont on pourrait dire qu'elle représente la forme spécifique de corruption de la conditionnalité inconditionnelle, comme l'inconditionnalité inconditionnelle de la pure violence représente la corruption de l'inconditionnalité de la contrainte. Ces distinctions ne sont pas sans évoquer la manière dont Aristote situe la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie comme les formes corrompues, respectivement, de la monarchie, de l'aristocratie et de la république (politie). Sans doute conviendrait-il de reprendre notre typologie des quatre modes de l'inconditionnalité en distinguant mieux et plus systématiquement à chaque fois entre la forme saine et la forme corrompue. Mais existe-t-il une forme corrompue de l'inconditionnalité conditionnelle ? Voilà qui n'est nullement évident. On notera avec intérêt qu'il y a là une incertitude qui rappelle, là encore, celle d'Aristote sur le rapport exact entre politie (ou république, ou régime constitutionnel) et démocratie, puisque tantôt il présente la seconde comme perversion de la première, tantôt il laisse entendre que ces deux régimes sont identiques.