Document généré le 1 juin 2025 08:50

Anthropologie et Sociétés

De la pureté du don. Contribution à un débat

Éric Gagnon

Volume 21, numéro 1, 1997

Confluences

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015457ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015457ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Gagnon, É. (1997). De la pureté du don. Contribution à un débat. *Anthropologie et Sociétés*, *21*(1), 9–23. https://doi.org/10.7202/015457ar

Résumé de l'article

De la pureté du don. Contribution à un débat

Partant d'une critique qu'Éric Schwimmer a formulée à l'endroit de J. T. Godbout et A. Caillé, nous nous efforçons de distinguer deux formes « pures » du don, conçu d'abord comme forme d'échange distincte du rapport marchand, puis comme geste gratuit et désintéressé. Cette distinction permet, dans un premier temps, d'apprécier la valeur méthodologique de l'opposition don-marché, tout en évitant de se prononcer sur les intentions des individus. Dans un second temps, nous retraçons brièvement l'apparition de cette opposition dans la société occidentale, et comment l'idée du don désintéressé a permis de penser le don comme forme générale d'échange.

Mots clés : Gagnon, don, échange, marché, utilitarisme, altruisme

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

DE LA PURETÉ DU DON
Contribution à un débat

Éric Gagnon

> Le savoir sera fondé sur ce fait irrécusable que nous ne sommes pas dans la situation comme un objet dans l'espace objectif, et qu'elle est pour nous principe de curiosité, d'investigation, d'intérêt pour les autres situations, comme variantes de la nôtre, puis pour notre propre vie, éclairée par les autres, et considérée cette fois comme variante des autres, finalement ce qui nous lie à la totalité de l'expérience humaine, non moins que ce qui nous en sépare. On appellera science et sociologie la tentative de construire des variables idéales qui objectivent et schématisent le fonctionnement de cette communication efficace.
>
> Maurice Merleau-Ponty (1960 : 137-138)

On rappelait récemment le caractère bien moderne et occidental de l'opposition entre le don pur, geste désintéressé, et le don impur, comportant un calcul ; entre l'altruisme et le don motivé par des intérêts égoïstes. Les modernes, nous dit Dufourcq (1995), ont ainsi tracé une démarcation entre la charité véritable et le geste calculé, valorisant la générosité, mais faisant toujours peser sur elle un soupçon quant aux intentions « réelles » du donateur. Cette opposition et ce doute ont une histoire, ils sont le produit d'un mode d'introspection et de compréhension de la complexité du moi, propre au monde chrétien, et dont nous pouvons retracer la genèse et les déterminations. En dévoilant le calcul animant les conduites, au moment justement où le calcul envahit de plus en plus de sphères de leur vie, les Occidentaux ont inventé son contrepoint : le don pur et désintéressé. La charité véritable ne doit plus viser l'obtention d'indulgences ; elle est sans contrepartie. Tout esprit de calcul est associé à l'échange marchand, que l'on oppose à l'idéal moral du désintérêt, mais un idéal dont l'atteinte est toujours mise en doute par un examen de conscience ou les signes extérieurs d'une conduite trop intéressée ; le moderne se méfie des bonnes intentions affichées — méfiance non exempte d'une certaine haine de soi (*ibid*). Le don gratuit serait donc une invention récente.

Notre conception commune du don s'en trouve du coup fortement relativisée, et tout effort pour définir de manière générale ou transculturelle une forme pure de don paraît condamné. On a ainsi pu faire le reproche à l'ouvrage de Godbout et Caillé, *L'esprit du don* (1992), de ne théoriser qu'une forme de don (l'idéal chrétien en l'occurence), qui ne correspond pas à ce qui est observé dans d'autres cultures, ni même à toutes les pratiques de don en Occident, ce qui limite la portée de la thèse énoncée (Schwimmer 1995). Cette critique soulève une discussion

— ce qui n'est pas d'un mince intérêt — mais, me semble-t-il, manque l'essentiel. Aussi faut-il reprendre l'examen de l'ouvrage de Godbout et Caillé, dont nous n'avons pas fini de discuter les propositions, en raison des distinctions importantes qu'il tente d'établir. Partant de la critique qui en est faite, je veux évaluer la pertinence de l'idée du don *pur*, conçu tantôt comme forme distincte du rapport marchand, tantôt comme geste motivé par des intentions désintéressées, deux sens qui ne sont d'ailleurs pas toujours bien distingués[1].

L'essentiel de l'ouvrage de Godbout et Caillé tient en une typologie de l'échange ou des modes de circulation des produits sociaux comprenant trois catégories : le don, le rapport marchand et les services publics. Dans le don, l'objet échangé est au service du lien qu'il instaure (le lien est voulu pour lui-même), tandis que dans l'échange marchand, c'est le lien qui est au service de l'objet échangé. Le don crée et maintient un déséquilibre : entre ce qui est donné et ce qui est rendu, il ne saurait y avoir d'équivalence, afin justement de relancer le don et de maintenir le lien. On donne « sans compter », au sens propre et au figuré. Dans le marché, au contraire, l'équivalence est recherchée : on reçoit pour un montant équivalent de ce que l'on a donné, et le lien se termine avec l'échange. Le don se distingue également du mode de redistribution étatique ; celui-ci n'est pas un substitut au don comme l'a cru Mauss ; bien qu'il corrige les effets négatifs du marché, il a lui-même des effets négatifs sur le don. L'impôt est obligatoire et les services publics instaurent des rapports entre étrangers au moyen d'intermédiaires anonymes. À la différence du don, il ne tient pas compte des préférences subjectives et des particularités individuelles ; traitant les individus selon le principe d'égalité, il dépersonnalise les rapports sociaux, tandis que le don vise l'instauration de liens particuliers et privilégiés. Le marché et l'État libèrent les individus des liens et obligations communautaires, et « si l'État fonctionne à l'égalité et le marché à l'équivalence, le don a pour principe la dette volontairement entretenue, le déséquilibre, l'inégalité » (Godbout et Caillé 1992 : 271). Nous avons ainsi trois modes distincts d'échange, correspondant à trois visées, bien que le don ne soit pas exactement au même niveau que les deux autres, puisqu'il les fonde et les rend possibles[2]. La typologie vise à cerner l'*essence* du don, un don « pur », ce qui lui est propre, une fois l'échange dégagé de toute autre finalité — marchande ou politique — que le lien.

Mais nos deux auteurs adoptent également une perspective historique en cherchant à identifier les formes particulières que prend le don chez les modernes. Godbout et Caillé introduisent alors la notion de « don aux étrangers », qui leur serait particulier : les dons anonymes de sang ou d'organes, les dons d'aide

1. Cet article, on le constatera assez rapidement, ne repose pas sur une lecture des innombrables écrits ethnographiques sur le don, mais sur une discussion récente, de portée générale cependant pour l'ensemble des sciences sociales. C'est incontestablement une limite de ce texte, mais peut-être aussi un avantage : celui du lecteur *non prévenu*, et par conséquent plus libre d'exprimer un point de vue différent. Cela dit, je me permets quelques remarques comparatives avec l'une des typologies de l'échange les mieux connues et les plus discutées, celle de Sahlins.
2. « Le don constitue le mode de relation par excellence entre les personnes en tant qu'elles se considèrent et s'instituent comme des personnes » (Godbout et Caillé 1992 : 196).

au Tiers-Monde. Des dons, qui au premier abord, ne s'inscrivent pas à l'intérieur d'un ensemble étroit de relations sociales, au contraire du don dans les sociétés dites « archaïques ». Et c'est justement la raison pour laquelle, estime Schwimmer, le modèle de Godbout et Caillé ne rend compte que d'une seule modalité du don, et non de plusieurs autres que l'on retrouve en Mélanésie notamment, et même au Québec. Le don aux étrangers, à des individus incapables de rendre, est impensable dans bien des cultures. C'est le don auquel nous invitent les Évangiles, un don sans contrepartie, gratuit. Un don par lequel on accède à la moralité chez les chrétiens, le geste du donateur étant tenu véritablement pour gratuit, du fait de l'incapacité de rendre du donataire[3]. Or, pour le Mélanésien, le don n'a de sens : 1– qu'à l'intérieur d'un système de relations dont on connaît les partenaires (relations personnalisées) ; 2– que lorsque le donateur peut espérer une contrepartie (pour le bien de sa maison) ; et enfin 3– que s'il permet une circulation des biens dans le groupe. Ce n'est pas dans l'éthique chrétienne que le Mélanésien trouve sa vertu et assure sa réputation. Dans l'interprétation du don, Schwimmer se refuse à « séparer radicalement » le « mouvement spontané de l'âme vers autrui » (Godbout et Caillé 1992 : 257) de « la gestion rationnelle des ressources disponibles » (Schwimmer 1995 : 73).

Soit. Mais la typologie, pour autant qu'elle est bien une typologie, est-elle ainsi disqualifiée ? Le don à des étrangers n'est, me semble-t-il, qu'un *cas limite*, propre à une société sans doute, mais qui n'en est pas moins révélateur. Remarquons, en premier lieu, que les dons d'organes et les dons aux pays pauvres ne sont pas vraiment sans contrepartie : ils procurent une gratification (un retour qui ne prend justement pas une forme matérielle, objet ou service) et constituent un appel à la solidarité avec nos semblables (dont on élargit les critères d'inclusion). Si on les appelle des dons, c'est que le lien recherché, si distant et impersonnel soit-il, justement, a autant sinon plus d'importance que l'objet donné ou rendu. Dans la mesure où le don restreint et élargit à la fois les liens, ferme et ouvre les frontières du groupe, le don aux étrangers manifeste une ouverture maximale. Le retour passe par une solidarité que l'on cherche à créer et dont le donateur ou ses proches pourront profiter éventuellement en cas de difficulté (en cas de besoin de sang par exemple). C'est un cas limite parce qu'il manifeste avec plus d'évidence qu'ailleurs la liberté qui est au centre du don et sa finalité qui est le lien, davantage que l'objet ou le service. En ce sens, c'est un don « pur » ; il n'y a que du don, pourrait-on dire, il ne fraye pas avec des activités à finalité économique[4]. Je

3. Schwimmer parle de gratuité au sens d'absence de contrepartie, alors que pour Godbout et Caillé, il s'agit plutôt de la *liberté* de donner ou de rendre. Il y a cependant une confusion entre les deux significations de la gratuité dans *L'esprit du don*, sur laquelle je reviendrai.

4. En passant, Schwimmer mentionne lui-même l'existence en Mélanésie d'une forme « pure » de don, qui s'apparente au don intrafamilial en Occident. C'est ce qu'il appelle le « don sans entremise », le don de la mère à l'enfant, le partage au sein de la famille, qui crée une sorte d'enveloppement, et surtout, qui est sans contrepartie précise, sans retour prévisible et sans finalité économique. Schwimmer s'empresse d'ajouter cependant qu'il s'intègre, pour former le système complet, aux dons *avec* entremise, qui appellent une contrepartie. Bien que dirigée contre la thèse formulée dans *L'esprit du don*, sa description du don sans entremise nous y fait au contraire beaucoup penser.

dis « cas limite », car la typologie de Godbout et Caillé, en établissant de claires distinctions entre don, rapport marchand et services publics, ne fait que décrire des *idéaux-types*, ce que les auteurs ne font pas suffisamment ressortir, favorisant ainsi une confusion et s'attirant la critique. Ce sont des constructions intellectuelles, permettant l'intelligibilité de phénomènes, avant que d'être des descriptions de réalités empiriques, comme c'est d'ailleurs toujours le cas avec ce genre de concepts en sciences humaines. En ce sens, aucun don n'est « pur », entièrement distinct d'autres formes d'échange et d'autres finalités que le lien. Mais on a raison, et c'est nécessaire, de théoriser le don « en soi », dans sa forme idéale, ce qui, soit dit en passant, est différent d'un idéal-type weberien, qui est cumul de traits réels d'un phénomène (par exemple, le capitalisme) relevés dans plusieurs sociétés, mais qu'on ne trouve réunis dans aucune d'elles.

L'utilisation des idéaux-types n'est pas la seule manière de procéder. On sait que Sahlins (1976, chapitre V) a préféré penser les types d'échange sous le modèle d'un *continuum*. À l'une des extrémités de l'axe, il y a la « réciprocité généralisée », où l'obligation de rendre est peu astreignante et la solidarité plus forte, et à l'autre extrémité, la « réciprocité négative », où chaque partie cherche à maximiser son profit aux dépens de l'autre. À mi-chemin on trouve la « réciprocité équilibrée », où la contre-prestation est équivalente à la chose reçue, et la variété des échanges empiriques se dispose le long de cet axe, les circonstances sociales, économiques et démographiques jouant dans la détermination de leur position. Mais cette manière de faire demeure peut-être encore trop descriptive en regard de celle qui est utilisée dans *L'esprit du don*. Elle ne distingue pas bien les deux finalités : la solidarité (le don) et l'acquisition d'un bien (l'échange marchand). Si tous les phénomènes sociaux peuvent se présenter sous le mode d'un *continuum*, il faut, pour parler comme Lévi-Strauss, introduire des discontinuités qui permettent de les penser — ce que permettent les idéaux-types. De plus, Godbout et Caillé introduisent un troisième type, l'État ou la redistribution étatique, dont ne rendent pas compte les autres typologies. Notons en passant que la réciprocité négative, que Sahlins associe à l'échange économique, est caractérisée par l'*inégalité*, tandis que le marché chez Godbout et Caillé, au contraire, l'est par l'*équivalence*. Dans le premier cas, l'accent est mis sur la rivalité et la tromperie dans le commerce, dans l'autre, sur son caractère « neutre » sentimentalement. Les deux points de vue ne sont cependant pas incompatibles, tous deux faisant ressortir le caractère « égoïste » de l'échange commercial et l'absence de solidarité. J'y reviendrai plus loin.

Schwimmer adresse d'autres critiques à Godbout et Caillé : même au Québec, dans les dons familiaux en apparence les plus désintéressés, il y a des contreparties cachées, ainsi que le révèlent les meilleurs romanciers. D'un autre côté, marchands et fonctionnaires dans l'exercice de leur fonction font parfois des dons sans contrepartie. Il existe d'autres formes de don en Occident que celui de *L'esprit du don*. On aurait donc tort d'opposer rigoureusement le don au marché et à l'État, à la circulation et à la redistribution des biens. Mais dans la mesure où la typologie énonce des idéaux-types, ces critiques ne tiennent pas. Un individu particulier, dans le cadre d'une activité particulière, peut simultanément participer

des sphères du don et du marché, dont il cherchera à équilibrer les exigences, finalités et impératifs moraux. Parce qu'il gagne son argent sur le *marché*, le travailleur salarié n'en fait pas moins *don* à sa famille, comme le mari papou (Schwimmer 1995 : 90). Simultanément ou successivement, il participe de plusieurs sphères. Leur interdépendance n'empêche pas de les distinguer ; bien au contraire, la compréhension de leur relation passe par leur distinction claire. Il est possible qu'il existe de meilleures catégories que le don et le marché, mais Schwimmer n'en propose pas, et il y a recours lui-même, dans un sens d'ailleurs proche de celui de Godbout et Caillé.

C'est sur la base d'une typologie, en effet, qu'il est possible de comparer les systèmes de don et d'échange, et d'en accroître la compréhension. La valeur et les limites de la typologie ne tiennent pas à ce qu'on retrouverait partout les formes pures, à ce que le don et le marché soient toujours et dans les faits tenus séparés, mais à ce qu'elle aide à voir comment ils s'articulent, se compénètrent ou sont tenus éloignés, selon les cultures et l'histoire des peuples. La typologie fournit ce que Charles Taylor (1985 : 125) appelle un langage de clarification des contrastes (*language of perspicuous contrast*), par lequel deux modes de vie, où sont à l'œuvre les mêmes constantes de la vie humaine, se présentent comme les deux aspects d'une même alternative. Taylor donne l'exemple de la distinction entre monarchie et république chez Montesquieu ; on pourrait mentionner le holisme et l'individualisme chez Dumont. Rappelons ce commentaire de Rousseau à propos de l'« état de nature » (opposé à « l'état de société »), que Lévi-Strauss[5] se plaît souvent à rapporter : « un état qui n'existe plus, qui peut-être n'a point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent » (Rousseau 1995 : 257). Dans le cas qui nous intéresse, il ne s'agit cependant pas de cerner la nature humaine, pas même celle des systèmes sociétaux, mais certaines composantes de ces systèmes : le don et le marché. S'il est légitime de parler d'une « société de marché », pour souligner la prédominance de ce mode d'échange, pareille formule ne doit pas marquer la persistance des autres modes d'échange, non plus que la question de leurs rapports, qui nous intéresse ici.

Un tel langage permet de comparer les pratiques en les redécrivant dans un langage commun, qui n'est pas celui des populations observées, ni vraiment celui de la culture dont provient l'analyste, encore qu'il en soit toujours tributaire. Définissant des modèles, ce langage permet de voir comment le don, conçu de manière idéale, c'est-à-dire visant l'établissement d'un lien avant l'acquisition ou la circulation d'une marchandise, participe différemment des multiples systèmes d'échange et de circulation. Ce qui justifie Malinowski de parler de formes « hybrides » de systèmes d'échange. Ce langage permet d'apprécier, en les comparant, les formes d'échange au sein d'un groupe et entre deux groupes par la manière dont le don y est imbriqué, incorporé ou détaché, ainsi que les transformations de ces systèmes, la place occupée ou gagnée par le marché ou l'État,

5. Qu'on me pardonne ici l'argument d'autorité...

« comment des chemins de don se tarissent ou se ferment » (Godbout et Caillé 1992 : 193), etc. Définir l'essence du don ce n'est pas postuler que partout il est disjoint d'autres activités et finalités. En plus de cet objectif proprement anthropologique, que favorisent ces comparaisons, un tel langage permet la clarification des enjeux politiques et sociaux, d'ici et d'ailleurs : à quel moment les avantages procurés par le marché ou la redistribution étatique (liberté, égalité et anonymat) ne justifient plus leurs effets négatifs (menace de dissolution du lien social de base) ; ou encore quels sont les inconvénients d'une judiciarisation des liens sociaux ? Godbout et Caillé excellent dans la clarification de ces enjeux. Faire valoir les mérites et les droits de la typologie ne consiste bien évidemment pas à nier ou minimiser la pertinence de l'étude des particularités de chaque système, conçu en lui-même dans ses rapports à une culture, mais à tirer parti de *L'esprit du don*, autrement qu'en le réduisant à un document ethnographique sur la culture québécoise, tel que l'envisage Schwimmer.

Un langage, je le disais à l'instant, tributaire malgré tout de la culture dont il est issu. Quoique insuffisamment explicitée, c'est l'une des thèses de l'ouvrage de Godbout et Caillé que l'autonomisation du don, sa claire distinction du marché, est propre à notre culture. La rupture entre le producteur et l'usager et la passion de l'égalité (Tocqueville) en sont des causes, avec l'effort des modernes pour se libérer des contraintes du lien social par le marché et l'État. Depuis Max Weber, l'on sait que la société moderne est celle de la différenciation et de la séparation des sphères d'activités, et le don largement autonomisé (relégué souvent aux limites de la famille) en est une manifestation ; un don « purifié », clairement distingué de la relation marchande, séparé, « désinbriqué » des autres formes et finalités de l'échange (c'est une tendance, bien sûr, et non une réalité achevée). Nous sauvons nos liens primaires en les isolant du marché et de l'État ; nous tentons de les préserver par une distinction et une séparation. Aussi, seule la société occidentale pouvait-elle produire une typologie comme celle qui est formulée dans *L'esprit du don*. Le spectacle de la modernité nous propose en quelque sorte cette distinction, qu'il est cependant permis de faire jouer par la suite dans l'examen d'autres cultures pour les comprendre. Le jeu est-il profitable ? À cette question, les réponses peuvent être diverses, et les définitions de Godbout et Caillé ne sont pas sans poser des difficultés. Mais c'est comme typologie qu'il faut en juger. Il semblerait que c'est dans la société moderne que l'on trouve les formes « élémentaires » du don et du marché (en raison de leur distinction et épuration), permettant de comprendre ce qui est à l'œuvre ailleurs, et non dans les sociétés archaïques, sans écriture ou simplement plus petites, où l'anthropologie les cherche habituellement[6].

6. La sociologie et l'anthropologie cohabitent mal dans *L'esprit du don*, soutient Bibeau (1994). Outre le problème d'intégration des préoccupations et styles de Godbout et Caillé, y a-t-il incompatibilité des perspectives ? La section sur le don archaïque, me semble-t-il, ne tire pas suffisamment parti de celle qui porte sur le don moderne (et non l'inverse). En fait, ce livre fournit les bases pour une rencontre bénéfique entre les deux disciplines, à défaut d'y parvenir lui-même. Par ailleurs, je suis d'accord avec Bibeau pour dire que l'analogie avec l'intelligence artificielle éclaire peu. Ce n'est qu'une illustration (au sens d'une image accompagnant le texte) qui n'ajoute rien d'essentiel. Comme Bibeau, je prône une approche nettement herméneutique,

C'est mettre à mal, au passage, ce qui reste d'idées évolutionnistes dans les sciences sociales.

Le caractère occidental de la distinction don-marché-État nous amène à considérer une autre manière d'envisager le don « pur », non plus comme forme particulière et autonome d'échange, mais considéré du point de vue des intentions du donateur. J'en ai déjà dit quelques mots à propos du don aux étrangers. Voyons de plus près.

La conceptualisation du don, du marché et des services publics proposée par Godbout et Caillé a le mérite de nous dispenser de nous prononcer, dans l'interprétation des conduites, sur les intentions des individus, dont on ne peut jamais être certain. Il n'est pas nécessaire d'être convaincu ou assuré de leur sincérité et de leur désintérêt pour départager leurs relations de don de leurs relations marchandes. Nos deux auteurs commencent d'ailleurs leur ouvrage en renvoyant dos à dos ceux qui proclament qu'il n'y a que des conduites motivées par des intérêts égoïstes (les utilitaristes) et ceux qui nous assurent de l'existence de l'altruisme, du don désintéressé (vision « purifiée et apaisée à l'excès du don » [Godbout et Caillé 1992 : 14]). On ne peut réduire le don aux intérêts profanes (le *kula* serait la preuve de « la supériorité, dans l'existence humaine, des motivations proprement symboliques sur les motivations exclusivement matérielles » [*ibid.* : 151]) ni le ramener à la pure générosité (« une relation à sens unique, gratuite en ce sens et sans motif, n'en serait pas une » [*ibid.* : 15]). La conception « plus réaliste » qu'ils proposent évite — nous assurent-ils — la dichotomie calcul/absence de calcul, jugée non pertinente. La liberté n'exclut pas que le don s'inscrive dans un système d'obligations ; le don crée lui-même des obligations et l'échange marchand s'est précisément émancipé de ces obligations. La liberté naît de l'indétermination quant au retour, quant à la valeur et la signification de ce qui sera rendu, et c'est ainsi que l'on peut parler de gratuité, même pour les systèmes d'échange les plus réglés : il y a du jeu. Si le don est « gratuit », c'est au sens, non pas de désintéressement, mais de liberté : l'individu est libre de donner ou de rendre, tout au moins les partenaires le supposent-ils, et c'est ce qui rend le don désirable et menaçant.

Pourtant, et ce n'est pas la moindre de ses ambiguïtés, *L'esprit du don* est tout au long animé d'une foi non dissimulée en la générosité, et l'utilitarisme est sans répit martelé. Si le don n'est jamais inutile (au moins au plan des gratifications symboliques), aucune concession, ou presque, n'est faite aux utilitaristes. Résumant l'ouvrage, Bibeau (1994 : 329) n'a pas tort de dire qu'il est une invitation à libérer un espace pour la « générosité naturelle » des hommes, même si nulle part on ne trouve d'affirmation aussi explicite. Dans leur recherche d'un fondement ultime du don (recherche ni systématique ni approfondie, au demeurant) Godbout et Caillé oscillent entre une position « politique », qui est celle de Mauss et Lévi-Strauss : le don comme voie d'évitement du conflit, sorte de « contrat social » (Sahlins), et une position ontologique, « le mouvement spontané de l'âme vers autrui » (Godbout et Caillé 1992 : 257), qui est demande et offre de

---

que j'esquisse ici, mais j'avoue qu'à l'inverse de lui, l'emprunt par Godbout et Caillé d'une terminologie à l'intelligence artificielle me heurte moins que le vocabulaire de la sémiologie, souvent plus rébarbatif, moins clair, et bien moins élégant.

reconnaissance. Les développements sur le don aux étrangers, au sein de la famille ou chez les Alcooliques Anonymes empreignent ce « mouvement spontané » d'un sentiment de gratuité, au sens de désintéressé. De même, dans son article sur le don que j'évoquais au début, Dufourcq (1994), après avoir affirmé l'impossibilité d'un jugement sur les intentions réelles et entières des donateurs par des signes extérieurs (surtout à les ramener à une recherche de leur intérêt), termine en remarquant que dans certaines formes de don aujourd'hui (les dons aux étrangers, justement), on peut croire aux intentions désintéressées du donateur : du fait de l'anonymat, le donateur ne peut ainsi espérer un retour ou l'admiration de ses pairs. Et Dufourcq de conclure : « plus qu'à aucun moment dans l'histoire depuis la Renaissance, le donateur semble avoir accordé son comportement à ses principes » (1996 : 57-58). L'auteur ne peut finalement s'empêcher de chercher des signes d'une gratuité véritable, de juger des intentions réelle du donateur et de se prononcer sur sa sincérité. Il a besoin de penser que la générosité est un fait et non uniquement une valeur[7].

Pourquoi cette persistance à vouloir juger des intentions ? Peut-être parce qu'au centre de toute relation sociale, il y a toujours cette recherche sur les intentions de l'autre, cette nécessité d'interpréter, dans la reconnaissance mutuelle et dans l'interaction, ce que l'autre désire et veut. Le décodage des intentions est toujours présent dans le lien social et le conditionne, que ce soit au plan des rapports interpersonnels ou au plan des relations entre les groupes (négociations politiques et transactions économiques). L'inconscient pouvait ainsi se réduire pour Lacan à la question : « Que veut l'autre ? ». Ne pas pouvoir se mettre dans la peau de l'autre est un obstacle auquel se heurte toute volonté de transparence. Les intentions, nous ne pouvons toujours que les imaginer, que les « halluciner »[8]. En fournissant un cadre, des formes et des contenus à ces représentations, la culture régule et stabilise ces interprétations, ainsi que les signes émis par l'autre, diminuant l'incertitude et rendant l'interaction possible. Ne jamais parvenir à percer le secret de l'autre, à le connaître entièrement, est un point d'achoppement, mais aussi la base des productions sociales imaginaires. Que les individus soient réellement désintéressés, ça demeure indécidable — nous ne sommes jamais certains de nos propres motivations. Il n'y a que des règles, des systèmes de pensée, des catégories culturelles qui désignent aux membres d'une société l'Autre comme visée, la manière de maintenir le lien social. C'est pourquoi les sciences humaines n'en sont jamais quittes avec les intentions des acteurs, surtout dans l'examen du don. Il reste en effet à examiner comment la culture contraint ou oriente ces interprétations de la volonté de l'Autre, même si on renonce soi-même à se prononcer sur ces intentions, ce à quoi les auteurs ne semblent pas se résoudre[9].

7. Et cela étrangement dans un article où le philosophe rabroue les sciences humaines dans leur prétention à énoncer l'*ultima ratio* de la nature humaine!
8. Ce terme et l'idée générale formulée dans ce paragraphe sont empruntés à Olivier Clain, qui s'efforce depuis plusieurs années d'en donner une signification complète et cohérente et d'en dégager les implications.
9. Tout comme Sahlins, dont la typologie ne repose pas sur une appréciation des intentions, mais qui ne peut s'empêcher de qualifier la réciprocité généralisée de « généreuse » : « transaction de caractère potentiellement altruiste » (1976 : 247).

Ne pas être obligé, ni même capable, de se prononcer sur les intentions réelles d'individus particuliers (« le Mélanésien de telle ou telle île », selon la formule bien connue de Mauss), pour des conduites empiriquement observables, n'évacue pas pour autant la question des motivations. Si on ne peut savoir ce que chaque individu a « derrière la tête », le sociologue et l'anthropologue peuvent et doivent savoir ce qu'une culture, d'abord, envisage (son espace d'intelligibilité), puis prescrit, tolère ou condamne comme motivation. La question, pour les sciences humaines, n'est pas d'affirmer ou de nier l'existence de la générosité et de la liberté, mais de comprendre pourquoi une société en *pose* l'existence. La question n'est pas de savoir si les individus sont sincères, mais comment s'instaure la confiance, par une régulation des conduites, mais aussi par l'interprétation que chacun fait des intentions de l'autre, régulation qui s'opère dans l'emploi de schèmes conceptuels, comme, chez nous, l'altruisme et son opposé, l'égoïsme. Des schèmes qui permettent de penser et de constituer le moi, mais aussi, et d'abord, le lien social. L'opposition entre altruisme et égoïsme, et l'idée de don désintéressé sont des catégories culturelles pour diriger l'interprétation, l'hallucination de la volonté et des intentions de l'autre, ainsi que pour guider notre introspection et orienter notre conduite. Échanger est l'acte fondateur de la société, non seulement parce que chaque individu ne peut se suffire pour sa subsistance, mais également parce qu'il a besoin de la reconnaissance de l'autre, de se reconnaître par l'autre : faire reconnaître son désir, voire reconnaître sa valeur et la valeur qu'il attribue aux choses et aux conduites. C'est ainsi qu'il faut réinterpréter et comprendre la seconde idée du don pur, gratuit, qui demeure en arrière-fond ou surgit çà et là dans les textes que je discute ici. Pas besoin d'attribuer aux individus une « semi-conscience » (Petitat 1995) de leurs motivations pour expliquer qu'elles répondent à la fois à des intérêts et à des sentiments plus détachés. Laissons là les spéculations sur le cynisme et la mauvaise foi.

Devant l'incertitude quant aux intentions de l'autre, la culture fournit des codes d'interprétation pour décoder, rendre l'autre un peu plus transparent et prévisible. D'où l'insistance, aujourd'hui et en Occident du moins, sur la transparence favorable à la confiance mutuelle et la coopération, encore qu'une certaine confiance doit être obtenue pour croire à la transparence affirmée de l'autre. Si la culture peut les stabiliser, l'interprétation imaginaire des intentions comme la régulation des conduites sont hasardeuses. Elles le demeurent d'autant plus, dans le cas du don, qu'il est risqué, et que c'est dans ce risque qu'il acquiert sa valeur. Un des passages les plus éclairants de *L'esprit du don* est celui où est élucidée la « règle de l'implicite ». Pourquoi nier que l'on attend un retour et insister pour dire que ce que l'on donne est peu de chose ? Pourquoi nous cachons-nous notre devoir de réciprocité ? Pour introduire, explique-t-on, une indétermination, pour laisser l'autre libre de décider quand il doit rendre et ce qu'il doit rendre. Pour se convaincre que l'autre n'est pas vraiment obligé de rendre, qu'il est libre, et que s'il le fait, c'est qu'il veut véritablement entretenir un lien avec nous. Nous nions l'obligation de réciprocité pour nous éloigner du rapport marchand et conférer une valeur au lien, plutôt qu'aux objets échangés. Mais ce faisant nous prenons un risque, celui d'un non-retour, d'une rupture de lien, d'un refus du lien. S'il faut réduire l'incertitude quant à la volonté et la réponse de l'autre, on ne le peut, ni ne le veut entièrement.

Les normes assignent ainsi des fins culturellement valorisées, qu'il ne faut pas confondre avec les conduites réelles, ni avec les rôles sociaux. Aussi, contrairement à ce que laisse entendre Schwimmer à propos du don chrétien, les Évangiles ne condamnent pas le métier de marchand ou de publicain, encore moins excluent de la moralité les individus qui pratiquent ces métiers. Le don gratuit est valorisé, mieux, il doit être visé, mais il n'est pas la seule conduite autorisée. Le chrétien ne fait pas que des dons sans contrepartie, ni le contraire d'ailleurs. C'est un pôle de référence. Le désintéressement, nous ne le vérifions pas, mais la chrétienté le postule, l'encourage et s'emploie à en faciliter la réalisation. Cette forme de don, Schwimmer a raison, ne se retrouve pas dans toutes les cultures, ni n'est la seule forme de don au Québec, bien qu'il en soit peut-être la forme idéalisée. Cette seconde idée d'un don pur n'est pas à confondre avec la première, définissant le don par sa différence avec le marché et l'État, bien qu'il faille comprendre comment *la seconde a permis de penser la première.* L'idée d'un don sans retour a sans doute contribué à montrer dans les échanges cette dimension non marchande et non redistributrice, visant plutôt le lien ; à favoriser ainsi l'autonomisation du don et à susciter des dons purs, déliés d'autres finalités, tels les dons aux étrangers.

Dans une société où le marché et l'État ont conquis une si grande place, l'altruisme occupe une place particulière, que sa négation par les utilitaristes ne fait que mettre en évidence : il est un symbole et une attente. Comme le remarquent Godbout et Caillé, cette négation du don s'exprime souvent par un sentiment de perte : « aujourd'hui ça n'existe plus », « les gens sont devenus égoïstes » ; ou encore, sous une forme positive : « l'État-providence supplée à la charité ». Dans une société où l'accent est mis sur la production, où les aspirations à l'égalité et la liberté menacent le lien social, s'interroger sur les intentions désintéressées, c'est s'enjoindre de préserver ces liens. « Le don contient toujours un au-delà, un supplément, quelque chose de plus, que la gratuité essaie de *nommer* » (1992 : 245, je souligne). C'est la valeur du lien. La valorisation du désintérêt est une manière d'inciter au don, qui est, nous dit-on, « tellement essentiel à la société qu'elle aura continuellement tendance à le rendre obligatoire, à douter de la capacité de ses membres » (*ibid.* : 203-204). La gratuité comme la liberté sont des significations pratiques, structurant l'expérience des modernes, avec lesquelles ils interprètent cette expérience, celle de l'autre, et qui ordonne leur mode de coexistence. L'altruisme est le signe par lequel l'individu moderne affirme son appartenance à la société (nationale ou internationale dans le cas du don au Tiers-Monde), par lequel il proclame sa solidarité, qui doit justement être affirmée quand l'unité du groupe (frontières et normes partagées) ne va plus de soi. C'est pourquoi le don aux étrangers demeure ce que le don est ailleurs et à d'autres époques, « l'instant fugitif [...] où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui », pour reprendre la formule fameuse de Mauss (1950 : 275)[10].

10. Formule que j'applique librement, entendu qu'on n'a jamais bien compris dans quel sens Mauss l'entendait.

Mais, objectera-t-on, l'altruisme est-il autant lié à l'essor du marché ? Le don désintéressé, rappelle Petitat (1995) n'est pas une invention récente, il faut remonter à Thomas d'Aquin et même au-delà. Qu'a donc de spécifique le don gratuit des modernes ? Il me faut mieux le cerner.

On retrouve les thématiques du désintérêt et de la transparence chez les latins, à propos de l'amitié notamment. Ainsi pour Cicéron, l'amitié véritable est désintéressée et elle abolit la méfiance puisque rien n'est feint ou dissimulé. Elle est une « inclination de l'âme associée à un certain sentiment d'amour, plutôt qu'une spéculation sur l'ampleur des bénéfices qu'on en tirera » (1995 : paragraphe 27).

Mais partant des latins, on peut suivre une série de transformations, que je me borne ici à indiquer. Avec la chrétienté, ainsi que l'a fait remarquer Foucault (1976), va se développer la nécessité d'un examen de son âme, de ses motivations les plus profondes, de ses désirs les plus secrets ; il faut fouiller les recoins de son âme pour y débusquer les intentions les plus honteuses. Cette attitude — que l'on ne trouvait pas chez les latins — va de pair avec le renoncement de soi dans la recherche de la vertu et l'accession à l'autre Monde, et l'un des moments privilégiés de son développement est le Concile de Latran (en 1252) instituant la confession. Le sondage de son âme va s'étendre par la suite à la justice, à la médecine, jusqu'aux relations amoureuses ; la psychanalyse, dans son effort de débusquer les désirs les plus secrets, en sera l'aboutissement, en quelque sorte. Notre société, dira Foucault, est une société de l'aveu, de ce qu'il appellera plus tard l'« herméneutique de soi », l'« herméneutique du désir », et ajouterai-je, « de la volonté ». Car c'est dans le développement de cette attitude qu'il faut retracer le souci du désintérêt, sa négation ou son affirmation dans les motivations les plus profondes des sujets. L'autre grande transformation est la montée de ce qu'on a appelé l'individualisme, plus exactement l'émancipation du sujet : des individus qui se veulent égaux, qui se libèrent des traditions, qui entendent être libres, et qui vont libérer le marché.

Ces deux phénomènes convergent à l'âge du libéralisme dans l'affirmation que la conduite des hommes n'est commandée que par leurs intérêts personnels ; il n'y a ultimement pas d'autres motivations humaines qu'égoïstes. Je passe sur les conditions juridiques et politiques de l'avènement du libéralisme, sur le rôle de l'État, sur la monétarisation des échanges, l'équivalence entre les marchandises et les individus qui échangent (devenus partenaires interchangeables), l'ébranlement des appartenances communautaires comme des structures d'autorité traditionnelles, qui conduisent à l'autonomisation de l'activité économique, en même temps qu'à la pénétration des échanges marchands dans les rapports sociaux (voir Polanyi 1957). Retenons ici l'affirmation du désintérêt en réaction au libéralisme, comme une sorte de contrepoint au plan anthropologique, et de contre-pied au plan politique. Le don en sera l'expression, une forme d'échange désintéressé et sans nécessité d'équivalence, une forme atomisée, comme sa contrepartie, le marché.

Après avoir désigné la recherche du gain comme la conduite normale, « naturelle » des hommes, notre culture va lui opposer l'altruisme pour contrebalancer

et ainsi préserver les liens sociaux. Le désintéressement, l'orientation vers la collectivité, est affirmé comme valeur, non parce que les hommes sont naturellement altruistes (on n'aurait pas besoin alors de les inciter à l'être), mais parce qu'elle légitime l'ouverture aux autres autrement que par l'établissement de relations marchandes ; également parce qu'il nous faut en *poser* l'existence pour que nos institutions, nos lois et nombre de nos conduites gardent leur sens, celles-ci ne pouvant se justifier par l'idée que les hommes agissent uniquement par intérêt[11]. Nous voilà revenus aux catégories culturelles avec lesquelles l'individu interprète les intentions de l'autre, dont je parlais plus haut.

Les sociétés archaïques, disent Godbout et Caillé, ne peuvent simplement pas imaginer un don à des étrangers, leurs membres ne pouvant se faire d'alliés hors d'un ordre symbolique, d'une culture, qu'ils s'emploient à reproduire et à préserver, ne s'en croyant pas les inventeurs. Par contre, les modernes peuvent, eux, le concevoir, une fois qu'ils ont commencé à vouloir s'émanciper de la tradition et à se donner eux-mêmes leurs lois, et une fois qu'ils ont isolé (intellectuellement et socialement) le don ; un don gratuit que l'on veut entièrement libre, volontaire, mais qui demeure toujours une manière de penser et de relancer les liens, d'ouvrir et de circonscrire les frontières du groupe. Un don que les sciences sociales vont faire valoir contre le libéralisme et l'utilitarisme, et paradoxalement, en insistant sur les obligations que crée et renforce ce don... libéré. Et des sciences sociales qui sont elles-mêmes liées au libéralisme économique, dans la mesure où l'avènement de l'« individu », ainsi que le soulignait Polanyi, a conduit à la « découverte » de la société, en détachant l'individu de la société et faisant apparaître celle-ci comme un objet susceptible d'être étudié pour lui-même. Ce qui nous ramène cette fois-ci à notre question de départ, aux catégories de l'anthropologie et de la sociologie et à leur capacité de penser les sociétés.

Ces disciplines s'intéressent au don — au don mélanésien comme au don moderne — parce qu'elles estiment avec Polanyi qu'une pure société libérale est invivable, mieux, qu'elle est *impossible ;* parce qu'elles estiment qu'il y manque quelque chose, même une fois l'économie « corrigée » par la redistribution étatique. Ce qui manque, le don semble nous l'indiquer, nous fournissant la clé, c'est la réponse à la question immense : comment une société est-elle possible ?

Le risque cependant est d'idéaliser le don, comme le font Godbout et Caillé. L'un des mérites du récent ouvrage de Godelier (1996) est de rappeler que le don crée des solidarités, mais aussi des hiérarchies et de la domination. Donner c'est mettre l'autre sous sa dépendance, c'est en faire son obligé ; donner c'est souvent chercher à acquérir du pouvoir ou une renommée[12]. « L'idéal-type du don doit-il forcément être chargé du rêve inversé de nos rapports d'intérêts, de force, d'attachement, de mensonge ? », se demande dès lors Petitat (1995 : 18). Sans doute

11. Il s'agit d'une exigence philosophique : de la même manière que l'idée de morale n'a pas de sens si on ne postule pas que les individus sont libres (Kant).

12. Cet article était en cours d'évaluation lorsqu'est paru le livre de Godelier. Je ne peux rendre compte ici des thèses exposées dans *L'énigme du don* sans déséquilibrer mon texte et m'écarter de mon propos. J'y reviendrai ailleurs.

l'a-t-il fallu pour qu'émerge la catégorie anthropologique. Peut-être le faut-il encore pour y discerner sa place dans le fondement des sociétés. Godelier, qui n'idéalise pourtant pas le don, ne commence-t-il pas son livre en rappelant l'exclusion dont les chômeurs sont aujourd'hui l'objet et la violence dont l'économie est responsable ?

Les deux formes pures de don, bien que liées, restaient à être distinguées. L'examen de leur genèse en fait mieux ressortir les limites, en même temps que leur portée. On l'a vu, des catégories et des distinctions, tout ce qu'il y a de plus historiques, datées et localisées, n'en peuvent pas moins servir à comprendre ce qui se passe dans d'autres lieux et d'autres époques, pour autant, bien sûr qu'on les envisage comme des idéaux-types. La forme pure du don en Occident montre mieux qu'ailleurs comment le don est ouverture et fermeture du groupe. Si l'on a raison de relever l'inspiration chrétienne de *L'esprit du don*, on ne peut l'y réduire, car la valeur d'une conceptualisation ne tient pas tant dans son universalité supposée, que dans sa capacité à permettre des comparaisons éclairantes. Retracer ses origines et ainsi la relativiser ne suffit pas à la disqualifier. Comme le dit si bien Merleau-Ponty dans la citation que j'ai placée en exergue, notre situation particulière, bien comprise, n'est pas qu'une limitation dans notre compréhension des autres.

Godbout et Caillé n'ont cependant pas fait suffisamment ressortir le caractère idéal-typique, et surtout imaginaire, de leurs distinctions, peut-être pour éviter que l'on continue, tels les utilitaristes, à associer le don à un faux-semblant. Ce caractère imaginaire n'enlève pourtant rien à l'effectivité des résultats. Ainsi qu'il est si bien dit : « le don est susceptible de surmonter pratiquement — et non seulement dans l'imaginaire et dans l'idéologie — l'opposition entre l'individu et le collectif, en posant les personnes comme membres d'un ensemble concret plus vaste » (Godbout et Caillé 1992 : 32). Mais la confusion, ici discutée, fait peut-être la beauté de leur livre, la double gratuité du don conférant à l'ouvrage son caractère *généreux*. Mieux distinguer et préciser, comme je m'y emploie, lui enlèverait certainement une partie de son charme, les bons livres conservant toujours une part d'ambiguïté qui n'est pas étrangère à leur pouvoir de stimuler notre pensée. On peut diversement tirer parti des propositions importantes énoncées dans *L'esprit du don* : en les réfutant, en les prolongeant, simplement en les précisant, ou en leur donnant une signification quelque peu différente.

Références

BIBEAU G., 1994, « La loi du don n'est que l'envers du don de la loi » : 327-344, *in* F.-R. Ouellette et C. Bariteau (dir.), *Entre tradition et universalisme*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

CICÉRON, 1995, *Lélius, ou l'Amitié*. Paris, Éditions Mille et une nuits.

DUFOURCQ N., 1995, « Le don entre pureté et impureté », *Esprit*, novembre : 34-58.

FOUCAULT M., 1976, *Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.

GODBOUT J. T., en collaboration avec A. CAILLÉ, 1992, *L'esprit du don*. Montréal et Paris, Boréal et La Découverte.

GODELIER M., 1996, *L'énigme du don*. Paris, Fayard.

MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

MERLEAU-PONTY M., 1960, *Signes*. Paris, Gallimard.

PETITAT A., 1995, « Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs », *Anthropologie et sociétés*, 19, 1-2 : 17-44.

POLANYI K., 1957, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston, Beacon Press (1re édit. 1944).

RACINE L., 1979, *Théories de l'échange et circulation des produits sociaux*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

ROUSSEAU J.-J., 1995, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Gallimard.

SAHLINS M., 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance*. Paris, Gallimard.

SCHWIMMER É., 1995, « Le don en Mélanésie et chez nous. Les contradictions irréductibles », *Anthropologie et sociétés*, 19, 1-2 : 71-94.

TAYLOR C., 1985, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

De la pureté du don. Contribution à un débat

Partant d'une critique qu'Éric Schwimmer a formulée à l'endroit de J. T. Godbout et A. Caillé, nous nous efforçons de distinguer deux formes « pures » du don, conçu d'abord comme forme d'échange distincte du rapport marchand, puis comme geste gratuit et désintéressé. Cette distinction permet, dans un premier temps, d'apprécier la valeur méthodologique de l'opposition don-marché, tout en évitant de se prononcer sur les intentions des individus. Dans un second temps, nous retraçons brièvement l'apparition de cette opposition dans la société occidentale, et comment l'idée du don désintéressé a permis de penser le don comme forme générale d'échange.

Mots clés : Gagnon, don, échange, marché, utilitarisme, altruisme

The Purity of the Gift. Contribution to a Debate

A critique formulated by Éric Schwimmer concerning the book written by J. T. Godbout and A. Caillé brings me to distinguish between two forms of « pure » gift, conceived first as a form of exchange distinct from market relations, then as a free and desinterested gesture. Through this distinction we can better appreciate the methodological value of the opposition between gift and market, without pondering over individual motives. Then we try to recapture the emergence of this opposition within western societies, and how the idea of desinterested gift has brought us to think of the gift as the generalised form of exchange.

Key words : Gagnon, gift, exchange, market, utilitarism, altruism

Éric Gagnon
Centre de recherche sur les services communautaires
Pavillon Charles-de Koninck
Université Laval
Sainte-Foy
Québec G1K 7P4