

## ANTI-HUMANISME THÉORIQUE, HUMANISME ET RELIGION

Le don tel qu'il est, et non tel que l'on voudrait qu'il fût

**Frédéric Lordon**

**La Découverte** | « *Revue du MAUSS* »

2006/1 n° 27 | pages 105 à 126

ISSN 1247-4819

ISBN 2707148970

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-105.htm>  
-----

!Pour citer cet article :

-----  
Frédéric Lordon, « Anti-humanisme théorique, humanisme et religion. Le don tel qu'il est, et non tel que l'on voudrait qu'il fût », *Revue du MAUSS* 2006/1 (n° 27), p. 105-126.

DOI 10.3917/rdm.027.0105  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE DON TEL QU'IL EST, ET NON TEL  
QUE L'ON VOUDRAIT QU'IL FÛT<sup>1</sup>*par Frédéric Lordon*

Se peut-il que la philosophie spinoziste ait quoi que ce soit à dire à la recherche contemporaine en science sociale, et en particulier à celle qui prend pour objet les différentes formes du don ? En tout cas le chemin de crête promet d'être étroit – mettre de la philosophie dans ses idées sans faire le philosophe... Si cependant le risque vaut d'être pris, c'est parce que, philosophe classique, donc d'avant la grande division du travail qui détachera un domaine propre des sciences sociales, Spinoza ne cesse de parler aux chercheurs qui enquêtent sur le monde social. Il n'est que de la parcourir pour être frappé de ce que cette philosophie semble receler à l'état latent une science sociale, et avoir conservé intacts d'inestimables outils de pensée offerts aux chercheurs qui quelques siècles plus tard voudront bien s'en saisir. Il est vrai que Spinoza ne parle pas à tous identiquement dans le champ des sciences sociales. Disons qu'il faut avoir l'oreille un peu structuraliste et même un peu antihumaniste théorique pour bien entendre son message. De ce point de vue d'ailleurs, on pourrait dire aussi, à la manière de celui qui fut assurément un grand spinoziste en sciences sociales, qu'il serait temps de revenir à Spinoza dans la conjoncture actuelle présente. L'option s'offre en tout cas à tous ceux qui n'auront pas été spécialement réjouis par cette époque incontestablement dominée par la figure du sujet ou de l'acteur, par les partis pris théoriques du libre arbitre, de la conscience volontaire, décrétante et responsable, et où nombre de courants en sciences sociales auront le plus souvent œuvré à ratifier sous la forme savante les sentiments du moi les plus ordinaires. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que ces sciences sociales de « l'acteur » aient presque inévitablement charrié dans leur sillage, à plus ou moins grande distance, parfois très courte, tout le cortège des transfigurations moralistes, des inversions finalistes et des constructions axiologiques contre

1. Ce texte est tiré d'une communication faite au colloque « Spinoza et les sciences sociales », université de la Sorbonne, 9 avril 2005. Il synthétise un travail plus volumineux intitulé *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, Paris, 2006.

lesquelles Spinoza n'aura cessé de lutter. En ces matières, inutile de le dire, le thème du don, et tous ses dérivés satellites, l'amour, l'amitié, la générosité, la charité, c'est-à-dire toutes ces relations interpersonnelles susceptibles de célébration, offrent un terrain de choix. Et aussi l'occasion d'un travail de désillusion nécessaire à proportion de l'intensité des fabrications imaginaires qui les entourent. Il est vrai que ce sont là des expériences de la vie interpersonnelle et sociale qui sont plus que d'autres sujettes à l'entropie moraliste et à l'enchantement sentimental. Or il n'est pas certain que s'abandonner à cette préférence spontanée pour l'effusion donne les meilleurs instruments pour simplement *comprendre*. Spinoza n'a-t-il pas répétitivement averti de ce que les participations affectives mal contrôlées nuisent beaucoup à cet effort-là ? Et l'on pourrait ajouter à son conseil de se garder de toute envie de « railler, de déplorer ou de maudire<sup>2</sup> » celui de se déprendre identiquement de toute inclination à l'émerveillement. Le tout premier paragraphe du *Traité politique* enjoint de regarder les hommes « tels qu'ils sont et non tels qu'on voudrait qu'ils fussent » [TP, I, 1]. C'est que les illusions en la matière se payent au prix fort... L'erreur semblable, si commune, à propos du don n'est sans doute pas de conséquence aussi tragique... Et pourtant, travailler à la défaire n'est pas moins urgent, du moins si l'on considère que, solidaire de toute une vision « humaniste » du monde social, dont elle est même très hautement représentative, elle s'offre comme point critique à une entreprise de conversion, voire de subversion intellectuelle qui est peut-être la vocation spéciale du spinozisme en sciences sociales.

## LE MAUSS ENTRE CONTINUITÉ ET HÉSITATIONS

Assurément il faut savoir gré au MAUSS d'avoir remis la question du don au centre de la scène en sciences sociales. Il y a de la part de ce collectif un volume de production et une obstination à creuser méthodiquement le même sillon qui forcent l'attention et sans doute produisent un effet. Mais quel effet exactement ? La question est d'autant plus ardue qu'il faut croiser les variations interpersonnelles et les variations temporelles pour faire justice aux diversités de ce courant. Le fait est qu'en vingt-cinq ans, le MAUSS, si tant est qu'on puisse en parler au singulier, n'est pas tout à fait resté identique à lui-même. Il faudrait être de mauvaise foi pour trouver là motif à récrimination ; une pensée évolue, s'infléchit, s'amende : c'est donc qu'elle est vivante. Mais c'est bien cependant ce qui rend la discussion critique si difficile dès lors que le *corpus* à saisir se présente aujourd'hui comme une sédimentation de strates suffisamment diverses, et parfois même contradictoires, pour offrir trop d'échappatoires possibles à l'objection spécifique et

---

2. *Traité politique* [TP], chapitre I, § 4.

circonscrite. Par quel bout attraper le MAUSS qu'il n'ait la possibilité d'opposer une citation d'ailleurs et d'un autre moment permettant de déjouer la critique ? C'est particulièrement vrai à propos de la question de l'intérêt et du désintéressement au sujet de laquelle Alain Caillé, par exemple, puisqu'il est temps de sortir du générique MAUSS, aura sensiblement dérivé... mais, semble-t-il, en se refusant à en prendre acte lui-même pleinement. Comment comprendre autrement qu'on puisse simultanément d'une part, proposer qu'il y a à la fois « un intérêt pour soi, premier et irréductible, [...] et un intérêt envers autrui, tout aussi premier et irréductible » [Caillé, 2000, p. 65], par quoi le don pourrait bien échapper au désintéressement pur, et d'autre part, immédiatement se rétracter en considérant que dire cela est « donne[r] encore trop de poids au langage de l'intérêt » et qu'il « vaut donc [mieux] trouver un terme générique pour désigner l'intérêt pour autrui » [*ibid.*] ? Il n'est pas certain que le néologisme d'« aimance » qu'Alain Caillé propose à cette fin offre une solution autre que nominale à une contradiction qui, à la vérité, ne devrait pas avoir lieu d'être pourvu que l'amendement théorique dans la direction de l'intérêt soit simplement acté avec conséquence. Mais il est vrai que la conséquence est parfois coûteuse, particulièrement dans le cas présent où la théorisation du don s'est durant de longues années édifiée sur la thèse du désintéressement, au point d'ailleurs de s'identifier avec elle et de donner aux travaux du MAUSS leur caractère le plus distinctif. Comme si cette identité d'origine, elle aussi, s'efforçait de persévérer dans son être, le premier *credo* théorique du désintéressement résiste à l'abandon, et se maintient, au moins nominale, en dépit d'un réaménagement qui le dément assez radicalement.

Au milieu de ces mouvements parfois contradictoires, parfois mal assumés, d'un *corpus* dont il faut se réjouir par ailleurs qu'il ne cesse d'évoluer, que dire du MAUSS qui puisse résister à ces variations ? Sans doute que son centre de gravité s'établit autour d'un humanisme du don. Or c'est probablement de ce parti pris « philosophique » que naissent la plupart de ses problèmes, et plus précisément d'une sorte de désir envahissant, mais rarement explicité comme tel, parfois même fortement dénié<sup>3</sup>, et pourtant transpirant de la plupart des textes, désir de célébrer la beauté spécifique du geste donateur, sinon de le maintenir dans l'enchantement du moins de persister à y voir l'un des gestes les plus admirables et les plus porteurs d'espérance – quelque chose comme une dignité de la condition humaine<sup>4</sup>.

3. Alain Caillé, par exemple, se scandalise qu'on prête au MAUSS l'idée « proche de la débilite » de céder à « un mythe du bon sauvage vaguement christianisé [pour] se débarrasser de l'immonde capitalisme ». Mais évidemment Alain Caillé (re)formule ici lui-même, et sous une forme maximale, la critique à dénier [cf. Caillé, 2004, p. 254].

4. Christian Arnsperger ne voit-il pas dans le don la possibilité d'un idéal, celui de « relations vraies », c'est-à-dire « solidaires, charitables », « ordonnées au souci premier d'autrui » ? [Arnsperger, 2000, p. 105 – c'est moi qui souligne].

Comme si le don recelait à lui seul tous les espoirs que les sociétés humaines échappent aux violences des égoïsmes, et portait à lui seul toutes les possibilités de l'harmonie sociale, ses analystes MAUSSiens ont souvent semblé en épouser la cause, non sans le risque, d'observateurs, de s'en faire les conservateurs. Certes, Mauss lui-même avait vu dans le don/contre-don « le roc d'une morale éternelle », mais il avait réservé aux conclusions de l'*Essai* – dont on osera dire qu'elles n'en sont pas la meilleure part – le débordement de la stricte analyse par les préférences de sa vision du monde et la célébration de cette morale. C'est cette séparation que les travaux du MAUSS donnent sans cesse l'impression d'effacer quand y transparaissent trop visiblement le parti pris du « roc » et la cause du don. Or l'inclination est trop forte pour ne pas tourner souvent à l'apologie, apologie du désintéressement bien sûr, conçu comme radicalement irréductible à l'intérêt. « On ne peut faire naître l'altruisme de l'égoïsme », nous dit Alain Caillé [2000, p. 47] en des termes qui à eux seuls indiquent toute une orientation intellectuelle et posent d'emblée problème. Car s'il faut se méfier en général de la pensée par antinomies, que dire de la pensée par antinomies morales ? Il n'est pas certain que l'opposition de « l'égoïsme » et de « l'altruisme » puisse livrer une grille de lecture pertinente du don, et il y a même des raisons de croire qu'elle est à peu près assurée de manquer tout ce qui en fait la complexité – on serait tenté de dire : l'intérêt ! –, et cela notamment sous l'effet d'une préférence théorique pour le désintéressement qui lui interdit de prendre la mesure des puissances génératrices de l'intérêt. Parce qu'il est trop attaché à défendre et illustrer une certaine « espérance » – quoique à force de se l'entendre dire, il ait fini par choisir de le dénier<sup>5</sup> –, l'humanisme théorique ne peut se résoudre à voir le don « tel qu'il est ». Or il n'est pas sûr que toutes les arrière-pensées dont on charge indûment l'analyse trouvent même leur compte dans cette distorsion générale. Faut-il le dire ? Il n'entre en aucun cas dans cette critique l'idée parfaitement sottise qu'il se pourrait concevoir quelque chose comme une science sociale « axiologiquement neutre » et vierge de toute politique. Mais à défaut de mettre au clair les rapports – nécessaires – du scientifique et de l'extrascientifique dans une construction de science sociale, à défaut de préciser comment devrait s'agencer leur délicat équilibre, il est simplement question de dire qu'en tout état de cause, les meilleures intentions du monde ne gagnent rien à se raconter des histoires. Il est fort possible, et même très probable, que les

---

5. Godbout, par exemple, demande à son lecteur de ne pas céder « au soupçon que nous projeterions sur le don cérémoniel une conception "bienfaisante" du don, et celui aussi que nous verrions le don [altruiste] comme une "économie" alternative à l'économie marchande » [2004, p. 256]. Mais quelques pages auparavant, c'est le même Godbout qui suggère de voir dans « la pensée du don » une arme « pertinente pour résister à la mondialisation marchande » [*ibid.*, p. 240]. Le lecteur prend peut-être ici plus concrètement conscience des difficultés rencontrées par l'entreprise de critique du MAUSS...

questions du don, de la solidarité et de la réciprocité doivent venir très haut dans l'agenda des sciences sociales à l'époque capitaliste qui est la nôtre – de ce point de vue, il faut reconnaître au MAUSS d'avoir remarquablement choisi ses objets. Il est permis en revanche de douter que le *wishful thinking*, qui consiste à postuler la bonne nature donatrice de l'homme<sup>6</sup> – et à s'en féliciter bien sûr –, offre le meilleur moyen de penser ce qui est et (pour ceux qui le veulent) ce qui devrait être. Et ce doute est d'autant plus légitime que rien par ailleurs ne condamne à l'antinomie ruineuse de l'*Homo donator* et de l'*Homo œconomicus*<sup>7</sup>. C'est à ce moment précis que la pensée spinoziste, qui offre de dissoudre ces alternatives conceptuelles aux propriétés analytiques discutables, se montre des plus utiles, mais évidemment en emmenant dans une direction qui n'est pas faite pour recevoir spontanément les faveurs MAUSSiennes... Car le don vu par Spinoza, comme d'ailleurs toute action humaine, reste infailliblement pris dans l'orbite de l'intérêt souverain. Conserver encore un instant l'attention du lecteur anti-utilitariste après avoir dit cela suppose alors de faire au moins trois choses :

- proposer que l'intérêt est souverain demande en premier lieu d'en indiquer le principe fondamental, et surtout de dire tout ce en quoi il excède le simple intérêt utilitariste – notamment en quoi, pour être un intérêt, il rompt néanmoins avec le paradigme du calcul, et comment, également, il inclut l'intérêt utilitariste comme l'un de ses cas ;

- la deuxième opération à accomplir si l'on veut soutenir que l'intérêt est souverain consiste à montrer comment, chaque fois qu'on croit avoir affaire à son contraire, c'est tout de même bien lui qui se manifeste – autrement dit, éclairer le paradoxe apparent selon lequel une activité fondamentalement intéressée à soi peut passer par le don à autrui ;

- enfin, il faut montrer comment le don intéressé cohabite avec la croyance en son propre désintéressement, c'est-à-dire comment le sujet donateur se dissimule à lui-même ses mobiles véritables, et cela au-delà de l'hypothèse pauvre de la simple hypocrisie, mais par les mécanismes plus subtils du mensonge à soi-même.

## LE CONATUS, OU L'INTÉRÊT SOUVERAIN

Proposer que l'intérêt est souverain demande évidemment d'avoir en tête autre chose que l'intérêt utilitariste des économistes, celui-là même

---

6. Jacques Godbout, en effet, pense pouvoir faire l'hypothèse d'un « instinct naturel du don » : « Nous sommes arrivés [...] à faire du don lui-même un postulat. C'est-à-dire à poser une tendance naturelle à donner, une sorte de pulsion de don » [2000, p. 171 – souligné par moi].

7. Puisque cette alternative fait le sous-titre de l'ouvrage de Godbout (cf. *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus Homo œconomicus*, 2000).

auquel le MAUSS accorde son exclusive attention et contre lequel il ferraille avec tant de plaisir. Le paradoxe – mais en est-ce vraiment un ? – tient à ce que, par le jeu de l'habituelle complicité des opposés, utilitaristes et anti-utilitaristes sont au moins bien d'accord pour ne considérer qu'une seule forme de l'intérêt : l'intérêt utilitariste précisément ! Or, sous ce principe, il n'est d'autre action intéressée concevable que dans le registre de la poursuite consciente et méthodique d'un avantage individuel, le cas échéant avec les moyens de la rationalité calculatrice. Sans surprise, du paradigme de l'*Homo œconomicus* égoïste et calculateur, on ne tirera rien d'autre que des actions... égoïstes et calculatrices ; en tout cas rien qui puisse ressembler à du don, de la solidarité ou de l'altruisme – et voilà le terrain bien dégagé pour un affrontement aux contours simples et nets. Doit-on vraiment s'étonner que sur la base d'une dichotomie aussi tranchée de l'intérêt et du désintéressement, l'anti-utilitarisme en vienne à faire de l'économie générale des pratiques de Bourdieu une variante de l'économicisme ? Il faut que l'affaire ait été mal engagée dès le début pour en arriver à pareil contresens, au terme d'ailleurs d'un paradoxe qui voit la critique anti-utilitariste tomber elle-même dans le piège de la réduction economiciste qu'elle entend dénoncer. Car si l'objection adressée à l'économie générale des pratiques se méprend à ce point, c'est bien pour n'avoir originellement considéré qu'une idée parfaitement étriquée de l'intérêt. Or la sociologie de l'intérêt redevient intéressante pour peu qu'on sache se donner une idée intéressante de l'intérêt. Et lire l'économie générale des pratiques demande de lui prêter au moins une idée de l'intérêt qui soit adéquate à sa généralité – c'est-à-dire qui dépasse très largement l'étroite circonscription de l'intérêt utilitariste. Or ce concept étendu d'intérêt, ce concept d'intérêt généralisé, on le trouve chez Spinoza : c'est le *conatus*.

Si, comme le dit la proposition 6 de la partie III de l'*Éthique* [É, III, 6], « chaque chose autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être » (*in suo esse perseverare conatur*), alors le *conatus* représente la forme la plus fondamentale de l'intérêt, l'intérêt de la persévérance, l'intérêt du maintien indéfini dans l'existence. Il est tout à la fois tendance à l'effectuation maximale de ses puissances, force de désir et pôle d'activité. Car dans l'ontologie spinoziste, la puissance infinie de la nature naturante s'exprime au travers et en chaque chose de la nature naturée – au travers de chaque *mode* pour reprendre le lexique de l'*Éthique* ; et chaque mode, en quelque sorte dépositaire d'une part de cette puissance infinie, s'efforce de la réaliser au maximum – comme le dit Deleuze [1968], toujours les modes s'efforcent d'aller au bout de ce qu'ils peuvent. Aussi, à l'image de la nature qui infuse en eux sa puissance, mais évidemment dans le registre de l'hétéronomie et de la finitude qui leur est propre, les modes sont des pôles d'activité. Et quand ces modes sont des hommes, c'est-à-dire des corps suffisamment complexes pour être dotés d'une conscience, ces forces d'agir

ont pour corrélat des désirs ; en d'autres termes, l'impulsion désirante est la forme sous laquelle se manifeste l'élan de puissance du conatus. Il n'est donc *rien* que le mode humain n'entreprenne qui n'ait pour force motrice son conatus, et qui d'ailleurs n'en soit la pure et simple expression comme force désirante travaillant *d'abord* exclusivement au service de ce soi dont elle est la réalisation concrète. Ainsi le conatus est le propre de toute existence *en tant qu'elle est fondamentalement intéressée à elle-même*, il est la manifestation de son égocentrisme foncier. Une chose vit tout entière pour elle-même, voilà ce dont son conatus est *l'affirmation*.

Intérêt le plus fondamental, intérêt générique de l'existence, le conatus est par suite un intérêt matriciel. Tous les intérêts spécifiques en dérivent par actualisation. Car, un peu à l'image d'une libido généralisée et désésexualisée, le conatus essentiel, celui qui est énoncé dans *l'Éthique* [III, 6], est une énergie amorphe en attente de ses mises en forme, une force désirante mais encore intransitive. Cette énergie devient impulsion en vue d'une action spécifique, et cette force trouve ses points d'application par un procès d'actualisation qui est constitutif de la relation d'objet, et détermine le mode considéré à s'efforcer de persévérer dans l'être *in concreto*, c'est-à-dire en tant que ceci ou cela, et par la poursuite active de ceci ou cela. Toutes ces spécifications du conatus essentiel sont les traductions en intérêts pratiques de l'intérêt fondamental de la persévérance. Il est donc possible de donner ce fondement spinoziste à l'économie générale des pratiques en disant que toute action étant, dans l'ontologie de l'activité, un mouvement de l'existence, une manifestation conative, toute action répond par conséquent non pas à une raison d'agir, mais à un mobile d'agir qui est, par dérivation du conatus, un *intérêt à agir*. Ce paradigme du conatus-intérêt généralisé ne fait donc en aucun cas retour à la version utilitariste de l'intérêt, avec ses actions pleinement conscientes, délibérées, voire rationnelles en finalité. Il propose que les mobiles de l'action sont des intérêts en tant qu'ils manifestent absolument tous la préoccupation fondamentale d'une existence pour elle-même, et cela d'une manière dont Spinoza dit assez qu'elle est rarement lucide – une partie entière de *l'Éthique* est consacrée aux errements de la servitude passionnelle –, qu'elle est le plus souvent aveugle (« les hommes sont conscients de leurs actes mais ignorants des causes qui les déterminent », dit la scolie II, 35 de *l'Éthique*), qu'elle est même parfois contre-productive, voire carrément aberrante – la philosophie de Spinoza est parfaitement ignorante de l'idée de péché mais elle ne sait que trop combien les hommes peuvent « se manquer à eux-mêmes », c'est-à-dire aux réquisits vrais de leur persévérance. L'intérêt-conatus n'est incompatible ni avec la rationalité instrumentale ni même avec une forme supérieure de raison – toute l'œuvre de Spinoza n'a-t-elle pas finalement pour unique objectif la (difficile) conquête d'une existence *ex ductu rationis* ? –, mais rien ne lui garantit, et c'est une litote, d'en trouver spontanément les voies.

Il ne peut pas même revendiquer la maîtrise simplement cognitive de ses impulsions, et c'est le plus souvent sous l'effet de déterminations dont le principe lui échappe presque totalement qu'il est conduit à s'orienter vers telle ou telle chose – bien plus souvent qu'il ne l'imagine, le conatus est opaque à lui-même et, littéralement, il ne sait pas ce qu'il fait. Est-ce assez dire pour que ce concept étendu de l'intérêt ne soit plus ramené à la fausse généralité utilitariste ?

*Évaluer sans calculer, apprécier sans mesurer*

Il reste pourtant une difficulté à lever si l'on veut écarter définitivement cette mauvaise réduction, et cette difficulté tient au fait qu'étant un intérêt, le conatus noue un rapport cognitif au monde qui est nécessairement évaluateur. Or, prédiquer le conatus d'un rapport au monde évaluateur, actif jusque dans les actions et les relations qu'on dit désintéressées, c'est à la fois déployer de manière conséquente la logique de l'intérêt généralisé et par là même courir le risque maximal de l'assimilation à l'utilitarisme – « s'ils évaluent, c'est donc bien qu'ils calculent ! » s'exclamera sans doute l'anti-utilitariste...

Or cette inférence n'a rien de nécessaire. Mais pour s'en convaincre il importe de dire la nature particulière des évaluations conatives, c'est-à-dire de préciser les opérations mentales que celles-ci mettent en œuvre. Ces évaluations non utilitaristes du conatus-intérêt généralisé ressortissent typiquement à ce genre d'opérations que Bourdieu regroupe sous la catégorie de sens pratique : elles réalisent dans l'ordre cognitif ce que l'*habitus* accomplit dans l'ordre de la pratique agie. Seul leur principe permet de répondre à la question de savoir ce qui se passe dans une relation réciprocaire – d'amour ou d'amitié par exemple – où, *par construction*, on ne compte pas, on ne mesure pas, et où pourtant en permanence sont produits des jugements mais implicites, jugement d'équivalence, d'équilibre et de déséquilibre, qui déterminent les parties à se trouver satisfaites ou insatisfaites de la relation et, en conséquence, à choisir de la reconduire ou de l'interrompre. En d'autres termes, quelles sont les opérations mentales associées à tout ce travail de l'implicite, à tous ces jugements évaluateurs qui, évidemment, ne peuvent être dits, mais qui ne sont même pas pensés comme tels par les agents concernés – ceux-là qu'on appelle d'ailleurs si bien « les intéressés » ?

Je suggère de nommer *timesis* cette sorte de complément de l'*habitus* qui, comme son nom l'indique, a à voir avec le problème de la valeur, de l'estimation, et prend en charge des opérations d'évaluation qui sont nécessairement corrélatives de l'implication intéressée d'un conatus agissant. Procédant de la même logique que Bourdieu avait posée à propos de l'*habitus*, la *timesis* évalue sans posséder le principe de ses évaluations, c'est-à-dire en restant

toujours en deçà de l'explicitation des critères et des opérations de l'évaluation. De même que l'*habitus* est « un principe générateur et organisateur de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre » [Bourdieu, 1980, p. 86], de même la *timesis* produit des évaluations sans procéder à des mesures et juge des équivalences sans dresser des bilans. Ce sens évaluatif – ce sens timétique qui n'est pas autre chose qu'une composante du sens pratique – est cela même qui permet aux agents de se mouvoir dans l'espace de la réciprocité sans le dévoyer en économicité, mais sans non plus qu'on doive supposer l'abolition de leur conatus et la renonciation à toute forme d'intérêt. C'est pourquoi la question timétique est d'une importance si décisive pour sauver l'intérêt de la réduction à « l'axiomatique de l'intérêt, elle-même réduite à une comptabilité analytique » [Caillé, 1996, p. 46], où retournent presque systématiquement les travaux anti-utilitaristes. La *timesis* est un opérateur cognitif adéquat à une économie de la satisfaction qui n'est pas pour autant une arithmétique des plaisirs et des peines. Elle est cette forme d'évaluation qui rend compatibles intérêt (au sens du conatus) et « désintéressement » dans des relations réciprocaires qui seraient immédiatement détruites comme telles par le passage à la mesure et au calcul *explicites*. On peut en formuler autrement les propriétés en disant que les opérations de l'évaluation timétique demeurent floues par nature et sont par construction non maîtrisables parce que les objets sur lesquels elles portent sont non métrisables – c'est-à-dire hors de toute métrique. Les objets de l'amour, de l'amitié ou de la réciprocité sont, non pas objectivement bien sûr, mais décisoirement placés hors de toute métrique. Par conséquent les évaluations qui portent sur eux – et il y en a puisque ces objets sont saisis par des conatus ! – ne sont pas maîtrisables. Maîtriser signifie qu'on a métrisé, c'est-à-dire qu'on est sorti du registre de l'évaluation timétique pour entrer dans le registre de l'évaluation économique – celui du donnant-donnant et de ses bilans bien posés.

### *L'intérêt utilitariste, ou le conatus parvenu au stade méthodique*

Il reste une dernière chose à faire pour achever de séparer l'intérêt conatif de l'intérêt utilitariste : il s'agit, après les avoir distingués, de situer le second par rapport au premier – une autre manière de marquer leur différence. Disons, pour faire simple, qu'il y a de l'un à l'autre la même sorte d'écart que du général au particulier. Et pour cause : le conatus essentiel, cette force générique et intransitive d'exister, est la matrice d'où sont issus, par des processus de mise en forme d'ailleurs fondamentalement sociaux, tous les efforts spécifiques, c'est-à-dire tous les désirs d'objet et les intérêts à les poursuivre. Plutôt que de désirs d'objet, peut-être vaudrait-il mieux parler

de régimes de désir, dans lesquels on inclurait aussi bien les désirs de choses matérielles ou de choses symboliques – comme la gloire et la réputation –, mais aussi les désirs vocationnels, désirs de persévérer en tant que tel ou tel type particulier de l'être social (en tant que capitaine d'industrie ou en tant qu'homme politique par exemple), et toutes les formes d'élan *dirigé* qui sont le propre des conatus *actualisés*. Dans cette perspective, l'intérêt utilitariste n'est qu'une mise en forme historique particulière, d'ailleurs tard venue, de l'intérêt-conatus générique. Elle a ceci de spécifique qu'elle se caractérise moins par un certain type d'objet poursuivi que par un *modus operandi*. En effet, c'est par l'acquisition d'une disposition très particulière que l'intérêt fondamental du conatus prend la forme de l'intérêt utilitariste, à savoir en se manifestant à la conscience comme projet saisissable par la réflexivité, dont les tenants et aboutissants seront méthodiquement envisagés, jusqu'à reformuler l'action sous l'espèce d'un *problème*. L'émergence de cette disposition calculatrice est elle-même le produit d'un long travail historique dont on pourrait prendre l'intuition générale dans la thèse du procès de civilisation des mœurs. Le refrènement des bouffées violentes, la déprise de l'immédiateté colérique, l'adoption du point de vue *forward looking* et surtout la logique du détour et de l'investissement – c'est-à-dire de la renonciation à saisir tout de suite, en vue d'un gain différé – sont selon Elias [1975] les co-produits d'une évolution marquée par la densification des interactions sociales et l'inscription des individus dans des chaînes de dépendance en constant allongement. « Ne pas rompre » devient l'impératif de la persévérance dans la vie sociale, une sorte de préalable à la poursuite des autres intérêts spécifiques. De là le développement d'un habitus de la composition et de l'avenir à ne pas insulter. De sorte que, pour sortir d'une autre antinomie fâcheuse – celle de la passion et des intérêts –, on pourrait dire que le calcul, c'est de la passion trempée par l'apprentissage de l'interdépendance. Et l'intérêt calculateur, c'est le conatus parvenu au stade méthodique.

### LE DON, OU LES PUISSANCES MÉTAMORPHIQUES DU *CONATUS*

S'il est entendu que l'intérêt-conatus n'est pas l'intérêt utilitariste, il reste à comprendre le paradoxe qui conduit ce pour-soi fondamental à prendre phénoménalement la figure de la déhiscence. Comme toujours, le paradoxe n'est qu'apparent, du moins pour peu qu'on ne sous-estime pas, comme trop souvent l'anti-utilitarisme, la ductilité de l'intérêt ni ses capacités de métamorphose. Pour en prendre la mesure, et aussi saisir en elles toute la part des déterminations sociales, tout le travail historique dont elles sont les produits, il est utile de retourner au cœur du paradoxe d'un conatus qui est force de désir autocétrée, impulsion à prendre, et pourtant capable de donner.

*Du don/contre-don aux champs : une économie générale de la violence conative*

Que le conatus soit immédiatement une force de désir, c'est bien ce que nous disent conjointement l'*Éthique* [III, 7] – « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » – et la définition 1 des affects – « le désir est l'essence de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même à accomplir une action ». S'il y a bien un paradoxe du conatus donateur, c'est parce que l'effort ontologique en vue de la persévérance, en tant qu'il est fondamentalement préoccupation de soi et recherche de l'avantage pour soi, s'exprime d'abord dans un rapport pratique au monde qui est spontanément pronateur, captateur. Dans son élan le plus brut, le conatus prend pour soi, son geste premier est de « mettre la main sur ». Il est captation et dévoration, appropriation du monde et absorption. Le problème originel du social naît alors avec l'entrechoquement de conatus pronateurs antagonistes, avec la généralisation des pronations de choses disputées. La pulsion pronatrice élémentaire, qui est cette action la plus spontanée du conatus, est donc à la fois la donnée de base – une donnée « d'essence », nous dit Spinoza [É, III, 7] – et le « problème » à régler – en termes moins commodément fonctionnalistes : le péril social par excellence, le ferment de la décomposition violente du groupe dès lors que la quête conative de l'avantage pour soi menace en permanence de dégénérer en avantage pris sur les autres.

Il est alors permis, et cela sans céder à aucun évolutionnisme ni fonctionnalisme, de regarder les trajectoires civilisationnelles sous la perspective d'une *économie générale de la violence conative*, et plus particulièrement comme l'histoire des inventions institutionnelles de régulation de la violence pronatrice. Or, sous ce rapport, le don/contre-don est peut-être l'une des toutes premières « trouvailles civilisationnelles » d'accommodation des pulsions de pronation des conatus. Il suffit, pour en juger, de considérer les multiples opérations qu'il accomplit simultanément : 1) il prohibe le prendre sauvage, acte antisocial par excellence ; 2) il lui substitue le recevoir, et il n'est plus une chose acquise d'autrui qui puisse l'être autrement que d'avoir été reçue ; 3) il promeut le donner comme le geste de paix par excellence, donc le plus conforme aux réquisitions de la persévérance du groupe ; 4) enfin il détourne les énergies conatives des buts antisociaux de la conquête de choses vers les buts socialement légitimes de la conquête de prestige. Bref, il règle le problème de la pronation anarchique par une formidable opération de sublimation sociale puisque les pulsions élémentaires du conatus, spontanément orientées vers la prise sauvage de choses, sont non pas purement et simplement barrées – option qui demanderait de leur opposer une énergie équivalente, c'est-à-dire phénoménale –, mais détournées et redirigées vers des objets plus élevés. Entendre : *socialement*

plus élevés, et qui sont déclarés tels parce qu'ils sont moins dangereux, en d'autres termes plus susceptibles de maintenir la cohésion du groupe : non plus des choses matérielles, mais des objets symboliques, prestige, gloire, et en dernière analyse approbation du groupe. Si le don/contre-don est ainsi une solution praticable, on pourrait même dire économe, de régulation de la violence, c'est donc parce que plutôt que de se mettre en travers de l'élan des conatus, il prend le parti de leur *accorder quelque chose*. La pulsion de l'avantage pour soi, qui est le propre du conatus, n'abdique pas dans le don/contre-don : elle y trouve son compte, mais sous une forme désormais compatible avec la persévérance du groupe.

C'est ce schéma fondamental de sublimation-symbolisation des pulsions pronatrices du conatus que vont reproduire maintes autres institutions à la suite du don/contre-don – auquel son antériorité donne alors une sorte de statut de paradigme en la matière. Tout au long de leur trajectoire civilisationnelle, les sociétés tentent de réguler la violence par les méthodes de la symbolisation et notamment par l'instauration de sphères dédiées particulières où il est licite pour les individus de s'adonner à la recherche d'un certain type d'avantage personnel, c'est-à-dire de laisser s'exprimer les pulsions conatives du « pour soi », mais convenablement mises en forme. Ces sphères qui sont les exutoires, les vases d'expansion d'énergies conquérantes et compréhendantes, sont les théâtres d'une agonistique instituée. Toutes ces scènes sont des lieux d'expression légitime des désirs de conquérir « pour soi ». Toutes proposent le même bien symbolique générique du prestige à ces désirs de capture, mais sous des formes différenciées, définies localement, gloires respectives de l'artiste, du sportif, du prélat ou du capitaine d'industrie. La plupart des espaces sociaux que Bourdieu a rassemblés sous le vocable de champs se trouvent répondre à cet impératif de bonne organisation des investissements conatifs pronateurs, sans bien sûr qu'ils aient jamais été créés à cette fin expresse – par quel ingénieur social éclairé ? Ces champs sont d'ailleurs en eux-mêmes des domaines d'actualisation du conatus qui y trouve des définitions du désirable et des déterminations vocationnelles – des *illusio* à contracter. Ainsi les champs, *simultanément*, *actualisent* et *socialisent* les conatus, en mettant en forme leurs pulsions élémentaires et en dirigeant leurs énergies en direction d'objets licites, à la conquête desquels il est légitime de s'efforcer, parce que ce sont des objets dont la dispute est *réglée* et ne menace pas la cohésion du groupe.

*Hors agonistique et pourtant intéressé : le don « moral »*

Pour autant, tous les désirs ne se laissent pas saisir par cette organisation instituée de la violence conative et par cette stratégie de substitution. Il est des régulations du conatus qui ne peuvent prendre la forme d'une agonistique ouverte, d'une compétition déclarée. La morale du don et du

désintéressement est l'une de ces régulations qui parviennent à obtenir une reddition apparente du conatus, sous la forme d'un renoncement à prendre pour soi, mais en lui accordant malgré tout quelque chose, puisqu'il n'est pas d'action sans un intérêt à agir. Or la difficulté spécifique de la morale altruiste réside bien dans ce fait qu'elle s'interdit *par définition* d'offrir des profits de substitution publics – des trophées – alors même qu'elle ne peut pas ne pas proposer de profits si elle veut mettre en mouvement des individus – ici comme individus charitables.

Heureusement, la morale du don peut compter sur le secours de mécanismes très puissants de la vie passionnelle, mécanismes interpersonnels et sociaux, dont le commun fondement est donné par la proposition d'émulation des affects [É, III, 27]. D'une manière générale, le bloc des propositions 27 à 30 de la partie III de *l'Éthique* est particulièrement précieux pour soustraire la sociologie de l'intérêt à un reproche de tautologie : dire que l'agent considéré agit ainsi parce qu'il a un intérêt à agir ainsi cesse d'être une répétition improductive dès lors qu'il est possible d'*exhiber* le complexe d'intérêts spécifiques dont l'action procède effectivement. Or *l'Éthique* [III, 27, son scolie, son 3<sup>e</sup> corollaire et le scolie de celui-ci] nous donne à ce sujet des indications extrêmement précises. « Par le fait même que nous imaginons une chose semblable à nous comme affectée d'un affect donné, nous sommes affectés d'un affect semblable », énonce Spinoza [É, III, 27] dans sa démonstration, en l'un des passages de *l'Éthique* où se nouent peut-être le plus intimement la philosophie et la possibilité d'une science sociale spinoziste. Car le mécanisme de l'imitation des affects – qui est par suite un mécanisme de l'imitation des désirs, puisque le désir est, avec la joie et la tristesse, l'un des trois affects « primaires » chez Spinoza [É, III, scolie] – et dont il ne donne là [É, III, 27] que la formule élémentaire (il peut être considérablement enrichi selon que j'éprouve pour la chose que j'imagine affectée un affect préalable d'amour ou de haine), ce mécanisme est sans doute l'un de ceux dont la puissance génératrice dans le monde social est la plus grande. Incidemment, on aurait tort d'y voir seulement un principe d'influences interpersonnelles « horizontales » et le support d'une sorte d'interactionnisme. La personne dont j'émule l'affect peut avoir été elle-même affectée par toutes sortes de mécanismes proprement sociaux, impliquant tous les effets du pouvoir symbolique, de l'autorité préconstituée, de la puissance spécifique des « grands locuteurs », agissant au travers de sa constitution affective – son *ingenium* – elle-même socio-biographiquement déterminée. Aussi influences verticales et influences horizontales se mêlent-elles dans la propagation sociale des affects, les secondes contribuant parfois, par « agrégation », au renforcement des premières.

Pour la part d'interaction locale, interpersonnelle, qui fait le cœur du mécanisme élémentaire, l'argument de *l'Éthique* [III, 27] consiste en ce qu'imagine l'affect d'autrui conduit d'une certaine manière à le faire vivre

en soi, et pour finir à l'émuler. Or c'est peu dire que l'effet d'émulation peut se montrer déterminant dans le déclenchement du don « moral<sup>8</sup> », ou du don charitable. Car « cette imitation des affects quand elle se rapporte à la tristesse s'appelle pitié » [É, III, 27, scolie]. Or, ajoute le 3<sup>e</sup> corollaire, « une chose qui nous fait pitié, nous nous efforçons autant que nous pouvons de la délivrer du malheur » et – scolie du corollaire – « cette volonté ou appétit de faire du bien, qui naît de ce que nous fait pitié la chose à laquelle nous voulons faire du bien, s'appelle bienveillance ». Les choses sont donc tout à fait claires : j'ai un intérêt très personnel à donner à autrui pour soulager sa misère car, par émulation, le spectacle de sa tristesse m'affecte de tristesse à mon tour. La tristesse d'autrui a donc été causante de mon affect triste. Mais c'est mon affect triste à moi qui est maintenant cause de mon action charitable – j'ai été « ému » et par suite je suis mû. Je ne soulage donc autrui qu'à titre instrumental car, en dernière analyse, c'est de ma tristesse – mais de ma tristesse induite par lui – que je veux me défaire. On voit combien l'analyse spinoziste subvertit l'antinomie de l'égoïsme et de l'altruïsme. Certes, ce don je le fais à autrui, mais fondamentalement je le fais pour moi. Telle est la loi absolument sans faille du conatus, qui n'œuvre jamais qu'à son propre service et ne connaît d'autre « cause » que la sienne. Or le conatus est un élan d'expansion ou de résistance aux diminutions de puissance qui lui sont infligées par les choses extérieures, il est effort de rechercher les affects joyeux et de repousser les affects tristes. L'activité la plus fondamentale du conatus tient tout entière dans ce double principe de recherche et d'évitement : « Nous nous efforçons de promouvoir l'avènement de tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la joie, mais nous nous efforçons d'éloigner tout ce qui s'y oppose, c'est-à-dire tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la tristesse » [É, III, 28]. Et le don, fût-il qualifié de « moral », ne saurait y échapper : il se trouve que par le jeu d'une rencontre accidentelle, et sous l'effet des affects tristes qui en ont résulté, la restauration de ma puissance à quoi s'efforce mon conatus passe *hic et nunc* par cet autrui à qui je donne.

On pourrait s'en tenir là tant la situation d'interaction bilatérale pure décrite par l'*Éthique* [III, 27] donne un argument *a fortiori* précisément par son minimalisme même. Il est bien évident que l'introduction de mécanismes proprement sociaux ne peut qu'intensifier les intérêts de donation. Et c'est bien dans cette direction que l'*Éthique* fait aussitôt mouvement : « Nous nous efforcerons d'accomplir tout ce que nous imaginons être considéré avec joie par les hommes » [III, 29]. Il n'y a là qu'un prolongement de la logique amorcée précédemment [É, III, 27] puisque s'efforcer d'accomplir ce qui rend les autres joyeux, c'est se procurer à soi-même la joie qui en procédera par émulation. Or voilà qui ouvre, par étapes, sur toute une

8. Pour reprendre la qualification de Marcel Hénaff dans *le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* [2002].

sociologie de la reconnaissance, dont les corrélats psychiques sont les suivants : « Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de joie, il sera affecté de joie accompagnée de l'idée de lui-même comme cause ; autrement dit il se contempera lui-même avec joie » [É, III, 30]. Avoir l'idée de soi-même comme cause de la joie d'autrui, et pouvoir jouir subséquemment de se contempler soi-même avec joie : n'est-ce pas là un intérêt psychique très puissant et très suffisant à déclencher l'action donatrice ? « Nous trouvons du charme au sentiment d'avoir fait un peu de bien », nous dit Sénèque dans *les Bienfaits* ; « l'esprit, poursuit-il, est tout environné par la beauté rayonnante [du bien] ; et, charmé, émerveillé de sa lumière, il se sent transporté » [Sénèque, IV, XXII, 2, p. 488]... Mais pour avoir le fin mot de ce transport, il vaut mieux s'adresser à Spinoza qu'à Sénèque – il est vrai que *les Bienfaits* sont une longue apologie du don désintéressé et de la générosité pure...

Un humaniste du don qui passerait par là et voudrait encore sauver l'idée du désintéressement pourrait alors être tenté de se demander si cet intérêt résistant n'est toutefois pas la marque d'un individu demeurant regrettablement dans l'hétéronomie passionnelle... et donc une imperfection dépassable ! Bien sûr il n'en est rien. Les intérêts dérivent directement du conatus et le conatus est l'essence actuelle de l'homme [É, III, 7]. L'homme conduit par la raison n'est pas plus que l'ignorant affranchi de son conatus – idée en soi simplement absurde. En revanche, l'*Homo liber* est installé dans un tout autre régime du conatus. À lui aussi il arrive de donner, mais selon de tout autres déterminations. Le don sous le régime de la servitude passionnelle procédait de la contagion incontrôlée des affects tristes. C'est précisément ce dont l'homme libre se garde : « La pitié chez un homme qui vit sous la conduite de la raison est en elle-même mauvaise » [É, IV, 50]. Comment en irait-il autrement, nous dit la démonstration, la pitié est un affect triste, et les affects tristes sont mauvais en eux-mêmes... Libre traduction : les effusions de la commisération ne sont bonnes que pour une morale sentimentale. Et *l'Éthique* enfonce le clou, quitte à déstabiliser un peu plus quelques « évidences » morales bien établies : « Il suit de là que l'homme qui vit sous le commandement de la raison s'efforce autant qu'il le peut de n'être pas touché par la pitié » [É, IV, 50, corollaire]. Et comme la subversion spinoziste de la morale ordinaire ne s'arrêtera pas en si bon chemin, *l'Éthique* s'en prend maintenant à l'autre obligation sacrée de la trilogie maussienne, celle de recevoir : « L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'emploie autant qu'il le peut à décliner leurs bienfaits » [É, IV, 70]. On imagine sans peine la rudesse du coup pour le lecteur MAUSSien ! Il est pourtant d'une parfaite logique. Démonstration : « Chacun juge d'après son tempérament de ce qui est bon ; donc l'ignorant qui a fait du bien à quelqu'un estimera ce bien d'après son propre tempérament, et s'il le voit tenu en moindre estime par celui à qui il l'a donné, il sera triste » [É, IV, 70].

En d'autres termes, recevoir les bienfaits d'un ignorant, c'est s'exposer à des demandes de reconnaissance anarchiques et imprévisibles, produites par des affects en désordre. Cruel éclairage sur la vérité des dons réciproques : « La reconnaissance qu'ont les uns pour les autres les hommes menés par le désir aveugle est la plupart du temps un trafic, autrement dit une piperie, plutôt que de la reconnaissance » [É, IV, 70, scolie]...

Mais alors, le don sous la conduite de la raison est-il possible ? Oui, il l'est, mais à l'écart des affects tristes et des trafics de reconnaissance. Il l'est parce que « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. De tout cela il résulte que les hommes qui recherchent leur utile propre sous la conduite de la raison ne poursuivent rien pour eux-mêmes qu'ils ne le désirent aussi pour les autres » [É, IV, 18, scolie], et « le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres » [É, IV, 37]. Il ne faut pas se tromper sur le sens des mots qu'utilise Spinoza. Sa vertu n'a rien à voir avec quoi que ce soit qui serait de l'ordre de l'observance morale. Pour Spinoza, il n'est de vertu que la recherche de la puissance active conformément à l'essence conative de l'homme : « Absolument parlant, agir par vertu n'est en nous rien d'autre qu'agir, vivre, conserver son être (trois façons de dire la même chose) sous la conduite de la raison, et ce conformément au fondement qui consiste à rechercher ce qui est proprement utile à soi » [É, IV, 24]. Et voici révélée la nature profonde du spinozisme – non sans saveur à l'occasion d'un débat avec l'anti-utilitarisme. Car, oui, le spinozisme est un utilitarisme, mais un *utilitarisme de la puissance*. La vertu y coïncide avec l'utilité, mais avec l'utilité du conatus, c'est-à-dire avec tout ce qui étend sa puissance d'agir. Aussi, pour reprendre la formule lumineuse de Deleuze [1981] qui souligne sa différence radicale d'avec la morale, l'éthique de Spinoza n'est pas un discours de l'observance ou du devoir, elle est une théorie de la puissance. « Sous la conduite de la raison », seul régime adéquat à la recherche de la vertu, les hommes découvrent alors la coïncidence de leurs « utiles propres », et par là même la possibilité de sortir de la prouation conflictuelle, de la prise aux dépens d'autrui qui les emportaient sous le régime de la servitude passionnelle. Lus par un économiste, la scolie de la proposition 18 et la proposition 37 de la partie IV de *l'Éthique* énoncent donc cette thèse forte que ce que les hommes *conduits par la raison* poursuivent est un bien non rival à externalités positives. Ce qui signifie non seulement que ce bien est éminemment partageable, mais que de le partager ne me prive de rien, bien au contraire : je ne m'en trouve que mieux. Par opposition au don de servitude<sup>9</sup>, le don de fortune<sup>10</sup> est un

9. « L'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects, je l'appelle servitude » [E, IV, préface].

10. « Toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'esprit en tant qu'il comprend [c'est-à-dire sous la conduite de la raison – F. L.], je les rapporte à la fortune » [E, III, 59, scolie].

don d'universalité, qui n'a pas la sélectivité des trafics de reconnaissance : « L'homme libre s'emploie à s'attacher d'amitiés *tous* les autres hommes, et non pas à rendre aux hommes des bienfaits qu'ils jugent égaux d'après leurs affects » [É, IV, 70, dem. – c'est moi qui souligne]. Le conatus s'est-il évaporé dans cette affaire ? Tout au contraire ! Il est porté à un régime supérieur de puissance. On voit donc le déplacement conceptuel qu'opère Spinoza. L'antinomie de l'intérêt et du désintéressement est totalement abandonnée. Il n'y aurait pas de pire contresens que de vouloir la faire correspondre au couple ignorant/homme libre. La vraie césure passe entre deux régimes d'affect : passif ou actif ? En régime de servitude, le conatus peut être déterminé à donner mais sous l'effet d'affects passifs, c'est-à-dire de causes extérieures, hors de son entendement. En régime de fortitude, l'homme libre donne parce que le conatus éclairé a compris que le bien d'autrui accroît son bien propre. Mais, servitude ou fortitude, c'est toujours le conatus qui affirme son droit. Et c'est toujours l'intérêt, sous une forme ou sous une autre, qui a la parole.

#### LE MENSONGE À SOI-MÊME DE L'INTÉRÊT AU DÉSINTÉRESSEMENT

Que l'intérêt soit souverain jusque dans les gestes de donation en apparence les plus désintéressés ne préjuge rien quant au degré de conscience que s'en forment les donateurs. Assurément le spectre peut être largement ouvert en cette matière, depuis la franche hypocrisie jusqu'au parfait enchantement. Il reste donc à se demander par quels mécanismes l'esprit accommode la présence simultanée des idées pourtant contradictoires liées à la croyance en son désintéressement et à la conscience – au degré qui est la sienne – de sa prise d'intérêt. La solution à cette contradiction apparente repose sur des mécanismes inséparablement psychiques et sociaux. En sorte qu'il faut ici mettre au jour à la fois les structures mentales et les structures sociales de la duplicité – où duplicité est à entendre non pas comme intention déceptive mais comme présence du double, du dédoublé.

Le point de départ de cette entreprise réside sans doute dans l'abandon des représentations unitaires de la conscience, particulièrement prégnantes pour tous ceux qui lui prêtent d'être l'instance du contrôle, de la volonté et de la décision. Si donc on veut comprendre comment sont accommodées les contradictions de l'action morale en général, et de l'action donatrice en particulier, impossible, comme toute action, sans profit spécifique et pourtant explicitement conçue comme renonçant à tout avantage pour soi, alors il faut sortir du paradigme de la conscience souveraine, abandonner tous ses corrélats d'unité et cesser de voir l'action comme décision univoque, comme problème résolu en un choix unique, cela pour en arriver à considérer la détermination de l'action sous l'espèce du *multiple*, qui seul peut

donner accès à des états mentaux comme l'ambivalence ou le mensonge à soi-même. De ce point de vue, la philosophie de l'esprit de Spinoza nous invite à regarder la conscience non plus comme une instance de décision et de contrôle, mais comme une instance d'enregistrement, perspective qui rend alors beaucoup plus aisé d'envisager pour une action, et pour l'idée que l'agent s'en fait, la co-présence de déterminations multiples, hétérogènes, voire contradictoires. À la conscience-commandement se substitue alors la psyché-champ de bataille, lieu de l'affrontement de puissances affectives, à partir desquelles peuvent être pensés les compromis d'accommodation des conflits psychiques – comme ceux de la duperie de soi qu'on trouve derrière l'intérêt au désintéressement.

La perspective spinoziste est donc celle d'une agonistique intérieure des affects. Sur la scène de la psyché-champ de bataille s'affrontent alors les affects respectivement liés à l'intérêt et au désintéressement. Ramond [1995] a particulièrement insisté sur ce caractère quantitatif de la philosophie de Spinoza : la scène de la psyché, et les conflits d'affects qui s'y jouent, comme toute chose dans le monde, est régie par le principe de la mesure des puissances. « Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer », indique *l'Éthique* [IV, 7], qui donne ici, sous sa forme la plus générale, l'une des principales lois gouvernant la vie psychique, ensuite déclinée par les propositions 8 à 18 de la partie IV où se trouvent exposées les diverses configurations de rapport de force susceptibles de s'établir entre affects – selon que leur cause est imaginée présente ou absente, certaine ou contingente, plus ou moins éloignée dans le futur ou le passé, etc. Avec une mention spéciale pour la proposition 14 qui rappelle l'impuissance de la raison, c'est-à-dire l'incapacité de la connaissance vraie, en tant que telle, à réduire par elle-même aucun affect : « La connaissance vraie du bien et du mal ne saurait réprimer aucun affect en tant qu'elle est vraie mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect. »

On peut le dire maintenant plus aisément : cette agonistique quantitative des affects est l'opérateur concret de la *timesis*. C'est bien ce dont la démonstration de la proposition 10 donne l'intuition quand elle évoque la façon dont les hommes se rendent « des bienfaits *qu'ils jugent égaux d'après leurs affects*<sup>11</sup> ». Les jugements d'équivalence qui sont élaborés dans les relations réciprocaires, où sont timétiqement « jaugées » des prestations croisées, sont en effet le produit non de mesures explicites mais d'appréciation *par les affects*. L'équivalence satisfaisante est conclue tant que la résultante affective qui synthétise les coûts de donner – car il en coûte toujours au conatus de se défaire de quelque chose – et les profits du retour, c'est-à-dire qui pèse des affects joyeux et des affects tristes, ne passe pas

---

11. C'est moi qui souligne.

dans le rouge. La psyché n'est que le *lieu* de cette mesure des puissances affectives ; c'est dire si le jugement timétique échappe à toute maîtrise active de la conscience et à toute forme de calcul explicite. La *timesis* n'est donc pas qu'une solution simplement nominale destinée à mieux faire passer les apories, déguisées en jeux de mots, d'une « évaluation sans mesure » ou d'une « appréciation sans calcul ». Si ces oxymores apparents à vrai dire n'en sont pas, c'est parce qu'on peut indiquer les processus concrets qui les font opérer, et c'est parce qu'il y a effectivement de l'évaluation hors d'un esprit humain délibérément évaluateur. On pourrait dire que la nature en est le vrai « sujet » puisque ces évaluations sont le fait de toute confrontation de puissances et que toute rencontre antagoniste de choses se résout en une issue qui, faisant triompher la plus forte, consiste *de facto* en une évaluation. Ainsi des luttes intrapsychiques d'affects dont le « sujet » humain – le sujet *subditus*, pour ne pas dire simplement *substratum*, comme on parle du « sujet » de l'expérience – ne fait qu'enregistrer passivement les résultantes, c'est-à-dire les évaluations.

Le don ne fait pas exception à cette détermination commune : l'affrontement dans l'esprit de la croyance enchantée au désintéressement et de la croyance lucide en l'intérêt – et de leurs puissances affectives associées – y est régi par la loi de l'affect le plus fort. À ce propos et s'agissant de la duperie de soi, Martine de Gaudemar [2001, p. 97] retrouve, par d'autres voies, une intuition profondément spinoziste lorsqu'elle suggère que « la croyance est conservée dans la mesure du plaisir qu'elle procure ». C'est bien ainsi, en effet, qu'on pourrait comprendre, par exemple, la survivance de la croyance et du comportement superstitieux simultanément à leur critique rationnelle et en dépit de la conviction réelle que cette critique est bien fondée. C'est que la croyance superstitieuse produit un plaisir spécifique – un plaisir anxiolytique notamment – qui l'emporte sur celui de la connaissance lucide – qui, en raison de ce qu'indique la proposition 14 de la partie IV de *l'Éthique*, ne parvient pas à désarmer le comportement aberrant, et reconnu comme tel par le sujet même qui s'y livre. On pourrait également comprendre de cette manière que des agents continuent de régler leurs comportements sur des valeurs comme si elles étaient absolues alors même que par ailleurs, ils les savent relatives. L'illustration type de cette persistance de la croyance à l'encontre des arguments de la raison – et cela au sein du même individu – est peut-être donnée par le Chérea de Camus. Contre Caligula qui affirme l'absence de valeur des valeurs, et surtout proclame son désir de vivre *en conséquence*, Chérea qui connaît la force intellectuelle de la position de Caligula – « il transforme sa philosophie en cadavres et pour notre malheur c'est une philosophie sans objection<sup>12</sup> » – prend néanmoins le parti de « lutter contre une grande idée dont la victoire signifierait la fin

12. Albert Camus, *Caligula*, Gallimard, Folio, acte II, scène 2.

du monde » [*ibid.*]. Vaincu philosophiquement, mais agissant politiquement, Chérea ne cache donc rien de son conflit intérieur et de la réalité de ses mobiles : faire comme si ce qui ne vaut pas valait vraiment, et se conformer à cette valeur qu'on sait factice, répond aux puissants affects de la peur et aux intérêts de la vie sociale en paix, c'est-à-dire de la conservation.

Ce sont des mécanismes de cette nature qui sont impliqués au moment de « sélectionner » entre l'interprétation mensongère du désintéressement et sa concurrente lucide de l'intérêt, « sélection » qui n'a évidemment rien d'une délibération introspective ou d'un choix réfléchi comme le voudrait sans doute le paradigme de la conscience raisonnante. On ne saurait davantage envisager quoi que ce soit de l'ordre d'un « désir de croire ». L'idée, à vrai dire, est proche de la contradiction dans les termes : on ne croit pas décisoirement, sauf à ce que la croyance, ou l'adhésion à la croyance, ne s'autodétruit immédiatement du fait même de la décision. S'il n'y a pas de désir de croire, il y a en revanche un *plaisir de croire*, comme l'atteste à sa façon l'expression en apparence anodine mais qu'il faudrait prendre davantage au sérieux : « j'aime à croire... » Or, en effet, le sujet donateur aime à croire à son propre désintéressement, et cela d'autant plus que cet affect de plaisir reçoit la complicité du groupe tout entier. *L'Éthique* donne d'ailleurs explicitement le principe de cet affect de plaisir associé à la croyance au désintéressement, qui n'est pas autre chose que le plaisir directement tiré de l'approbation du groupe : « Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter tous les autres de joie, il sera affecté de joie accompagnée de l'idée de lui-même comme cause ; autrement dit, il se contempera avec joie » [III, 30]. Et n'est-ce pas là l'essence même du profit de moralité, profit spécifique de désintéressement procuré par le groupe qui rétribue affectivement, et parfois même symboliquement, celui qui, manifestant son renoncement à la prise directe pour soi et son refus ostensible de la violence pronatrice, témoigne sa déférence à l'endroit des réquisits de la persévérance collective. Sur la scène de la psyché-champ de bataille, la lutte des affects de l'intérêt et du désintéressement se dénoue alors en la domination des uns mais sans que celle-ci annule ou fasse disparaître les autres. L'affrontement des affects contraires se résout donc en un certain équilibre de forces, en une résultante, mais qui n'annule aucun de ses termes et peut d'ailleurs parcourir tout le spectre autorisé par les variations de leurs pondérations relatives entre 0 et 1 – y compris les états asymptotiques. L'enchantement parfait, c'est-à-dire l'inconscience totale de sa propre prise d'intérêt, n'est que le passage à la limite du compromis psychique quand le poids relatif de l'affect lucide tend vers zéro. Dans tous les autres cas, pour être dominés, les affects minoritaires n'en continuent pas moins de produire leur travail. De là ce que la psychologie ordinaire appelle, mais non sans pertinence, les « sentiments mêlés ». De là également ce tourment de la conscience brouillée en proie au mensonge à soi-même, incapable à la fois de prendre acte de la vérité

ou de l'oublier complètement, et par conséquent de regarder la réalité en face ou de jouir sans réserve de ses illusions.

Il est vrai qu'en matière de don, le combat de croyances, résolu au travers du conflit de leurs affects liés, donne le plus souvent peu de poids dans la résultante finale à l'interprétation lucide. Les intérêts inséparablement psychiques et sociaux – on pourrait dire : les intérêts psychiques socialement déterminés – à ne pas voir le don tel qu'il est sont trop puissants pour donner beaucoup de chances à la vue réaliste. Comme sont trop grands, et trop captieux, les affects de plaisir tirés de l'idée du don tel qu'on voudrait qu'il fût – et tel que le groupe tout entier se convainc collectivement qu'il est. À vrai dire, dans cette affaire, la raison lucide partait battue d'avance – c'est bien ce que nous dit Spinoza [É, IV, 14]. On peut cependant se demander s'il n'y aurait pas lieu là, pour une fois, de se féliciter des impuissances de la raison. Car pour le coup, l'analyse lucide ne parvient pas à nous faire sombrer dans la mélancolie du désenchantement. Ses éclairs de désillusion ne pèsent pas grand-chose à côté des affects joyeux qui nous envahissent lorsque nous donnons – sans savoir exactement ce que nous faisons. Il y a un plaisir spécifique du mensonge à soi-même ou de la simple inconséquence qui nous permet de savoir une chose et de continuer à croire, et à faire, son contraire. Et c'est peut-être tant mieux. En tout cas, ce pourrait être de nature à rassurer les MAUSSiens, qu'on sent parfois inquiets à l'idée du désenchantement et de la perte, perte du désintéressement bien sûr, et qui devraient trouver là de quoi se convaincre qu'il est très peu probable qu'une socio-anthropologie de l'intérêt souverain empêche quiconque de donner, d'aimer et d'être aimé.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARNSPERGER Christian, 2000, « Mauss et l'éthique du don : les enjeux de l'altruisme méthodologique », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 15, *Éthique et économie*, 1<sup>er</sup> semestre.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.
- CAILLÉ Alain, 1996, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 8, « L'obligation de donner », 2<sup>e</sup> semestre.
- 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- 2004, « Correspondance » (avec J. Godbout et M. Hénaff), *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 23, « De la reconnaissance », 1<sup>er</sup> semestre.
- CAMUS Albert, 1958, *Caligula*, Gallimard (réédition Folio), Paris.
- DELEUZE Gilles, 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris.
- 1981, *Spinoza. Une philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris.
- ELIAS Norbert, 1975, *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris.

- DE GAUDEMAR Martine, 2001, « Duperie de soi et question du sujet », in GIOVANNONI Augustin, *Figures de la duperie de soi*, Kimé, Paris.
- GODBOUT Jacques, 2000, *Le Don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 2004, « Correspondance » (avec A. Caillé et M. Hénaff), *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 23.
- HÉNAFF Marcel, 2002, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Le Seuil, Paris.
- LORDON Frédéric, 2006, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, Paris.
- RAMOND Charles, 1995, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, coll. Philosophie d'aujourd'hui, Paris.
- SÉNÈQUE, *Les Bienfaits*, traduction de Paul Veyne, Robert Laffont, coll. Bouquins, Paris.
- SPINOZA, 1979, *Traité politique*, traduction de Pierre-François Moreau, éditions Réplique.
- 1988, *Éthique*, traduction Bernard Pautrat, Le Seuil, coll. L'ordre philosophique, Paris.