



HAL
open science

La révolution philosophique du paradigme du don, de Marcel Mauss au convivialisme : vers une nouvelle philosophie politique pour le XXI^e siècle

Vito Antonio de Michele

► **To cite this version:**

Vito Antonio de Michele. La révolution philosophique du paradigme du don, de Marcel Mauss au convivialisme : vers une nouvelle philosophie politique pour le XXI^e siècle. Sociologie. Normandie Université; Università degli Studi di Bari Aldo Moro (Bari, Italie), 2020. Français. NNT : 2020NORMC037 . tel-03250082

HAL Id: tel-03250082

<https://theses.hal.science/tel-03250082>

Submitted on 4 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité SOCIOLOGIE, DEMOGRAPHIE

Préparée au sein de l'Université de Caen Normandie

En cotutelle internationale avec BARI - UNIVERSITA DEGLI STUDI DI BARI , ITALIE

La révolution philosophique du paradigme du don. De Marcel Mauss au convivialisme : vers une nouvelle philosophie politique pour le XXI^e siècle

**Présentée et soutenue par
Vito Antonio DE MICHELE**

**Thèse soutenue publiquement le 26/10/2020
devant le jury composé de**

M. FABIO CIRACI	Directeur de recherche, Université de Lecce - Italie	Membre du jury
Mme NATASCIA MATTUCCI	Professeur des universités, Université de Macerata Italie	Membre du jury
M. SYLVAIN PASQUIER	Maître de conférences, Université Caen Normandie	Membre du jury
Mme JULIA PONZIO	Professeur des universités, Université de Bari Italie	Membre du jury
M. PHILIPPE CHANIAL	Professeur des universités, Université Caen Normandie	Directeur de thèse
Mme FRANCESCA RECCHIA LUCIANI	Professeur des universités, Université de Bari Italie	Président du jury

Thèse dirigée par PHILIPPE CHANIAL, Centre d'étude et de recherche sur les risques et les vulnérabilités (Caen)



UNIVERSITÉ
CAEN
NORMANDIE



CERREY
CENTRE DE RECHERCHE
RISQUES & VULNÉRABILITÉS

«On peut se demander s'il n'est pas temps de prendre conscience du fait que les sciences humaines les plus gratuites seront probablement considérées dans une génération comme celles qu'il aurait été le plus utile de développer. Lourde sera alors notre responsabilité d'avoir compris trop tard que l'homme devait être étudié avant tout comme un être humain et non pas, par priorité, comme un client».

(André Leroi-Gourhan, Plaidoyer pour une discipline inutile: la science de l'homme, dans Le Monde, 27 mars 1974).

Titre :

La révolution philosophique du paradigme du don. De Marcel Mauss au convivialisme: vers une nouvelle philosophie politique pour le XXIe siècle

Thèse préparée au sein de l'École doctorale 556 HSRT – Homme, Sociétés, Risques, Territoires – de l'Université de Caen Normandie en cotutelle internationale avec l'Università degli Studi di Bari, Italie.

Résumé :

Le but de cette recherche est de montrer que le “paradigme du don”, inauguré par Marcel Mauss et puis développé par Alain Caillé et les chercheurs du M.A.U.S.S, a une portée non seulement anthropologique et sociologique, mais aussi explicitement philosophique. En d'autres termes, il détient un surplus de validité épistémologique, éthique et politique capable de réaliser une véritable “révolution philosophique”, transversale aux sciences sociales et humaines car l'étude de la forme-don ouvre un “continent théorique” encore inexploité qui concerne non seulement une autre manière de “voir le social”, mais aussi de concevoir la “rationalité”, le “sujet”, la “liberté”, la “morale”, la “relation avec les autres”, la “politique”, la “démocratie”. Plus encore: ce paradigme va, selon nous, jusqu'à esquisser les traits d'une nouvelle philosophie, très proche du dialogue socratique, dont la portée politique et normative s'exprime pleinement dans la philosophie du convivialisme exposée dans le "Manifeste convivialiste".

Mots-clés :

anti-utilitarisme, convivialisme, démocratie, don, donation, échange, liberté, M.A.U.S.S., morale, multiculturalisme, paradigme du don, philosophie du don, pluriversalisme, politique, rationalité, réciprocité, reconnaissance, révolution philosophique, subjectivité, utilitarisme.

Sommaire

1. Table des matières	p. 4
2. Résumé de la thèse	7
3. “La philosophie de Marcel Mauss”. Entretien avec Fabien Robertson	35
4. “Sur la science sociale générale et le rapport entre sociologie et philosophie”. Entretien avec Philippe Chanial	43
5. “Sur la science sociale générale”. Entretien avec Alain Caillé	90
6. Bibliographie	110

1. Table des matières

Chapitre I

La réception de l’“Essai sur le don” sur le terrain des sciences sociales et humaines

1. L’“Essai sur le don”: un héritage sans testament et sans héritiers

Chapitre II

La découverte de Marcel Mauss: le continent scientifique et philosophique du don

1. L’“Essai sur le don”: la découverte de l'universalité du don
2. La critique de Claude Lévi-Strauss: derrière le don, l'échange
3. La critique de Pierre Bourdieu: l'illusion constitutive du don
4. La révolution philosophique de Marcel Mauss
 - 4.1 Le continent philosophique du don
 - 4.2. Le concept du don
 - 4.3 L'approche épistémologique mondialiste
 - 4.4 Rationalité, subjectivité, liberté
 - 4.5 La “morale éternelle” comme *nomos* de la communauté
 - 4.6 Le don comme critère normatif et opérateur du politique
 - 4.7 Fragments d'une philosophie en clé de don
5. La “philosophie de Marcel Mauss”. Entretien avec Fabien Robertson.

Chapitre III

La rupture épistémologique et politique avec l'utilitarisme: le paradigme du don étendu entre philosophie et sciences sociales

1. De Mauss au MAUSS: Alain Caillé et la critique du paradigme utilitariste
 - 1.1 La genèse et les développements de l'utilitarisme moderne
 - 1.2 Les antinomies de la raison utilitaire
2. L'anti-utilitarisme positif du MAUSS: le paradigme du don étendu

Chapitre IV

Une relecture des philosophies du don à la lumière du paradigme du don.

1. Le don des philosophes et la lecture de Marcel Hénaff
2. Husserl: la donation comme *Gegebenheit* d'un phénomène
3. Heidegger et la dimension de l'*Es gibt*
4. Derrida: le don comme l'impossible au delà de l'échange
5. Marion: la donation pure et le don sans relation
6. Ricoeur: de la réciprocité à la mutualité. Le don en régime d'*agapè*
7. Hénaff: le don réciproque comme geste de reconnaissance

Chapitre V

Philosophie et sciences sociales au XXI^e siècle: vers un changement de paradigme

1. Le projet du M.A.U.S.S d'une *science sociale générale*: un nouveau paradigme interdisciplinaire des savoirs pour l'âge global.
2. Sur la "science sociale générale" et le rapport entre sociologie et philosophie morale et politique. Entretien avec Philippe Chanial
3. Sur la "science sociale générale". Entretien avec Alain Caillé

Chapitre VI

Le convivialisme: vers une nouvelle philosophie morale et politique pour le XXI^e siècle

1. Le "Manifeste convivialiste": une philosophie pour le XXI^e siècle

2. Universalisme et Pluriversalisme: le convivialisme comme théorie et pratique de la traduction
3. Convivialisme et démocratie: la relance de l'idéal démocratique
4. Pour une convivialité des cultures: le multiculturalisme selon le paradigme du don

Observations finales

Bibliographie

2. Résumé de la thèse

Le don existe-t-il encore aujourd'hui ? Dans les sociétés occidentales postmodernes marquées par l'individualisme, l'hédonisme, l'instabilité et la fluctuation de l'identité individuelle, la fragmentation et la précarité des relations affectives et, en général, interpersonnelles, ainsi que des relations de travail, y a-t-il encore de la place pour l'art de donner ? Il semblerait que non, à en juger par ces traits caractéristiques dans lesquels les sociétés postmodernes ont déployé leur esprit. D'une lecture sommaire et superficielle, on peut conclure qu'aujourd'hui, il n'y a plus de place pour le don, mais seulement pour l'échange utilitaire, par rapport auquel le don n'est que simulacre et mensonge sociale visant la corruption et la tromperie, comme le disaient les Anciens : "Timeo Danaos et dona ferentes"¹. De plus : compte tenu de l'ostracisme qu'a subi la littérature sur le don, et notamment *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss, par les traditions dominantes de la sociologie, de l'anthropologie et des sciences politiques et sociales, y a-t-il encore un sens à rappeler une certaine efficacité théorique et éthico-normative du don ? "En chaussant les lunettes du don" conçue par Mauss, comme Philippe Chaniel nous y invite, nous pouvons faire une nouvelle expérience de pensée et tenter l'hypothèse inverse en commençant à explorer ce que le don nous donne à voir² dans le domaine de la philosophie ainsi que des sciences sociales. Ce n'est pas un vestige

¹ «Je crains les Grecs, même lorsqu'ils font des cadeaux ». C'est une phrase prononcée par Laocoon dans l'*Énéide* (II, 49) pour convaincre les Troyens de ne pas laisser entrer dans Troie le cheval de bois donné par les Grecs. Elle est devenue une locution usuelle et est à l'origine de l'adage populaire «cadeau de Grec».

² Ph. Chaniel, «Introduction. Ce que le don donne à voir», dans *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliqué* (sous la direction de Ph. Chaniel), Paris, La Découverte, 2008, p. 9-42.

d'époques révolues par rapport aux échanges et au commerce, comme le pense Lévi-Strauss, à reléguer au champ des conjectures métaphysiques. Il ne s'agit pas d'une affaire de sauvages dépassés par les sociétés modernes, ni même d'une question de bons sentiments, puisque le don peut être source de domination, comme l'illustre la célèbre phrase de Laocoon, ou écraser le donataire lorsqu'il n'y a pas de possibilité de rendre, c'est-à-dire de contre-don («la charité est encore blessante pour celui qui l'accepte»³ nous dit Mauss). Le don est plutôt un acte chargé d'ambivalence, désintéressé en un sens, mais tout autant intéressé, à la fois libre et obligé ; une ambivalence d'ailleurs reconnue par Mauss dans le même mot *Gift* qui, dans les anciennes langues germaniques, signifie à la fois «don» (en anglais) et «poison» (en allemand) et qui reproduit la même ambiguïté sémantique du grec *dosis* dont il est issu. "Empoisonnés", quelques-uns des dons fondateurs des grands récits de la culture occidentale le sont en effet, de la pomme qu'Eve donne à Adam, au feu de Prométhée et à la boîte de Pandore, jusqu'au cheval de Troie. Le fait est que nous ne sommes pas conscients du don et de son ambivalence car, d'une part, le concept même de don semble «contaminé par la tradition chrétienne d'oblativité»⁴ de sorte que l'on parle de don lorsqu'il est absolument gratuit, unilatéral et sans réciprocité. Pour l'autre, la colonisation de l'imaginaire par la pensée utilitaire nous amène à penser que toute motivation humaine et toute forme d'échange sont orientées vers l'obtention d'un profit. Par conséquent, le don devient un acte instrumental masqué de gratuité, mais visant l'acquisition d'un intérêt ou d'un pouvoir.

³ M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Puf, 2007, p. 214.

⁴ G. Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, Paris, La Découverte, 1996, p. 13.

Piégé dans ce contexte de polarisation, entre une conception "puriste" et "utilitaire", le don ne peut qu'apparaître doublement inconcevable: déduit de la loi de l'intérêt, le don n'est que simulacre et mensonge social, déduit de la logique de l'*agapè*, il est improbable ou impossible⁵. Et pourtant, en dépit des apparences, comme l'observe Godbout, le don existe et il constitue un système important⁶: des dons personnels, que nous faisons dans l'intimité de nos relations affectives, à ceux de solidarité interpersonnelle ou de groupe (comme le bénévolat, le système d'échanges locaux) au "don généralisé", institutionnalisé par des organismes préposés (on pense à l'aide humanitaire), y compris le système de sécurité sociale (*Welfare State*), basé sur une redistribution universelle des revenus et des droits de citoyenneté. En fait, comme nous le dit Chaniel, si nous étudions la société avec les lunettes du don, nous pouvons nous rendre compte que «le système du don n'est aujourd'hui ni mort ni moribond, mais bel et bien vivant pour qui sait voir et entendre»⁷. Mais surtout qu'il «constitue, aujourd'hui comme hier, le système même des relations sociales, en tant que celles-ci sont justement irréductibles aux seules relations d'intérêt économique ou de pouvoir, aussi prégnantes ces dernières soient-elles»⁸.

Dans cette thèse de doctorat, nous essayons d'interroger, dans le contexte des sciences sociales et des philosophies du XXe siècle, la valeur philosophique du "paradigme du don" inauguré par Marcel Mauss et puis développé par le sociologue Alain Caillé et les chercheurs du M.A.U.S.S (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales). L'hypothèse de

⁵ Ph. Chaniel, «Introduction» à *La société vue du don*, *op. cit.*, p. 20.

⁶ Cf. J.T. Godbout (en collaboration avec A. Caillé), *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992.

⁷ Ph. Chaniel, «Introduction» à *La société vue du don*, *op. cit.*, p. 10.

⁸ *Ibid.*

recherche que nous voulons développer est la suivante : le “paradigme du don” a une portée non seulement anthropologique et sociologique, mais aussi explicitement philosophique. En d’autres termes, il détient un surplus de validité épistémologique, éthique et politique capable de réaliser une véritable “révolution philosophique”, transversale aux sciences sociales et humaines, car l’étude de la forme-don ouvre un “continent théorique” encore inexploité qui concerne non seulement une autre manière de “voir le social”, mais aussi de concevoir la “rationalité”, le “sujet”, la “liberté”, la “morale”, la “relation avec les autres”, la “politique”. Plus encore: ce paradigme va, selon nous, jusqu’à esquisser les traits d’une nouvelle philosophie, très proche du dialogue socratique, dont la portée politique et normative s’exprime pleinement dans la philosophie du convivialisme exposée dans le "Manifeste convivialiste".

En nous plaçant dans le contexte interprétatif du M.A.U.S.S., et conformément au même statut métadisciplinaire du "paradigme du don", nous avons adopté comme méthode de recherche une approche épistémologique fondée sur un dialogue fécond entre philosophie et sciences sociales, notamment avec l’anthropologie de Marcel Mauss, et profondément nourrie par les entretiens semi-structurés avec certains protagonistes du M.A.U.S.S. (Alain Caillé, Philippe Chanial, Fabien Robertson). Cette perspective herméneutique, en conjuguant l’élaboration conceptuelle à la prégnance symbolique et empirique de l’enquête anthropologique et sociologique, nous a permis de reconstruire quelques tournants décisifs de la rationalité occidentale comme le concept maussien de don et de réciprocité (jusqu’à la réactualisation du don avec la proposition du Convivialisme) et d’en expliciter la portée révolutionnaire

sans les rabattre exclusivement sur le moment spéculatif et encore moins les réduire «à des évolutions orientées et prévisibles»⁹.

La recherche se déroule à travers six parcours analytiques. Le premier se mesure d'abord à la réception de l'*Essai sur le don* de Mauss sur le terrain des sciences sociales et que Philippe Chanial n'hésite pas à définir comme «un héritage sans testament et sans héritiers»¹⁰, alors qu'Alain Caillé considère Mauss comme «un auteur gravement sous-estimé»¹¹. Personne n'a revendiqué cet héritage et il est resté étranger aux traditions dominantes de la sociologie, de l'anthropologie, des sciences politiques et sociales, et même de la philosophie. En effet, alors que le don cérémoniel a fait l'objet des analyses ethnographiques les plus célèbres, comme celle de Claude Lévi-Strauss ou de Pierre Bourdieu, mais aussi de Jacques Lacan, Georges Bataille ou Jean Baudrillard, «il s'est curieusement trouvé exclu de l'approche des sociétés contemporaines, ou relégué au rang de vestige d'époques révolues»¹² qui n'a rien à voir avec nos sociétés, sinon comme forme archaïque de commerce. Les raisons de cette sous-estimation de l'importance de Mauss doivent être recherchées, selon Caillé, dans la physionomie de son œuvre, qui est constitutivement métadisciplinaire et surtout anti-systématique, caractères qui ne la rendent clairement attribuable à aucune des disciplines actuelles des sciences sociales¹³. De là, on comprend pourquoi l'*Essai* ouvre la voie à des lectures si variées et parfois si contraires. Mais les raisons de cette marginalité de l'*Essai* se trouvent aussi dans la lecture scientiste et

⁹ M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012.

¹⁰ Ph. Chanial, «Introduction» à *La société vue du don*, op. cit., p. 11.

¹¹ Cf. A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, La Découverte/Poche, 2007.

¹² Ph. Chanial, «Introduction» à *La société vue du don*, op. cit., p. 11.

¹³ Cf. A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, op. cit.

historiciste de Bourdieu et surtout de Lévi-Strauss, qui a relégué Mauss au rôle minoritaire de précurseur de l'anthropologie structurale. La même catégorie de don, avec sa référence constante à la catégorie indigène de "l'esprit de la chose donnée" (*le hau* des Maoris) a été considérée comme scientifiquement suspecte, et a donc propre à être reléguée dans le domaine des conjectures métaphysiques et remplacée par la seule obligation d'échange, comme le croit Claude Lévi-Strauss. L'auteur de *Les structures élémentaires de la parenté* estime en effet que Mauss n'a pas saisi l'unité des trois gestes du donner/recevoir/rendre, mais qu'il les a observés comme trois obligations distinctes, là où il aurait fallu voir la structure originale de la réciprocité. Tel est le "phénomène primitif" qu'il appelle *échange*, dont le modèle archétypal est "l'échange de femmes", basé sur la prohibition de l'inceste. Mauss, "mystifié par l'interprète", donne une unité illusoire aux trois obligations du don par le recours à une "qualité supplémentaire" de nature animiste telle que le *hau*¹⁴. Mais en ramenant le don aux "structures" symboliques de l'échange, c'est-à-dire dans une "logique des relations" inspirée du formalisme de la linguistique structurale de Trubekoj et Jakobson, Lévi-Strauss tombe dans une lecture scientiste qui prive le don de sa propre vitalité et de sa signification.

Pierre Bourdieu représente plutôt «un héritier paradoxal»¹⁵ de Mauss car il semble nous réintroduire à la logique du don dans son analyse que pour mieux la rabattre en définitive sur les opérations inconscientes de la recherche d'un profit matériel ou symbolique. Dans ce cas, c'est l'intervalle temporel entre don et contre-don qui permet de vivre l'échange

¹⁴Cf. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1950, p. XLI.

¹⁵ Ph. Chanial, «Introduction» à *La société vue du don*, *op. cit.*, p. 15.

objectif sous le registre de la gratuité. Mais ce n'est qu'un mensonge social pour dissimuler la loi universelle de l'intérêt.

Certains philosophes contemporains plus sensibles à la notion de don ont traité le don cérémoniel de Mauss, comme Derrida, Marion, Levinas et Ricoeur – j'y reviendrai – mais, comme le fait remarquer Carmelo Vigna, avec des résultats décevants. Substantiellement emphatiques, c'est-à-dire enclin à la rhétorique totalisante¹⁶. La raison est à rechercher, comme le croit Hénaff, dans une lecture approximative et/ou spéculative de l'*Essai* qui, sans rendre compte des acquis et des moyens du savoir anthropologique, a assimilé l'échange rituel des dons à un échange économique, tout en mettant l'accent sur le don oblatif et désintéressé comme l'expression la plus sublime du don. Un vice ancien, celui des philosophes, puisque, comme le fait remarquer Hénaff, «quand il s'agit du don, les philosophes se veulent les plus généreux»¹⁷ alors qu'«attendre d'autrui qu'il rende, invoquer la réciprocité, ce serait déjà faire refluer vers soi le mouvement du donner»¹⁸.

Le deuxième parcours analytique est concentré sur une relecture de l'*Essai* de Mauss visant à lui redonner son statut épistémologique novateur. Cette lecture attentive de l'*Essai*, soutenue par le travail de recherche du M.A.U.S.S. et l'approche herméneutique de Hénaff, a montré que le don dont parle Mauss ne se réduit ni à une prestation purement libre et gratuite ni à l'échange intéressé de l'utile. C'est plutôt «une sorte

¹⁶ Cfr. S. Zanardo, *Il legame del dono*, Introduction de Carmelo Vigna, Milano, Vita & Pensiero, 2007, p. XIII.

¹⁷ M. Hénaff, *Le don des philosophes*, op. cit., p. 7.

¹⁸ *Ibid.*

d'hybride»¹⁹ parce que dans le don s'articulent intérêt *et* désintérêt, liberté *et* obligation. Il s'agit d'un cycle qui s'exprime dans la triple obligation de donner, recevoir et rendre et qui vise à créer et à nourrir le lien entre les partenaires par le bien donné. Dans ce acception réciprocaire, le don n'est pas la chose donnée. Il ne doit pas être résorbé dans la logique utilitaire d'objectivation et d'échange d'équivalents car il consiste, comme l'a expliqué Hénaff, dans le geste d'alliance et de reconnaissance publique réciproque entre humains. Ce qui est en jeu n'est pas un échange de biens, ni la charité ou la solidarité, mais le lien social entre les acteurs sociaux, l'identité de sujet humain de chacun et l'alliance conclue ou renouvelée au sein de la vie publique du groupe. Le don, ensuite, pour sa capacité à créer l'alliance et à "civiliser" le conflit, en permettant aux hommes de «s'opposer sans se massacrer»²⁰, c'est «l'une des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés»²¹. De cela, découle le statut critique du don que Mauss oppose à l'utilitarisme des sociétés modernes coupables d'avoir fait de l'homme un "animal économique", en soutenant un retour du don (de la sécurité sociale à des mœurs de "dépense noble" par les classes riches) comme correctif de cette dérive.

Cette valeur symbolique du don s'est prêtée à un travail philosophique consistant qui a explicité le surplus de validité épistémologique et éthico-politique du don et qui est issu de la découverte de tout un continent théorique, encore complètement inexploré, capable de réaliser une véritable révolution philosophique. Sans doute, rapprocher Marcel Mauss de la philosophie peut paraître plus qu'un pari, surtout si on

¹⁹ M. Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 225.

²⁰ *Ibid.*, p. 240.

²¹ *Ibid.*, p. 66.

considère le rôle secondaire que la philosophie a joué dans son parcours intellectuel²². De plus : si on voit l'*Essai sur le don* à la lumière du savoir philosophique, attentif aux concepts et définitions bien faits, il semble manquer, comme le fait remarquer Fabien Robertson, «d'unité discursive» et de «consistance conceptuelle»²³ et garder, comme chez Durkheim, une certaine méfiance par rapport aux conceptions philosophiques.

La pertinence philosophique de l'*Essai* doit être recherchée tout d'abord dans le fait que l'approche "métadisciplinaire" de Mauss, ouverte et transversale aux différents savoirs disciplinaires, n'est pas seulement méthodologique, et qu'elle ne se limite donc pas à mettre en œuvre la "méthode comparative" comme instrument d'enquête. Mauss a l'ambition de dégager une perspective universelle de sens, car, comme le rappellent Alain Caillé et Jacques Godbout, «là où les spécialistes ne pouvaient que détailler des exemples particuliers²⁴», comme Boas, Swanton, Thurnwald, Best et Malinowski – «Marcel Mauss commence à déceler le contours d'une forme générale»²⁵. C'est ici que la réflexion de Mauss rencontre la philosophie, que le l'*Essai* devient aussi philosophique. Même si Mauss ne nous en donne pas la définition – vu sa méfiance pour les conceptions philosophiques – il pense vraiment le don. Il ne l'a pas seulement exhumé et reconstruit dans son *Essai*, il lui donne également une consistance théorique, même si de manière discrète et discontinue, en dégageant rien moins qu'un universel sociologique et anthropologique, et un principe

²² M. Fournier, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.

²³ F. Robertson, «Mauss, une philosophie du don ?», *Revue du MAUSS*, 28 juin 2017 [en ligne] <http://www.journaldumauss.net/?Mauss-une-philosophie-du-don>. On a discuté avec Fabien Robertson au cours d'un entretien, que nous rapportons à la fin de ce résumé, du rapport entre Mauss et la philosophie.

²⁴ J.T. Godbout (en collaboration avec A. Caillé), *L'Esprit du don, op. cit.*, p. 20.

²⁵ *Ibid.*

(*Arkhè*) philosophique, bien qu'il se soit seulement arrêté à une géniale "intuition".

Le point de départ de la révolution philosophique de Mauss, comme nous l'avons vu, est sa conception du don qui consiste en une *triple obligation* : celle de *donner*, *recevoir* et *rendre*. Mauss nous invite à penser le don sous l'image d'une circulation (comme dans l'allégorie des trois grâces qui dansant en cercle en se tenant la main): ce n'est pas un simple geste, mais une disposition à recevoir et à donner à son tour dans une spirale d'échanges où les positions du donneur et du donataire s'alternent sans cesse car ce qui est au cœur de la dynamique du don, comme le précise Philippe Chaniel, c'est de «donner pour que l'autre donne»²⁶. De ce point de vue, «le don est plus que le don». Il désigne «un art proprement humain de se lier»²⁷ à travers le va-et-vient du don/contre-don qui permet de tisser le lien social entre des sujets qui se reconnaissent réciproquement comme des êtres humains. En outre, la conception du don comme une "sorte d'hybride", non seulement permet de se dégager des hypothèses économistes (le don come forme archaïque de commerce) et moralisantes (geste charitable). Bien plus : Mauss nous invite à surmonter les dualismes et les oppositions dont nous sommes prisonniers (égoïsme/altruisme, liberté/obligation, intérêt/désintérêt) car on peut tisser des liens sociaux entre des sujets qui ne s'acceptent et ne se reconnaissent mutuellement qu'à condition que les intérêts individuels se nouent et s'articulent aux intérêts pour l'autre. En même temps, la liberté n'est pas

²⁶ Cf. Ph. Chaniel, «L'instant fugitif ou la société prend. Le don, la partie et le tout», *Revue du MAUSS* 2010/2 (n° 36); Id., «Don et care : une famille (politique) à recomposer ?», *Revue du MAUSS* 2012/1 (n. 39).

²⁷ Cf. Ph. Chaniel, «L'instant fugitif ou la société prend. Le don, la partie et le tout», art. cit.

incompatible avec l'obligation de rendre, car non seulement celle-ci s'accomplit dans les modes et les délais établis par le donataire, mais surtout, comme le montre Hénaff, elle doit être comprise comme ce qui permet de « reprendre l'initiative du don » pour « donner à son tour »²⁸ en vue de la relation établie. Plus important encore : la notion de "phénomène social total" du don, qui implique tous les aspects (moraux, politiques, économiques, etc.) de la société, fraie la voie à une "approche épistémologique mondialiste". Cette approche ne se réduit pas dans l'invitation à étudier le social comme un complexe intégré d'interdépendances, mais, comme l'observe Fistetti, « conduit à un élargissement sans précédent de la rationalité »²⁹ en inaugurant une "manière de penser" totalement inédite qu'on pourrait appeler "latérale" et "relationnelle". Le même statut "hybride" du don, où se nouent liberté et obligation, intérêt et désintérêt, nous ouvre à une idée de rationalité qui dépasse à la fois la logique instrumentale du donnant-donnant et celle de l'oblativité sans réciprocité en faveur d'une rationalité "relationnelle" « tournée vers la compréhension conjointe de nous-mêmes et de l'autre »³⁰ dans une perspective de reconnaissance mutuelle.

Ce qui est renouvelé, c'est aussi la manière de concevoir le sujet. La découverte du cycle de don – donner, recevoir, rendre – "met en scène" une conception du sujet (singulier et collectif) qui permet, comme note Fistetti, « de prendre à contre-pied toutes les variations de la métaphysique de la conscience produites par la modernité : du *cogito* cartésien au sujet

²⁸ M. Hénaff, *Le Prix de la vérité: Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 186.

²⁹ Cf. F. Fistetti, « Homo donator. Un paradigme méta-disciplinaire pour les sciences sociales », *Revue du MAUSS*, 11 mars 2013 [en ligne] <http://www.journaldumauss.net/?Homo-donator-Un-paradigme-meta>

³⁰ *Ibid.*

transcendantal de Kant, du *Geist* d'Hegel à la volonté de puissance de Nietzsche, de l'individu possessif de Hobbes au sujet propriétaire de Locke jusqu'au sujet façonné par la *libido* freudienne»³¹ parce qu'elle «renvoie à un sujet pour ainsi dire structurellement tourné vers l'extérieur, un nœud composé de multiples relations (linguistiques, économiques, sociales, religieuses, etc.)»³².

Cette conception renouvelée du sujet met profondément en cause toute la lignée théorique de la liberté des "modernes" dans les différentes variantes de l'individualisme libéral (de Kant à J. Stuart Mill, jusqu'à Rawls) au sein duquel la liberté – comme le montre Godbout – «est essentiellement l'absence de dette»³³ comme si «être un individu revenait à ne rien devoir à personne»³⁴. Dans la perspective du don, la liberté n'est plus – ou n'est pas seulement – à concevoir comme autonomie individuelle, autosuffisance ou indépendance, mais avant tout comme "endettement" envers les autres puisque «le sujet est en effet défini dans son statut structurellement réciprocaire»³⁵ et donc «en tant qu'être de besoins (y compris le besoin de reconnaissance et de prestige social) ainsi qu'être fragile, vulnérable qui, à ce titre, appelle protection et soin»³⁶. Mais cet endettement, comme le précise Godbout, n'est pas vécu avec inquiétude ou culpabilité, comme une dette dont il s'agirait de se libérer le plus rapidement possible (la "dette négative"). Il est plutôt vécu comme un "endettement mutuel positif", c'est-à-dire comme l'expression d'un état

³¹ Cf. F. Fistetti, «Homo donator. Un paradigme méta-disciplinaire pour les sciences sociales», art. cit.

³² *Ibid.*

³³ J. Godbout, *Le Don, la dette et l'identité*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2000, p. 47.

³⁴ G. Berthoud, *L'économie: un ordre généralisé ?*, *Revue du MAUSS*, n. 3, 1994, p. 53.

³⁵ Cf. F. Fistetti, «Homo donator. Un paradigme méta-disciplinaire pour les sciences sociales», art. cit.

³⁶ *Ibid.*

de confiance et de reconnaissance mutuelle qui suscite le désir de ne pas "solder les dettes", mais de donner à son tour et ainsi de faire l'«expérience d'une liberté non individualiste»³⁷. Ainsi, la relation à l'autre est repensée au-delà de toute logique utilitaire, puisque le don introduit une "réciprocité sans équivalents" qui dessine un cercle vertueux d'endettement positif entre Soi et les Autres.

Un autre aspect important de la "révolution philosophique" de Mauss est d'avoir tiré du statut hybride du don une nouvelle morale comme "juste mesure" entre le pôle subjectif et celui du social, entre le sens des intérêts individuels et le sens de l'intérêt collectif et que Mauss n'hésite pas à considérer comme la "morale éternelle" commune aux sociétés plus évoluées et à celles qui le sont moins. Cette morale devient en même temps «le *nomos* de la communauté»³⁸, la loi de constitution de la communauté parce que les multiples prestations de don nous montrent que «la coexistence humaine a été rendue possible par l'équilibre – historiquement en mouvement dans ses formes et ses contenus – entre intérêt et désintérêt, entre ce qui est utile individuellement et le bien collectif, entre amour de soi et ouverture aux autres»³⁹.

Sous la plume de Mauss, le principe critique et normatif du don devient à la fois la matrice et l'opérateur du politique grâce à sa capacité à établir des relations de reconnaissance réciproque capables de transformer l'ennemi en allié, l'étranger en familier, ce qui constitue l'essence même du politique. Or, en concevant le cycle du donner/recevoir/rendre comme

³⁷ J. Godbout, *Le Don, la dette et l'identité*, op. cit., p. 148.

³⁸ Cf. F. Fistetti, «Homo donator. Un paradigme méta-disciplinaire pour les sciences sociales», art. cit.

³⁹ *Ibid.*

un opérateur du politique, Mauss réalise, comme le note Fistetti, une véritable révolution philosophique par rapport aux subtilités contractuelles de la philosophie politique moderne et aux apories des théories fonctionnalistes et systémiques des sciences sociales contemporaines. Et cela parce que la décision de vivre ensemble collectivement et de fonder des institutions «n'est pas un geste ponctuel qui a lieu une fois pour toutes, mais un geste de fondation, sans cesse renouvelé dans les pratiques quotidiennes, sous la forme d'échanges de dons mais aussi d'échanges de maux, de vengeances, d'humiliations»⁴⁰. Le politique «apparaît ainsi comme le résultat, historiquement variable, de l'ambivalence du don»⁴¹, la boussole qui, en trouvant la "juste mesure" entre les différents intérêts en jeu, ouvre à la perspective d'un "monde commun" (Arendt) comme espace publico-politique où les hommes "agissent de concert" par l'échange d'opinions.

À l'issue de cette enquête sur la valeur philosophique de l'*Essai*, on peut affirmer que le don de Mauss prend la forme d'une véritable *Arkhè* (ἀρχή) philosophique dans le sens qui définit la philosophie depuis ses origines, c'est-à-dire comme "principe de sagesse": «Ainsi, d'un bout à l'autre de l'évolution humaine, il n'y a pas deux sagesse. Qu'on adopte donc comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours : sortir de soi, donner, librement et obligatoirement ; on ne risque pas de se tromper »⁴². Mais il est également une *Arkhè* en tant qu'il permet une ouverture sur l'ensemble de la civilisation humaine dans tous

⁴⁰ F. Fistetti, «Entre sciences sociales et philosophie : le paradigme hybride du don, Alain Caillé et la Revue du MAUSS», *Revue du MAUSS*, 12 septembre 2012 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/?Entre-sciences-sociales-et>.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² M. Mauss, *Essai sur le don*, op. cit., p. 222.

les azimuts. En fait, comme nous le dit Mauss à la fin de l'*Essai*, l'étude du don «peut mener non seulement à une science des mœurs, à une science sociale partielle, mais même à des conclusions de morale, ou plutôt – pour reprendre le vieux mot – de "civilité", de "civisme", comme on dit maintenant»⁴³.

La conception maussienne du don n'ouvre pas seulement un nouveau continent théorique, mais conduit, selon nous, – au-delà de Mauss – à une nouvelle façon de concevoir/pratiquer la philosophie dont nous avons essayé d'esquisser des fragments. Penser la philosophie sur le registre du don, c'est-à-dire sur la base du cycle du donner, recevoir et rendre signifie concevoir la recherche du sens comme un accueil (d'une tradition ou d'un sujet) et re-communiquer (en apportant sa contribution) le don du sens qui se donne dans le dialogue entre les hommes au sein d'un espace publico-politique. Dans le cycle du don il y a l'idée, pour le dire avec Jean-François Lyotard, d'un «va-et-vient », d'une «co-naissance du discours et du sens»⁴⁴. Par conséquent, la recherche philosophique, loin d'être une activité autoréférentielle et solipsiste, éloignée de la sphère des affaires humaines, peut être conçue et vécue, pour le dire avec Jaspers, comme un "mit-philosophieren"⁴⁵ (en italien "con-filosofare"), c'est-à-dire comme un dialogue incessant des hommes entre eux, mené sans crainte de recevoir et de reconnaître les dons des autres. Et le cycle du don nous semble la forme appropriée de cette structure dialogique. Mais cela ne signifie pas que le sens est résolu dans la relation de don. Comme l'observe Caillé, il

⁴³ *Ibid.*, p. 241.

⁴⁴ Cf. J. F. Lyotard, *Pourquoi philosopher?*, Presses Universitaires de France, 2012.

⁴⁵ Cf. K. Jaspers, *Philosophie: Orientation dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique*. Paris / Berlin, Springer, 1986.

y a toujours une relation d'adéquation/inadéquation entre le don et la demande de sens, et c'est pourquoi la dynamique du cycle du don est ouverte et continuellement relancée⁴⁶. Mais il ne s'agit plus de l'oblativité pure subsistant en soi, si chère aux philosophes, et dont nous serions les bénéficiaires (ainsi l'*Es gibt* heideggerien, le *ça donne* de Derrida ou l'*étant donné* de Marion) car un tel don appartient à la vie concrète de la *polis*, au domaine des affaires humaines. De ce point de vue, une philosophe pensée en clé de don s'approche du dialogue socratique qui, et ce n'est pas un hasard, a été qualifié par Arendt comme "un donner et recevoir" qui encourage à "trouver la vérité dans la *doxa*", dans la sphère de l'opinion et de la pluralité⁴⁷.

Par le travail de recherche du M.A.U.S.S. – grâce auquel le don a acquis le statut de véritable paradigme ("tierce paradigme") – nous avons mis en évidence, dans le troisième parcours analytique, la rupture épistémologique et politique qu'il réalise par rapport à l'idéologie de *l'homo oeconomicus* immanente à l'utilitarisme, considéré comme le paradigme dominant dans les sciences sociales et dans la philosophie morale et politique, depuis le début des années 1980. La genèse, les développements et les registres de l'utilitarisme ont d'abord été reconstitués, à la suite des réflexions critiques de Caillé⁴⁸. À cet égard, Caillé a donné une interprétation originale de l'utilitarisme qui va bien au-delà de la doctrine philosophique inaugurée par Bentham dans *l'Introduction aux principes de morale et de législation* (1789) et de la version foucauldienne et marxiste qui le réduit à l'idéologie bourgeoise

⁴⁶ Cf. A. Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pourquoi?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.

⁴⁷ Cf. H. Arendt, *Socrates*, dans Id., *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005, p. 5-39.

⁴⁸ Cf. A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du Mauss*, Paris, La Découverte, 1988.

apparue au XVIII^e siècle. Plus largement – l'idée que les êtres humains sont des individus (*self-regarding*) qui cherchent à maximiser leurs plaisirs par un calcul rationnel – l'utilitarisme n'est pas du tout née avec Bentham, mais il est déjà présent sous forme embryonnaire dans le ventre de la culture occidentale, à commencer par la philosophie grecque⁴⁹. Bentham n'a fait que récapituler 2000 ans d'utilitarisme en arrivant à une forme étroite, l'utilitarisme philosophique ou normatif, où l'on affirme les institutions justes sont celle qui permettent d'obtenir "le plus grand bonheur du plus grand nombre" grâce à un législateur rationnel et bienveillant qui réalise ce qu'Élie Halévy appelle "l'harmonisation artificielle des intérêts". Ce sera ensuite avec la pensée moderne que l'utilitarisme se constituera comme un système d'explication et de légitimation dominant par l'intersection de quatre événements fondateurs de la modernité : de la "logique puritaine inaugurée par la Réforme" dans le domaine religieux, où l'accumulation est bénie, aux "substituts laïcs" de la raison et de la science moderne, où l'on ne connaît que ce qui est mesurable et calculable, jusqu'à la loi suprême du marché, où l'intérêt est tout court "l'intérêt économique". Caillé n'entend pas établir que le complexe de la pensée moderne dès ses origines serait utilitaire, mais qu'elle se constitue en système et s'organise en paradigme uniquement sur la base de l'intelligibilité utilitaire qui semble apporter la seule réponse possible à la question de savoir sur quoi fonder l'ordre social – à savoir le bonheur des individus – une fois que la Loi divine et la Tradition de

⁴⁹ Caillé en voit des formes germinales dans la morale de Socrate, qui réduit la vertu à la science et au calcul et dans la *République* de Platon, où la cité idéale est considérée comme le produit de l'harmonisation artificielle des intérêts effectuée par le roi-philosophe qui possède la métrologie rationnelle, c'est-à-dire les critères du juste calcul des plaisirs et des peines; à son tour, l'épicurisme se présente aussi comme une connaissance raisonnée des plaisirs et des douleurs.

l'Ancien Régime sont exclues comme critères de justice. Dans le parcours de structuration en paradigme de l'utilitarisme, Caillé distingue trois moments historiques: l'utilitarisme "généralisé et tempéré" (XIII-XVIII) qui a culminé dans les théories du contrat social; l'utilitarisme "dominant" (XVIII-XX), inauguré par l'économie politique émergente (Turgot et Adam Smith) et "contrebalancé" par la sociologie naissante (Saint-Simon et Auguste Comte) à travers une conception holistique de la société dont l'économie est un sous-ensemble; enfin, à partir des années 1970, quand la science économique commence à étendre la validité de ses explications (la théorie dite "de l'action rationnelle", *Rational Action Theory* ou RAT) à l'intégralité des activités humaines et à l'ensemble des sciences sociales, on assiste au triomphe de l' "utilitarisme généralisé" qui devient non seulement le paradigme théorique dominant, mais l'imagerie même de la modernité, jusqu'à se faire "euphémisé" car il informe aussi l'ethos caractéristique de l'époque. Après avoir reconstitué la genèse de l'utilitarisme généralisé, Caillé procède à une critique sévère à partir du modèle utilitaire de la philosophie de l'histoire : les sociétés humaines ne sont pas *ab initio* des mécanismes productifs régis par le fait anthropologique primordial de la "rareté matérielle" et de la "rationalité économique". Comme le montrent les études de Marcel Mauss, Marshall Sahlins et Karl Polanyi sur les sociétés primitives, il existe au début de l'histoire humaine une "société d'abondance" et c'est le don – et non le troc – qui constitue la forme primitive de l'échange. De plus, considérer la société, comme le croit Rawls, comme un système de coopération en vue de l'avantage mutuel⁵⁰ c'est ignorer le fait que ces mêmes sociétés avant

⁵⁰ Cf. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

de produire, doivent elles-mêmes être produites, c'est-à-dire que des liens doivent déjà exister pour qu'un individu puisse tirer un certain avantage de la vie sociale. Les marchés eux-mêmes ne fonctionnent pas tout seuls et les voies de développement sont également politiques et symboliques. D'ailleurs, l'utilitarisme n'a que des relations très vagues avec l'exigence démocratique. Puisqu'il a recours à la figure d'un législateur rationnel pour harmoniser la tension qu'il y a entre "intérêt individuel" et "intérêt collectif" ("l'antinomie de la raison utilitaire" pour Caillé), il finit ainsi par compromettre l'instance démocratique. Celle-ci au contraire, comme le croit Lefort, suppose le renoncement aux certitudes et la reconnaissance de l'indétermination des intérêts particuliers et collectifs, et donc la nécessité d'un débat démocratique.

En définitive, si l'antiutilitarisme de Caillé est difficilement dissociable d'une critique de la modernité, sa critique ne débouche pas sur une position antimoderniste ou en une attitude hostile à la démocratie car, comme l'observe Salsano, son antiutilitarisme, centré sur une perspective historico-anthropologique, procède d'une fine critique des sciences sociales et va dans le sens de la recherche d'une formule pour garantir la jouissance effective des droits de citoyenneté⁵¹. En fait, la rupture épistémologique et politique avec l'idéologie de *l'homo oeconomicus* ne se réduit pas à une critique historiciste de ses prétentions à l'universalité, visant simplement à reconstruire ses développements historiques. Les prémisses philosophiques et anthropologiques de la notion de don ont mené Caillé et les chercheurs du M.A.U.S.S. à faire du "paradigme du

⁵¹ Cf. A. Salsano, *Il dono nel mondo dell'utile* (Le don dans le monde de l'utile), Turin, Bollati Boringhieri, 2008.

don", opportunément élargi, un paradigme alternatif à l'utilitarisme. Il vise à repenser la genèse du lien social, au-delà des paradigmes de "l'individualisme méthodologique" et du "holisme", puisqu'on ne le voit plus seulement venir d'en bas – à partir d'individus intéressés et séparés – ni seulement d'en haut – d'une totalité sociale sous-jacente – mais d'interrelations horizontales qui découlent avant tout du don, le performateur par excellence de l'alliance; ensuite il y a une définition sociologique du don, de sa "valeur de lien", au-delà de la valeur d'usage" et d'"échange", et du rapport avec l'intérêt, qui se distingue, d'une part, de la "manifestation de soi" (*Selbstdarstellung*) et de la "sollicitude pour l'autre" ("intérêt pour") et, d'autre part, de l'intérêt instrumental ou égoïste ("intérêt pour à"). Au "pari du don" sur la confiance et la loyauté envers l'autre est attribué le registre de "l'inconditionnalité conditionnelle", qui peut être retirée lorsqu'on pense qu'elle a été trahie ou qu'elle n'est pas réciproque. Plus important encore : le paradigme du don fournit les éléments pour constituer une théorie "tétradimensionnelle de l'action" (à quatre pôles : liberté, obligation, intérêt, désintérêt), mais aussi pour repenser l'idéal politique et démocratique comme une "communauté de don" où chacun donne et reçoit quelque chose grâce aussi à ces espaces publics constitués par des associations qui nourrissent la conscience de faire partie d'une même *politeia*.

En avançant toujours entre philosophie et sciences sociales, nous avons ensuite reconstitué, dans le sillage des analyses de Marcel Hénaff, le rôle clé que le don a joué dans certaines philosophies du XXe siècle qui font plus directement référence au concept de don (Heidegger, Derrida, Levinas, Ricoeur, Marion). Notre objectif a été de relire les limites de ces

propositions théoriques (on pense aux résultats aporétiques du "don impossible" de Derrida) sur la base de la fécondité théorique du don maussien, considéré comme clé pour repenser les catégories de don et de réciprocité et surtout pour mieux envisager la relation éthique avec l'autre à travers la pensée de la reconnaissance immanente au don cérémoniel. Par l'approche épistémologique de Hénaff, fondée sur un croisement entre philosophie et anthropologie, des philosophes (tels que Derrida et Marion) qui se réfèrent au thème du "don de l'Être" ou du phénomène comme "donné" – la *Gegebenheit* husserlienne ou le *l'Es gibt* heideggerien – nous avons contesté la légitimité du passage, théoriquement périlleux autant que méthodologiquement suspect, d'une analyse de la donation philosophique au don comme pratique sociale. Il s'agit en fait de deux ordres de discours distincts et non superposables, chacun ayant sa propre pertinence et sa propre légitimité. Plus encore : nous avons remis en question le choix de faire de ce don innommé – le pur don de l'Être – le critère de toute autre forme de don, y compris le don cérémoniel de Mauss: une opération arbitraire qui débouche en fait au "don de personne", comme l'aporie du don "impossible" en Derrida ou l'idée d'un don-donation en Marion, dépourvu de toute relation. La perspective herméneutique de Hénaff, en distinguant nettement des ordres de don et de réciprocité non superposables, a montré qu'il n'y a pas que le don d'*entraide* (ou de solidarité), ni que le don *gracieux* (ou oblatif), considéré par les philosophes comme l'expression la plus sublime et authentique du don. Il y a aussi le don cérémoniel, dont nous parle Mauss, comme un geste d'alliance et de reconnaissance qui ne peut être compris par un questionnement métaphysique sans consultation préalable des résultats de

l'enquête anthropologique. La transition entre les deux différents ordres de discours «suppose – comme le suggère Hénaff – un détour par les sciences sociales»⁵², les seules capables de reconstruire et d'expliciter les dispositifs symboliques (dotés de logiques propres) qui sous-tendent les pratiques d'échange cérémoniel de dons. Mais une approche phrénologique, basé sur la réduction d'un vécu de conscience, n'est pas pertinente dès lors qu'il s'agit de pratiques symboliques déterminées car la conscience de ces pratiques ne permettra pas d'en mettre au jour son intelligibilité. Par conséquent, «dans ce demain, une analyse des faits doit précéder et informer celle des vécus de conscience»⁵³. D'où le projet de Hénaff d'intégrer constamment philosophie et sciences sociales. «La seule approche possible – écrit-il – est celle d'une herméneutique (ou de toute discipline d'interprétation bien constituée) se développant sur la base des savoirs objectifs concernant cette pratique»⁵⁴.

Par rapport à Lévinas, qui exclut de sa notion du "don qui coûte" toute forme de réciprocité parce qu'elle serait – sur le modèle de l'échange économique – un retour dans l'enceinte du Même qui nie l'altérité d'Autrui, nous avons affirmé la polysémie des formes de réciprocité et surtout la "dissymétrie alternante" du don maussien : la réponse d'Autrui – le contre-don – ne revient pas à annuler la responsabilité éthique qui incombe au Moi, car le don en retour ne vise pas à éteindre la relation en la jouant sur l'équivalence. Plutôt il revient à constamment ouvrir le temps de la relation par une réversibilité qui permet à Autrui de reprendre l'initiative du don, et donc d'affirmer sa singularité vivante et sa liberté

⁵² M. Hénaff, *Le don des philosophes, op. cit.*, p. 195.

⁵³ *Ibid.*, p. 194.

⁵⁴ *Ibid.*

d'initiative. En ce qui concerne Ricoeur, qui semble mettre à distance le concept de réciprocité, trop orientée vers le conflit, pour avancer celui de mutualité et de don en régime d'*agapè*, nous avons souligné la différence entre les catégories de réciprocité et de mutualité, et comment cette dernière, plus orientée vers la solidarité et la coopération, risque d'ignorer l'aspect de "pari risqué", voire de "défi" du don. En outre ce dernier n'est pas par définition un "état de paix", comme le voudrait Ricoeur, mais un «accord toujours au bord de la discorde, une paix conclue à la pointe d'un conflit possible»⁵⁵ car dans la relation de don s'affrontent des vivants autonomes qui désirent s'associer sans céder leur liberté. En définitive, il est apparu que le don maussien permet de mieux comprendre la relation éthique avec l'autre, en la préservant des dérives sacrificielles ou utilitaires, puisqu'il s'inscrit dans une "réciprocité sans équivalents", conçue comme une offre de reconnaissance qui n'exclut pas la réponse de l'Autre, comme chez Levinas ou Derrida. Plutôt il la suscite non pas dans le sens de rendre pour s'acquitter d'une dette, mais de "donner à son tour" dans un régime d'endettement positif qui engage la durée de la relation.

En suivant la ligne de recherche du paradigme maussien du don comme une sorte de paradigme métadisciplinaire pour les sciences sociales et humaines, nous avons ensuite abordé le projet scientifique du M.A.U.S.S. visant à établir une "science sociale générale" capable de réarticuler, en termes de complémentarité, la théorie sociale (désormais dépourvue de normativité) avec la philosophie morale et politique (de plus en plus désincarnée des faits sociaux). De cet ambitieux projet, nous avons considéré le statut théorique et méthodologique, ses fondements anti-

⁵⁵ M. Hénaff, *Le prix de la vérité, Le don, l'argent, la philosophie, op. cit.*, p. 307.

utilitaires, les rapports entre sociologie et philosophie et surtout la place et la fonction, loin d'être ancillaire, de cette dernière au sein de la science sociale générale comme «métaparadigme où se rencontrent et s'opposent les théories et les points de vues les plus différents et où saper l'hégémonie de la "philosophie spontanée" (Althusser) de l'utilitarisme généralisé»⁵⁶. Ces questions ont été longuement débattues au cours d'un entretien semi-structuré avec Alain Caillé et Philippe Chanial (respectivement fondateur et directeur de la *Revue du MAUSS*) que nous reportons à la fin de ce résumé.

Nous concluons notre recherche sur la portée philosophie du "paradigme du don" par une lecture critique du "Manifeste convivialiste" – résumé du long parcours de recherche du M.A.U.S.S. – dans lequel Alain Caillé, avec de nombreux chercheurs, a commencé à élaborer les traits d'une nouvelle idéologie politique centrée sur le don, le convivialisme, comme réponse à l'échec de l'espoir utilitariste de l'Occident de résoudre le conflit entre les hommes à travers le mythe de la croissance économique. Ce dernier, en effet, s'oppose directement au dogme néolibéral de l'individu séparé et indifférent (Rawls) à travers le principe de "commune socialité" qui valorise les rapports sociaux comme la plus grande richesse des êtres humains. Il s'agit d'une esquisse de philosophie politique fondée sur cinq principes généraux ("commune humanité", "commune naturalité", "commune socialité", "légitime individuation" et "opposition maîtrisée")⁵⁷ autour desquels la coexistence

⁵⁶ F. Fistetti, *Philosophie et sciences sociales au XXI siècle : un changement de paradigme ?* dans *De sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes* (sous la direction de A. Caillé, Ph. Chanial, S. Dufox, F. Vandenberghe), Lormont, Le Bord de l'eau, 2018, p. 142.

⁵⁷ Début 2020, sort une seconde version du manifeste convivialiste, sous-titré "pour un monde post-néolibéral", mais que nous n'avons pas eu l'occasion d'examiner dans le cadre de nos recherches.

humaine dans les sociétés démocratiques est redéfinie en vue d'une transition (institutionnelle, économique, écologique) vers une société "post-croissance", ou plutôt de "prospérité même sans croissance", puisqu'elle vise le progrès social, éthique et culturel. Parmi les points nodaux à forte valeur politico-normative de cette nouvelle philosophie politique, nous avons envisagé de plus près la proposition du "pluriversalisme", la relance de l'idéal démocratique et le pluralisme culturel compris comme "convivialité des cultures". Tout d'abord, la proposition de "pluriversalisme", c'est-à-dire un universalisme à plusieurs voix, issu d'un travail de traduction des principes de convivialité dans d'autres codes linguistiques et culturels, et fondé sur un dialogue interculturel dans lequel la figure du «donateur suprême, voire unique»⁵⁸ (l'universalisme occidental), qui n'attend rien en retour, cède la place à celle du donateur/donataire qui sait recevoir et reconnaître les dons (la valeur) des autres. Ensuite, l'idée d'une "démocratie convivialiste" qui dissocie l'idéal démocratique du mythe de la croissance illimitée pour l'associer à une conception sobre du développement et à un nouveau protagoniste, la "société civile associationniste", à travers l'extension du don et de sa "juste mesure" à toutes les institutions de la "socialité secondaire" afin que le pluralisme d'intérêts et de valeurs ne se transforme pas en démesure (*hubris*), en conflits (néo) corporatistes susceptibles de dissoudre l'ordre social. Enfin, le couplage des théories de la reconnaissance (Honneth, Habermas) et de la théorie du don a introduit, au cœur de la relation cette "réciprocité sans équivalents" capable de

Rappelons simplement qu'aux quatre principes généraux décrit dans le premier manifeste, le second ajoute le "principe de commune naturalité" et un impératif de "maîtrise de l'hubris". Cf. Les convivialistes, *Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*, Arles, Actes Sud, 2020.

⁵⁸ A. Caillé, *Pour un manifeste du convivialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau 2011, p. 89.

soustraire la reconnaissance tant de la dialectique du maître et de l'esclave, que de l'axiomatique de l'intérêt. En articulant ce modèle du "don-reconnaissance" sur la question du multiculturalisme, nous avons reformulé dans le langage du don la recherche de la reconnaissance des cultures comme une aspiration à être introduite dans le cycle du don et placée dans une perspective de réciprocité afin que celles-ci puissent être reconnues et reconnaître à leur tour. Cette réciprocité va au-delà du "pluralisme culturel" et prend la forme d'une dialectique complexe, au sein de l'espace publique et politique, entre les cultures majoritaires et minoritaires, fondée sur le principe qui favorise «le maximum de pluralisme culturel qui soit compatible avec leur propre maintien [des États nations]»⁵⁹ et conçue comme la réalisation dynamique d'un "équilibre réflexif" (Rawls) entre des cultures qui « acceptent de vivre leur propre processus d'auto-transformation et d'universalisation »⁶⁰. Émerge ici toute la réflexivité du don, qui interpelle et défie l'identité de l'autre. Les revendications culturelles légitimes sont celles disponibles à s'ouvrir à l'altérité et à s'interroger pour reconnaître la valeur (les dons) de la culture d'accueil, et réciproquement. Ce qui s'installe alors, comme le montre Caillé, c'est un nouveau type de culture, «une culture en créolisation permanente»⁶¹ fondée «sur des hiérarchies enchevêtrées et partiellement réversibles parce qu'au final indéterminées quant à leur essence et quant à leur valeur respective»⁶². Ainsi, "la lutte pour la reconnaissance" devient "lutte pour devenir donateurs/donataires" et peut

⁵⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁰ Cf. A. Caillé, Ph. Chanial, *Postface. Le multiculturalisme est-il soluble dans la démocratie?*, dans F. Fistetti, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2009, p. 181-206.

⁶¹ A. Caillé, *Pour un manifeste du convivialisme*, *op. cit.*, p. 94.

⁶² *Ibid.*, p. 94-95.

conduire à une "convivialité des différences", c'est-à-dire à une façon de vivre-ensemble des cultures, non plus séparées, les unes à côté des autres comme des "tesselles de mosaïque" (Benhabib)⁶³, mais "conviviale", où chaque culture atteste sa propre valeur lorsqu'elle «n'a pas peur de recevoir et de reconnaître les dons, autrement dit les défis des autres»⁶⁴, s'exposant certainement au risque du refus, de la méconnaissance, voire de la perte, mais aussi à la possibilité de la transformation et d'enrichissement mutuel.

Cependant, nous ne cachons pas que la proposition convivialiste soulève de nombreux aspects problématiques et des questions, par exemple la traduction des principes convivialistes en contextes culturels profondément différents (on pense au système des castes en Inde), ou encore les liens entre idéal convivialiste et idéal démocratique. Mais le plus grand danger qui guette le convivialisme, comme le révèle A. Caillé, «est qu'au nom de la pénurie des ressources et du risque environnemental, il ne se transforme en une dictature de la norme objective de bonne conduite convivialiste»⁶⁵ qui signerait la disparition de toute gratuité est donc du don lui-même. Certes, le risque de "bureaucratiser" l'expérience, d'une part, et de supprimer les motivations intrinsèques de l'action, d'autre part, au profit de ses seules motivations extrinsèques, sous-tend diverses réalités sociales et institutionnelles (enseignement, éducation, soins médicaux, etc.) et appelle à prêter attention à la force propulsive de la liberté généreuse, d'autant plus qu'il s'agit du don qui est certes un

⁶³ Cf. S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* [Les revendications de la culture], Princeton, Princeton University Press, 2002.

⁶⁴ A. Caillé, *Pour un manifeste du convivialisme*, op. cit., p. 95.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 107.

universel transculturel, mais à visage vivant et prismatique, plein de liberté et de créativité.

Comme on peut le voir dans ce cheminement "du don maussien au convivialisme", la leçon de Mauss est très féconde et reste encore à découvrir et à développer par la pensée critique et l'imagination créative. Une ligne de recherche qui mériterait sans doute d'être développée est celle relative à l'élaboration d'une philosophie anti-économiste, dont nous avons esquissé des fragments, opposée à l'idéologie de l'*homo oeconomicus* et dont le premier "Manifeste convivialiste" constitue une première ébauche en termes de philosophie politique.

3. “La philosophie de Marcel Mauss”. Entretien avec Fabien Robertson, agrégé de philosophie et professeur de philosophie au lycée Jeanne d'Arc de Caen

Première question

Vito De Michele – Professeur Robertson pouvez-vous nous raconter un peu votre parcours philosophique et expliquer comment êtes-vous arrivé à étudier Marcel Mauss et notamment l'étude de l'Essai sur le don du point de vue de la philosophie comme il ressort de votre article intitulé “Mauss, une philosophie du don ?”.

Fabien Robertson – J'ai suivi en parallèle des études de sociologie et de philosophie et me suis toujours intéressé aux questions et aux textes qui croisaient les questions les plus théoriques et les celles les plus empiriques. Les textes qui ont le plus marqué mes premières années d'études sont relatifs à la philosophie politique et au monde de la Grèce antique. Je crois que ma rencontre avec Mauss a été plus tardive. Progressivement, je me suis aperçu que parmi les enseignements les plus intéressants m'étaient prodigués, en sociologie, par des personnes proches du MAUSS (sur Caen : Philippe Chanial et Camille Tarot). Quand je suis arrivé à Nanterre, après avoir obtenu mes licences de sociologie et de philosophie, j'ai dû choisir entre les deux disciplines et la rencontre d'Alain Caillé a certainement été décisive et j'ai eu grand plaisir à travailler avec lui, quand il a été mon directeur de master et de doctorat. C'est avec lui que j'ai pleinement pu faire travailler le paradigme du don, non pas comme un modèle doctrinaire mais comme un outil, dont la portée heuristique est impressionnante, et ce dans tous les domaines.

Deuxième question

Vito De Michele – Avant de vous poser quelques questions au sujet de votre article “Mauss, une philosophie du don ?”, je partirais d'une constatation qui est aussi une provocation. À propos de la réception de l'Essai de Mauss par les sciences sociales,

Philippe Chanial n'hésite pas à l'appeler "un héritage sans testament et sans héritiers", tandis que Alain Caillé considère Mauss comme "un auteur gravement sous-estimé" pour la sociologie. Personne n'a réclamé cet héritage et il a été étranger et presque inconnu aux traditions dominantes de la sociologie, de l'anthropologie, des sciences politiques et sociales, voire à la philosophique. En effet, comme le dit Chanial, alors que le don a fait l'objet des analyses ethnographiques les plus célèbres, comme celle de Claude Lévi-Strauss ou Pierre Bourdieu, mais aussi par Jacques Lacan, Georges Bataille ou Jean Baudrillard, il s'est trouvé exclu ou relégué au rang de vestige d'époques révolues qui n'a rien à voir avec nos sociétés contemporaines, sauf comme prélude à l'échange marchand. Mais si le don maussien semble avoir si peu à offrir à la sociologie, pourquoi devrait-il concerner la philosophie ? C'est peut-être, comme le dit Florence Weber dans son introduction à *l'Essai sur le don*, "pour en finir avec le don" ?

Fabien Robertson – Oui, c'est une vraie question : *L'essai sur le don* est désormais un ouvrage classique des sciences sociales, dont beaucoup d'idées sont reprises ça et là. Et en même temps, comme beaucoup de classiques, il est relégué au rang d'oeuvre du passé, voire dépassée. Cela tient, à mon sens, à trois raisons :

- Le texte lui-même est un essai, voire une ébauche, qui offre des pistes de réflexion, où on trouve quantité de réflexions stimulantes, voire géniales. Mais l'ordre est quelque peu obscur et on a du mal à en saisir un sens d'ensemble, clair et déterminé. En conséquence de quoi on peut estimer, à raison, que c'est une oeuvre embarrassante, qui ne saurait faire école. Mais, chez certains, dont je suis, ce statut d'oeuvre inabouti, ou trop foisonnante, donne l'envie, voire la détermination, d'aller plus loin, de creuser plus encore. Je crois que c'est à un tel projet que le MAUSS, dès le départ en 1981, s'est attelé.
- Il y a eu des tentatives pour corriger le texte de Mauss, en renvoyant le don, multiforme, à des structures plus lisibles, plus claires, plus déterminées. Je songe avant tout à l'introduction que Lévi-Strauss fait des oeuvres de Mauss dans l'édition française chez PUF. Ce texte est passionnant mais, à beaucoup

d'égards, il dit autre chose que ce que Mauss veut dire – ce qui est d'ailleurs assumé. Pour résumer, en renvoyant le don, c'est-à-dire le mouvement du donner-recevoir-rendre, aux structures symboliques de l'échange, Lévi-Strauss lui enlève sa vitalité et son sens propre, à mon sens.

- Le jugement de Florence Weber dit quelque chose de révélateur mais que j'estime tout à fait exagéré et faussé. Mauss en a-t-il fini avec le don ? A-t-il dit tout ce qu'il y avait à en dire ? En a-t-on jamais fini avec le don ? Avons-nous cessé d'être des *homo donator* ? Aujourd'hui, vouloir donner une continuité à l'idée maussienne du don, c'est faire le pari, parfaitement assumé par Mauss dans ses conclusions, que le don n'est pas mort, qu'on n'en a jamais fini avec le don. Ou c'est qu'on en aura fini avec toute humanité, je pense. On comprendra ici que l'enjeu est de pensée comme de morale.

Au fond je crois que cet essai répond dans sa forme au geste même du don : variable, étonnant, déstabilisant. Et j'estime aussi qu'il ne s'agit pas d'un geste accompli mais d'une esquisse ou d'une promesse. Voilà comment il faut prendre – ou plutôt recevoir – le texte de Mauss.

Troisième question

Vito De Michele – Venons-en à votre écrit. Votre article ouvre la voie à une interprétation philosophique de *l'Essai sur le don* qui manifeste, à votre avis, un “esprit philosophique” exactement là où Mauss définit conceptuellement le don comme une triple obligation (donner, recevoir et rendre) qui possède un statut théorique “hybride”, puisqu'il contient différentes motivations et intérêts (notamment liberté et obligation, intérêt et désintérêt). Cependant, cette ambivalence d'identité et de motivation constitue une contribution théorique plutôt problématique à transposer sur le plan philosophique. En fait, à la différence des concepts des philosophes – on pense à *l'Idée* de Platon, *l'Acte* d'Aristote, le *cogito* de Descartes ou le *sujet transcendantal* kantien, etc. – qui saisissent l'“essence” au-delà de la réalité sensible et qui ont une existence théorique dans le domaine philosophique, le concept du don de Mauss possède une

constitution théorique hybride et paradoxale qui en fait un concept philosophique *sui generis* qui interpelle autant la tradition philosophique que la tradition des sciences humaines. Voulez-vous clarifier brièvement cette dimension philosophique du don et dans quelle mesure est-elle susceptible, comme vous le dites, d'ouvrir la voie "à un travail philosophique consistant" capable de constituer "un apport décisif dans l'histoire des idées" ?

Fabien Robertson – Il est vrai qu'on peut penser qu'il n'y a de philosophie qu'à partir de concepts, et que toute l'histoire de la philosophie est conceptuelle. Les dialogues de Platon, dans leur majorité, partent de la question « Qu'est-ce que ? » A un niveau plus humble, quand j'enseigne la philosophie, l'une de mes premières exigences est la clarté et la rigueur des concepts. On a à parler du bonheur... Très bien, mais de quoi parle-t-on ? Si on le vise, que vise-t-on ? Etc. Au fond, d'un concept donné découle une conception et donc, en un sens, une philosophie. Or le don, pensé par Mauss, n'est pas un concept des plus rigoureux, à première vue du moins. En effet, la notion de don désigne aussi bien la triple obligation, l'ensemble donc, que l'un de ses moments – le premier en l'occurrence ; or il n'est pas logique de désigner un ensemble par l'une de ses parties. Pour autant, j'essaie de montrer que c'est au contraire très sensé, parce que le moment du donner prime sur les autres, parce que rendre, ce n'est pas rendre, mais contre-donner. Mais à quoi tient ce statut si secondaire du don dans l'histoire de la philosophie ? Peut-il en devenir un ? A mon avis, tous ces problèmes tiennent à la réalité du don lui-même comme relation sociale : c'est une réalité mouvante, qui implique nécessairement l'ambivalence. La réalité du don comme celle de la vie n'est pas claire et déterminée, parce qu'avec le don rien n'est donné d'avance. On n'en finit pas avec le don. Une autre raison tient au fait que cette dimension intrinsèque de la vie sociale est plus manifeste et plus puissante pour des cultures que la philosophie occidentale a presque toujours ignoré, et que Mauss connaît mieux que quiconque, même si c'est en tant que lecteur et non en tant qu'observateur direct. Revenons à la question : le don, concept philosophique ? Pourquoi pas, mais à condition de voir la philosophie comme une pensée qui donne, comme je m'essaie à le montrer dans un article paru dans le n° 51 de la RDM (« Au-delà de tout soupçon »). La philosophie du don n'est pas

seulement une pensée qui porte sur le phénomène du don, elle se conçoit explicitement comme une tentative de « donner sens » et de « rendre raison », comme les expressions françaises le disent si bien, et non pas de prendre possession d'une dimension cachée et honteuse des phénomènes.

Quatrième question

Vito De Michele – Après avoir éclairci l'identité conceptuelle du don et les problèmes qu'il pose, vous vous êtes apprêtés à dissiper tous les malentendus possibles qui peuvent générer son ambivalence conceptuelle, en précisant la distinction entre don et échange, la complexité de sa physionomie, ainsi que la question de l'«attente» d'une réponse à l'instance du don initial. C'est dans l'attente, où se manifeste le sens et l'intentionnalité du don ("trouver sa continuité dans une autre générosité" qui est appelée "dans sa liberté et son initiative à venir", comme vous dites) que le don montre bien sa profondeur philosophique, c'est-à-dire d'ouverture non-déterministe permettant l'advenir d'une altérité reconnue comme un sujet qui répond et manifeste une modalité qui lui est propre d'être au monde. Peut-on dire que la conception maussienne du don prélude à une herméneutique de l'altérité capable de nous faire réfléchir non seulement sur les relations de don (objet des sciences sociales) mais aussi sur l'«être» de ces phénomènes, en ouvrant une autre manière de concevoir le sujet, la rationalité, la liberté et donc la relation avec les autres ?

Fabien Robertson – Je suis tout à fait d'accord avec cette lecture. Il est vrai qu'une telle conception du don, que Mauss appelle de ses vœux, invite à revoir l'entièreté de la vie sociale, de son indétermination, de son ouverture. La vie sociale est faite d'attentes, plus ou moins partagées par des hommes qui vivent ensemble, et donc aussi de déceptions et de réussites, auxquelles il faut être attentif. Une telle herméneutique ouvre nécessairement sur le symbolique : la société se nourrit de ses propres rêves, en quelque sorte. Attention toutefois – et cette remarque vaut aussi bien pour ce que j'ai pu écrire – à ne pas se laisser séduire par des notions trop fuyantes et indéterminées (comme celles d'altérité ou encore de liberté, qui, pour paraphraser Paul Valéry,

“chantent plus qu’ils ne parlent”). La manière dont les dons circulent concrètement, dans telle ou telle forme de socialement, est tout de même déterminée, ou plutôt soumise à des règles, des raisons, qui peuvent évoluer et être remises en cause mais qui ont force de contrainte. Pour le dire autrement, dans la vie sociale il y a du jeu, et il convient au sociologue d’en dégager les règles, fussent-elles soumises à discussion.

Cinquième question

Vito De Michele – Venons-en maintenant à la partie la plus ambitieuse de votre écrit qui vous projette avec Mauss au-delà de Mauss. Vous dites que l’*Essai sur le don* possède non seulement “un certain esprit philosophique” mais également “on y trouve bien une philosophie” que vous n’hésitez pas à appeler “philosophie de la relation”, “philosophie de la composition” ou “philosophie de la vie” comme dépense, élan, générosité. Voulez-vous vous arrêtez brièvement sur cette idée de philosophie ? Comment êtes-vous arrivé à cette manière de concevoir la philosophie qui dépasse la portée de l’*Essai* de Mauss ? Par ailleurs, à votre avis, cette philosophie du don outre la fonction de devoir produire et reproduire des rapports sociaux fondamentaux, a-t-elle aussi une étendue théorique et surtout normative ? En d’autres termes, est-elle capable de nous donner, au-delà des approches seulement critiques et déconstructionniste de l’utilitarisme et de l’*homo oeconomicus*, comme l’a été, par exemple, la théorie critique de l’École de Francfort, une vision positive et, pour ainsi dire, reconstructrice du monde social ?

Fabien Robertson – Si j’en viens à penser une philosophie du don, c’est que cette notion n’a pas seulement une signification descriptive et heuristique, elle est aussi normative. C’est ce qui a pu étonner le lecteur de Mauss lorsqu’il est arrivé à la fin de l’*Essai* il rencontre des conclusions qui sont explicitement morales et politiques. Mais cette normativité est immanente aux relations sociales elles-mêmes. Il ne s’agit jamais avec le don, du moins dans sa conception maussienne de triple obligation, d’opposer les moeurs à la morale, de condamner la morale terrestre au nom d’une sagesse céleste. Voir comment les hommes se lient en se donnant les uns aux autres, c’est faire voir

avec plus d'accuité comment la "société" tient et ce qui la rend pleinement humaine et digne d'être appréciée, partagée, et transmise. C'est aussi trouver les raisons qui font qu'on peut critiquer telle ou telle évolution des mœurs comme des lois – ainsi en va-t-il de la conception utilitaire des relations sociales. Il y a une sagesse intrinsèque à la vie des hommes, laquelle peut se perdre, se retrouver. Et si la philosophie est amour de la sagesse, conformément à l'idée initiale, elle ne peut qu'aimer la sagesse du don ; et aimer c'est non seulement apprécier du regard, c'est aussi vouloir augmenter. Au moins par le discours, sinon par les actes.

Sixième question

Vito De Michele – À ce point nous abordons inévitablement la relation entre la philosophie et la politique. Selon Hanna Arendt, le procès et la condamnation de Socrate par la *polis* grecque a mené Platon à abandonner et à trahir toute la complexité du *dialegethai* socratique en inaugurant la métaphysique comme fuite de la politique et en établissant une inimitié entre philosophie et politique qui marque le destin de la pensée occidentale. À votre avis, cette nouvelle conception de philosophie *sub specie doni* est-elle capable de surmonter cet oubli du politique et de rouvrir au savoir philosophique l'engagement dans les relations et dans les affaires humaines (la sphère de la politique) au-delà des subtilités contractuelles de la philosophie politique moderne et des apories des théories fonctionnalistes et systémiques des sciences sociales contemporaines ?

Fabien Robertson – Oui, tout à fait. La démocratie ne consiste pas dans l'établissement de règles formelles ni dans la toute-puissance de la foule ni encore dans le retrait – très moderne – de la sphère publique au profit de la sphère privée. Comme le souligne Arendt, qui est certainement la philosophe qui a le plus compté dans mon parcours, la démocratie, c'est-à-dire l'action proprement politique, s'appuie sur l'échange des paroles et sur l'initiative de l'action. Et, comme J.-P. Vernant (*Les origines de la pensée grecque*) le montre bien, l'avènement du *logos* grec se produit dans l'espace du dialogue proprement politique avant de s'épanouir dans le discours philosophique.

L'espace politique et l'espace philosophique sont des espaces où on s'oblige à donner et à rendre raison. Ignorer cela, c'est renvoyer la philosophie, comme elle a pu l'être et comme elle l'est parfois, à n'être qu'une pratique ésotérique et fermée.

Septième question

Vito De Michele – Enfin, après avoir considéré ce surplus de validité épistémique et éthico-politique du don et esquissé les traits de cette “philosophie du don”, je voudrais que vous vous attardiez un peu sur la philosophie en général comme savoir disciplinaire. En effet, dans la dernière partie de votre écrit, vous affirmez que c'est toute la philosophie qu'il faudrait penser sous le même registre du don. Mais qu'est-ce que signifie penser la recherche philosophique selon la spirale positive d'un libre donner, recevoir et rendre ? Quel est le gain ou le bénéfice qu'elle en pourrait obtenir ?

Fabien Robertson – Lorsqu'un philosophe parle ou écrit, il a bien quelque chose à donner. Tout discours philosophique, même lorsqu'il remet en cause le principe de l'action politique, se maintient dans un espace de dialogue. Or dialoguer, c'est ouvrir sa pensée au jeu des questions, des réponses, des affirmations et des réfutations. Autrement dit, la parole philosophique, comme toute parole d'ailleurs, se donne et s'oblige, et toute réponse est de l'ordre du contre-don. Son discours peut être désagréable, piquant, mais s'il rentre dans l'espace public, qui est un espace agonistique, c'est bien pour présenter un point de vue dont on peut attendre qu'il éclaire les choses et dont on peut espérer qu'il provoque des réponses. Je regrette particulièrement la posture de beaucoup de professionnels de la philosophie qui, somme toute, ne s'adressent qu'à leurs semblables, dans le cadre d'une philosophie devenue histoire érudite de la philosophie. C'est une des raisons qui ont fait que je me suis écarté du champ de la philosophie universitaire pour faire des études en sociologie. Pour autant, il y a aussi des pseudo-philosophes publics qui, visiblement, ne prennent pas le temps de réfléchir, et qui se refusent à donner véritablement raison de leur position, dont la “philosophie” n'est que de posture.

4. Sur la “science sociale générale” et le rapport entre sociologie et philosophie morale et politique. Entretien avec Philippe Chaniel, professeur de sociologie à l’Université de Caen-Normandie

Première question

Vito De Michele – Professeur Philippe Chaniel, avant de vous poser quelques questions au sujet du projet ambitieux du MAUSS de constituer une « science sociale générale », et notamment sur le rapport entre sociologie et philosophie morale et politique, pouvez-vous nous raconter brièvement comment vous vous étiez rapprochés du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (M.A.U.S.S.) fondé par Alain Caillé et dans quelle mesure l'étude de l'Essai sur le don de Marcel Mauss a-t-il contribué au développement de votre recherche scientifique ?

Philippe Chaniel – Alors quelques mots biographiques. J'ai été étudiant en Sciences Politiques. J'ai étudié tout à la fois la sociologie mais aussi la philosophie avec un intérêt plus particulier pour la philosophie. L'une des difficultés dans le système universitaire français, c'était que du moins en sciences politiques, il fallait pour les masters se spécialiser soit du côté de la sociologie, qui à l'époque était une sociologie dominée par les disciples de Pierre Bourdieu, qui ne m'intéressait pas beaucoup, soit la philosophie mais c'était de l'histoire des idées politiques. Donc j'étais dans une situation un peu compliquée. J'ai trouvé un master plus interdisciplinaire qui mélangeait la sociologie, la philosophie, l'anthropologie, l'économie, qui m'a bien convenu, mais c'est vrai que dès le départ je ne souhaitais pas me spécialiser ni dans les sciences sociales, dans le sens classique du terme, contre la philosophie puisque j'avais cette double formation. Et c'est dans le cadre de mes études de sciences politiques que j'ai découvert la «Revue du Mauss » avant d'avoir vraiment travaillé l'œuvre de Marcel Mauss. L'œuvre de Marcel Mauss, je la connaissais comme l'œuvre du Neveu de l'oncle, comme une figure de l'anthropologie qui avait influencé toute une génération de chercheurs de grande qualité comme Luis Dumont (que j'ai beaucoup lu lorsque j'ai été étudiant). Et l'anecdote c'est celle-ci. Je ne suis pas le seul

à avoir découvert la Revue du Mauss comme ça. La «Revue du Mauss, à l'époque, c'était un simple Bulletin, tout simple, tapé à la machine, fait par des copains, avec des couvertures roses, jaunes, et qui n'était absolument pas une revue académique, avec aucun éditeur, mais, une des très grandes librairies de Paris, du quartier Saint-Michel, la Librairie des PUF [l'ex-librairie des Presses universitaires de France (PUF), NdR], qui n'existe plus aujourd'hui, la personne qui était responsable du rayon des sciences sociales en mettait une pile juste devant la caisse. Et Alain Caillé et ses amis venaient déposer les numéros qui étaient mis très en évidence. C'est comme ça que Charles Taylor l'a trouvée et c'est comme ça qu'il y a d'autres personnes illustres que l'ont trouvée. Une personne moins illustre, c'est moi, comme étudiant. J'avais un travail à faire sur la question du développement et, notamment, à partir d'enjeux de sociologie et d'anthropologie comparés. Et donc je suis tombé sur un numéro consacré au développement dans lequel c'était Serge Latouche qui jouait un rôle important dans ce numéro, et là j'ai découvert une sorte de continent, c'est-à-dire j'ai découvert ce que je cherchais depuis longtemps, c'est-à-dire une revue et puis, au-delà d'une revue, un mouvement intellectuel qui visait justement à recoudre ensemble ces différentes disciplines. Ça c'est la première chose qui a été essentielle pour moi. Et sur la question du développement on voit bien les enjeux anthropologiques, philosophiques, économiques, etc. Et puis au-delà de l'aspect transdisciplinaire, multidisciplinaire, quels que soient les termes que l'on emploie, d'avoir aussi une portée normative, une portée politique, c'est-à-dire se saisir de questions politiques mais mobiliser tout un ensemble de concepts solides, une véritable exigence théorique empruntée en partie à la philosophie. Et puis, de l'autre, de pouvoir mobiliser des données de terrain, soit des données ethnologiques, soit des données historiques. Donc première rencontre avec la Revue, qui me fascine aussi parce que c'était une sorte de fanzine, comme un petit journal d'étudiants, ou un petit Journal de rock n'roll, donc je m'abonne, je continue à la lire et puis, lorsque je commence ma thèse, je découvre qu'à l'École des hautes études, Alain Caillé va tenir un séminaire consacré à la critique de l'utilitarisme, je ne l'avais jamais rencontré, (j'ai pas fait ma thèse avec lui, etc). Et je me rends à ce séminaire, je suis très impressionné par le contenu du séminaire et puis par le caractère très sympathique de la personne, et c'est comme ça que les contacts se nouent, et que

je vais, grâce aux discussions qui sont les nôtres, vraiment engager une réflexion sur l'« Essai sur le don ». Mais c'est vrai que ce qui m'a d'abord intéressé dans la Revue, mais ça correspond aussi à l'histoire de cette revue, c'est-à-dire sa dimension critique, la critique de l'utilitarisme. Et en sens politique c'était très important parce que les modèles économiques avaient tendances à se répandre, soit théorie du choix rationnel pour expliquer le vote, soit la sociologie de Bourdieu pour étudier les marchés politiques. Donc c'est d'abord la dimension critique sous son aspect scientifique, également sous son aspect plus normatif et plus politique.

Deuxième question

Vito De Michele – Vous avez mentionné à l'exigence d'une approche interdisciplinaire dès le début de vos études. On peut dire que vous avez continué votre chemin dans la même perspective interdisciplinaire, vu que vous avez traité, à la lumière du paradigme du don, aussi des questions philosophiques concernant la justice, la démocratie et le socialisme de certains auteurs, pour n'en citer que quelques-uns, comme John Rawls, John Dewey, Charles Taylor, Jürgen Habermas et Axel Honneth. De ce point de vue, je vous inviterais aussi à nous parler succinctement de votre formation philosophique et scientifique, en nous indiquant un peu de votre bibliographie intellectuelle essentielle.

Philippe Chanial – Sur le volet de la philosophie politique j'ai toujours une relation ambivalente, c'est-à-dire, moi je n'ai pas été formé à la philosophie dès la première année en suivant des cours d'ontologie, de métaphysique. Donc c'est d'abord la philosophie politique qui m'a intéressé en tant qu'étudiant de sciences politiques. Donc l'approche, en quelque sorte un peu naïve, c'est-à-dire il y a des idées, idéologies, conceptions politiques qui ont une histoire et cette histoire n'est pas actuelle dans les enjeux du moment, mais dans la mesure où les sciences sociales m'ont toujours intéressé, je crois que j'ai essayé de lire assez vite, en fait, les philosophes politiques comme des sociologues, c'est-à-dire ce qui m'intéressait chez eux c'était quel est leur théorie de la société en quelque sorte, quels concepts ils nous offrent pour penser, à la

fois d'un point de vue descriptif mais aussi normatif, la société. Ma thèse, par exemple, a été consacrée à l'analyse de la catégorie du « commun », elle s'appelait « Peut-on penser la démocratie sur la catégorie du commun ? » et j'ai essayé de mettre sur le même plan les débats entre John Rawls et les communautariens, quelle théorie de la société ils développent: est-ce-que la société c'est une entreprise de coopération mutuelle à la Rawls, ou est-ce-que justement la société suppose un ensemble de valeurs, de croyances communes, etc. ? Et puis le commun je l'ai étudié aussi à travers l'action des mouvements sociaux en sociologie : comment on institue du commun à travers la définition d'objets de revendications, comment on configure des communautés par l'action contestatrice etc. ? Pour moi il y a véritablement un continuum et de ce point de vue-là, j'ai renforcé cette idée-là. C'est-à-dire que je crois que les questions essentielles sont des questions philosophiques, mais la façon la plus élégante de les résoudre nécessite toujours de passer par des choses beaucoup plus empiriques, c'est-à-dire de quitter un peu le monde des idées ou la spéculation abstraite pour vraiment s'inscrire dans la réalité du monde telle qu'elle est. Et donc si je me suis intéressé à Rawls c'est pour quelle raison ? Parce que je me suis intéressé aux débats qui étaient des débats assez structurants, on va dire à la fin des années 80, début des années 90. Moi, l'un de mes maîtres à penser, quand j'ai été étudiant, et quand j'ai fait ma thèse, c'était Habermas. Par Habermas, je me suis intéressé tout à la fois à tout un ensemble d'auteurs de sociologie, que je connaissais plus ou moins bien, mais également un certain nombre de grands débats philosophiques, notamment les débats de philosophie de Habermas avec John Rawls, avec les communautariens américains et puis, bien sûr, l'ensemble de la théorie critique. La synthèse de la théorie critique, moi j'y ai été assez sensible, mais en termes générationnels, la « critique critique », on va dire la critique radicale de la première école de Francfort, m'a toujours fasciné mais presque d'un point de vue littéraire, je dirais, Adorno et Horkheimer, mais c'étaient les dimensions pas plus optimistes, c'est pas ça, mais justement plus, au sens où ce qui rend la critique possible, c'est pas simplement le point de vue du sérieux de l'intellectuel qui voit les choses à distance, ce qu'il faut, c'est que la substance même, le levier même de la critique, soit dans la réalité sociale. Donc il peut être dans la communication, dans l'échange discursif chez Habermas, il peut être dans l'expérience

du mépris chez Honneth, ou il peut être aujourd'hui dans le l'expérience de la résonance de notre ami Hartmut Rosa. Mais voilà, donc Habermas a joué un rôle vraiment important parce que par Habermas j'ai découvert la tradition pragmatiste qui a joué un rôle important pour moi. Mead et puis ensuite j'ai beaucoup lu Dewey, la théorie du langage d'une façon plus large telle qu'il l'exposait à ce moment-là et comment on peut mobiliser tout un ensemble d'outils, Habermas proposait aussi une lecture assez systématique de Weber, qui a vraiment été un sociologue très important pour moi. La sociologie pour moi la plus marquante c'est la sociologie des religions. J'ai suivi de nombreux séminaire sur la sociologie de Max Weber que j'ai beaucoup travaillé mais voilà il y a cette constellation la sociologie allemande qui est fondamentale, parce que est-ce qu'elle est seulement sociologique ? Non, mais elle est gorgée de philosophie, elle est gorgée d'histoire et donc je m'y retrouvais beaucoup mieux que dans une certaine sociologie française ou américaine. Donc à partir de cela effectivement la théorie critique, on va dire la deuxième théorie critique, je me suis intéressé à différents débats et aussi, parce que c'était vraiment une période - la fin des années 80, début des et 90 en France, et puis plus généralement - ça a été une période de bouillonnement intellectuel, où il avait tous les *turns* (*linguistic turn*, *cultural turn*, *interpretation turn*, ect.). Donc dans ce cadre-là, c'est les cas des tournants épistémologiques assez généraux qui pouvaient être initiés par la sociologie, qui pouvaient être plus souvent initiés par la philosophie, mais, en tous les cas, qui avaient des conséquences sur l'ensemble des sciences sociales. Donc on a lu Wittgenstein, on s'est intéressé à l'herméneutique, à la phénoménologie. On ne s'interdisait rien. Et la sociologie la plus dynamique en ce moment-là ce n'était pas la sociologie française contemporaine classique de Bourdieu, de Touraine, de Crozier, de Boudon. Non, les choses s'étaient vraiment déplacées. C'était la sociologie de Boltanski, de Latour. J'ai suivi très longtemps les séminaires de Louis Quéré, qui est celui qui a fait découvrir en France l'ethnométhodologie. Dans cette constellation-là, en fait, je dirais, si je voulais un peu synthétiser les choses, c'est que le thème fondateur pour moi, à partir duquel je n'ai pas cessé de travailler, c'est le thème de l'intersubjectivité. Donc le thème de l'intersubjectivité c'est une question philosophique, par rapport à la philosophie de la conscience mais, là c'est la route d'Habermas, elle ouvre aussi un travail sur la relation

sociale, les conditions des relations sociales. Et cette question-là est toujours au cœur de mon travail parce que je considère que l'intersubjectivité authentique, telle que Habermas peut la définir, ou telle que la théorie du care aujourd'hui essaie de la définir et telle que la théorie de la reconnaissance essaie de la définir, pour moi je la trouve dans le don. C'est-à-dire qu'il me semble que le « paradigme du don » bien compris, élargi, nourri de ces débats de philosophie sociale normative, constitue le paradigme le plus à même à penser la question de la relation.

Troisième question

Vito De Michele – Entrons dans le vif de l'ambitieux projet de recherche du MAUSS, auquel vous avez bien contribué, de constituer une « science sociale générale » capable de surmonter la fragmentation disciplinaire actuelle et de réarticuler en terme de complémentarité la théorie sociale avec la philosophie morale et politique. Dans votre ouvrage intitulée « La sociologie comme philosophie politique et réciproquement », vous entendez surmonter la défiance qui s'est imposée entre une philosophie morale et politique désincarnée et liée à une conception formelle de la justice, et une sociologie de plus en plus spécialisée et éclatée, vouée au culte du « terrain » et dépourvue d'une théorie normative à l'aune de laquelle ses analyses empiriques peuvent être évaluées. Je voudrais que vous vous attardiez sur ce grand partage, sur les causes et les formes de cette scission, qui inclut, bien entendu, celle entre facticité et normativité. Sans aucun doute, cette séparation doit être lue avant tout par rapport à la naissance de la sociologie elle-même dans sa tentative de s'émanciper d'une réflexion sur la société de type philosophique, c'est-à-dire orientée, à partir de Platon et d'Aristote jusqu'à Spinoza et Leibniz, à déduire des principes métaphysiques les fondements normatifs de la vie sociale, pour parvenir à une réflexion empirique sur les mêmes fondements, basée sur le modèle de la science naturelle. Cependant, malgré cette émancipation vis-à-vis de la philosophie, la sociologie des pères fondateurs (Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel), comme vous le soulignez, a été capable de distinguer et d'unir dans une trame unique la minutie du regard porté sur l'analyse empirique à l'acuité du

questionnement normatif et politique. Je vous pose la question : comment se fait-il que la sociologie ait transformé cette distinction dans une opposition, en abdiquant à l'ambition des "classiques" de réaliser une "science sociale générale", alors que la philosophie s'est octroyé le monopole de la normativité, du juste et du bien ? En suivant la trajectoire de votre enquête, depuis les pères fondateurs de la sociologie jusqu'au pragmatisme, en passant par la théorie critique, il me semble que la théorie de l'action de Hobbes et son anthropologie de l'*homo homini lupus* ont assumé un rôle décisif et qu'ensuite cette anthropologie s'est cristallisée dans le paradigme utilitariste omniprésent à l'esprit des économistes. Par ailleurs ce paradigme utilitariste a également contaminé trop de sociologues, comme Pierre Bourdieu, en les amenant à se méfier de l'existence d'orientations normatives intrinsèques à l'intersubjectivité humaine et à croire que la seule normativité concevable est celle extrinsèque et procédurale, qui intervient de plus haut pour corriger l'instabilité des relations humaines. N'est-ce pas ainsi ?

Philippe Chanial – La synthèse que vous avez faite est parfaite, je n'ai presque pas à répondre. Si on reprend la question du lien entre sciences sociales et philosophie, ben ce qui est frappant chez les pères fondateurs de la discipline, c'est qu'ils avaient tous une très solide culture philosophique. Dans le cas de Weber c'est compliqué d'avoir de culture des toutes les disciplines possibles et imaginables, mais en tous les cas chez Simmel c'est une évidence absolue et chez Durkheim aussi. Chez Durkheim justement, c'est-à-dire il y a cette prétention un peu folle, je dis ça à un philosophe, cette prétention un peu folle qui consiste à dire la sociologie c'est la discipline qui va venir après la philosophie et qui va, en quelque sorte, la remplacer, c'est-à-dire se saisir des questions normatives, en tous les cas de certaines d'entre elles, mais pas simplement les questions, entre guillemets, sociales. On le voit dans l'œuvre de Durkheim il y a une sociologie de la connaissance, de la vérité, de la logique, de tout un ensemble de choses qui intéressent directement la discipline en considérant justement que la mobilisation de méthodes, ou d'une attitude scientifique, c'est-à-dire intéressée par les faits positifs, permet justement de donner d'autres réponse à ces questions-là, avec cette fameuse formule que l'on connaît de Durkheim, que la sociologie ne vaudrait pas

une heure de peine si elle ne parvenait pas à porter sa contribution à résoudre tout un ensemble de questions. Donc le lien, d'un point de vue disciplinaire, entre l'aspect positif, descriptif et l'aspect normatif, il était présent à la question, c'est de savoir pourquoi il s'est défait, c'était un peu ça le sens de votre question. Alors on pourrait peut-être dire parce que l'ambition, tout au moins l'ambition de certains des premiers sociologues, elle était gigantesque, elle était terriblement prétentieuse et peut-être illusoire dans cette tentative d'une grande synthèse. Ce n'est peut-être pas faux, il y a justement une vraie difficulté, là, qu'il faut pouvoir aborder, mais ce qui pouvait justifier l'ambition de ce questionnement, il faut quand même toujours avoir ça en tête, c'est que lorsque la discipline sociologique se constitue, à la fin du XIX^{ème} siècle, pour faire bref, elle le fait dans un contexte de transformation, de bouleversement, de révolution si radicale (la révolution industrielle, la révolution démocratique, les processus d'urbanisation etc., etc., les processus de sécularisation) que, évidemment, toutes les questions viennent en quelque sorte. C'est-à-dire lorsque on tire un fil, on s'intéresse au suicide, on s'intéresse à la bourse, on s'intéresse...euh... on pourrait prendre de multiples exemples : chez Simmel apparemment des exemples de grande banalité, à la mode, à la coquetterie, etc., en tirant n'importe quel fil on a l'impression qu'il y a inévitablement des choses passionnantes parce qu'elles viennent interroger l'ensemble de la société. Donc il me semble que cette articulation du normatif et du descriptif était liée au fait qu'il y avait en quelque sorte cette ambition et cette prétention de ne rien s'interdire et de se poser des questions très, très générales, c'est-à-dire de ne pas se spécialiser. C'est frappant chez Weber. Weber est très spécialisé, il y a une sociologie du droit, de la musique, de la religion, de l'économie, mais c'est la même personne qui a mené tout ça avec un questionnement transversal sur les processus de rationalisation. Et on pourrait dire ça de la plupart des grands sociologues. Alors si on veut poursuivre le diagnostic, qu'est-ce qu'on peut dire ? Ben on peut dire que la sociologie, elle a subi un processus de rationalisation (on pourrait presque le dire en termes « wébériens »), de banalisation aussi, de bureaucratisation, d'académisation, dans lequel elle a joué sa carte, mais dans une lutte, pas dans les mêmes termes que celle que suggérait Durkheim, mais dans une lutte justement contre les disciplines spéculatives, contre la philosophie, qui a toujours été en quelque sorte

non pas l'ennemi, mais l'Autre, à la fois attirant et menaçant, donc avec, d'abord, cet argument du terrain. Une façon de contester l'hégémonie du philosophe-roi c'est justement le fait d'être inscrit dans le monde des faits. Et puis, deuxième aspect, les deux ne sont pas contradictoires, le grand succès de la sociologie, au-delà de la sociologie des pères fondateurs, qui d'un certain point de vue n'a pas eu un grand succès, ce n'est pas une discipline si importante, l'âge d'or des sciences sociales c'est les années 60-70, c'est-à-dire une sociologie avant tout contestatrice, donc portée aussi par les mouvements sociaux etc. Donc une sociologie qui va pouvoir détrôner, ou prétendre détrôner, certaines prétentions de la philosophie, justement en adoptant une position, j'ai presque envie de dire parfois « plus critique que moi tu meurs ». Donc à la fois l'ancrage empirique de l'ancrage hypercritique. La sociologie de Bourdieu c'est un peu une synthèse de tout ça. C'est-à-dire, on fait de la sociologie hyper critique à base de faits et donc, doublement, on va doubler, en quelque sorte, la philosophie qui n'aura plus qu'une place congrue. La sociologie de Bourdieu c'est un peu une synthèse de ça, c'est-à-dire, on fait de la sociologie hypercritique à base de faits et donc doublement on va doubler, en quelque sorte, la philosophie qui n'aura plus qu'une place congrue. Dans cette histoire-là ce qui est aussi à remarquer c'est le cheminement propre à la philosophie. On ne peut pas en faire une analyse, bien sûr, détaillée mais, en tous les cas, dans le contexte des années 60 et 70, dans lequel les sciences sociales un peu partout sont quand même les sciences qui suscitent un intérêt, même le grand public, il y a des livres qui peuvent se vendre à des centaines de milliers d'exemplaires. C'est que la sociologie, notamment la sociologie anglo-saxonne, a abandonné les questions politiques, a abandonné les questions normatives, elle est dans le cadre notamment de la philosophie analytique régnante à s'interroger sur les concepts etc., etc. et donc il y a un espace vide, en quelque sorte, qui va être occupé de cette façon-là. Mais dans mon cheminement et dans ce qui m'intéresse, bien sûr, il y a eu ce retour de la philosophie morale et politique. C'est vrai que de ce point de vue-là, la théorie de la justice de John Rawls en 1971 constitue véritablement une rupture et aussi le cheminement de la théorie critique et celui d'Habermas lui-même venant plutôt de la sociologie on va dire et puis peu à peu s'intéressant à des questions normatives débattant justement avec ces différents figures. Donc dans ce jeu un peu de chaises

musicales on pourrait dire que la philosophie politique a eu sa revanche dans les années 80 en essayant et en réussissant en grande partie à pouvoir détenir le monopole de la normativité, mais elle le fait dans les catégories et c'est là où interviennent les éléments critiques que vous avez rappelés, elle le fait dans des catégories qui sont relativement formelles, dans le cadre, pour l'analyse de John Rawls, c'est assez frappant, d'une théorie qui est procédurale de la justice etc. Et donc l'apport des sciences sociales est en grande partie délaissé, c'est assez frappant chez Habermas en quelque sorte, une sorte de revirement normatif, qui est loin de toutes ces réflexions historiques, à partir de Weber, Marx, etc. Et donc on a abouti à une sorte de grand partage mais qui est, d'un certain point de vue illusoire. Une philosophie qui aurait ce monopole de la normativité mais d'une façon si abstraite qu'elle n'apporte guère dans tous les cas directement sur la transformation des sociétés ou sur les principes que l'on souhaiterait réellement mettre en œuvre. De l'autre côté la science sociale, elle se débat toujours dans cette contradiction entre l'appel systématique au terrain et donc aux compétences du chercheur de terrain, un modèle de science qui suppose la spécialisation, c'est-à-dire de découper le monde social en petits carrés, de planter son drapeau soit la sociologie de la ville, soit de la famille, de l'emploi. Et donc voilà la carte en quelque sorte, elle est de cet ordre-là, une discipline très émietlée, qui a perdue sinon en s'agitant dans un discours critique mais aujourd'hui dans ce discours critique la sociologie critique est balayée par tous les *Studies* (*cultural, Subalter, feminist, gender*). Donc elle n'en a plus le monopole, en quelque sorte. Donc c'est vrai qu'il lui reste peu de chose. Et le dernier point et la discussion pourrait être très, très longue, c'est qu'il me semble que les maîtres fondateurs avaient essayé de constituer un projet plus large d'une science sociale suffisamment générale, en intégrant, contre une division disciplinaire, ou intra disciplinaire, trop précise (le fait de s'intéresser seulement à la famille, au travail, à la ville, etc.) et puis également de considérer que l'ensemble des sciences sociales, en incluant l'histoire, la géographie etc., et la philosophie morale et politique pouvait se construire en quelque sorte comme un champ de questionnement non pas uniforme, mais suffisamment puissant, pour tenir, c'est quelque chose à laquelle on est très attaché au M.A.U.S.S, un discours relativement commun sur le monde social distinct du discours dominant sur le monde

social ou du moins qui est devenu très largement dominant dans les années 80 et avec le tournant néo-libéral, c'est-à-dire le discours de l'économie politique. Il y avait donc bien un enjeu, il était déjà présent, chez Durkheim c'est l'évidence même, il s'intéresse à l'économie politique, il dit c'est très bien l'économie politique, on essaye d'appliquer le modèle de la science, on essaye de dégager des lois etc. On analyse des phénomènes humains avec une méthode scientifique c'est-à-dire empirique, mais à partir de quoi ? Ben à partir de concepts d'une très grande pauvreté, une conception de l'homme, vous l'avez rappelé, comme *homo oeconomicus* qui est très appauvrie. Et donc, si l'homme est avant tout un animal économique, si les relations sociales sont avant tout des relations contractuelles, si la société est un marché, dans ce cas-là les sciences sociales n'ont plus aucune utilité, elles n'ont plus de terrain qui lui est propre. Et la théorie du choix rationnel, l'individualisme méthodologique sous toutes ses formes, l'ensemble des doctrines utilitaristes telles qu'elles se sont affirmées dans les années 70-80 renvoyaient à la même conclusion, c'est-à-dire qu'il peut suffire de mobiliser les outils, eux, dits « scientifiques » (parce que mathématisables etc.), les sciences économiques pour rendre compte des phénomènes dits « sociaux » en tous les cas pour retirer aux sciences dites « sociales » le monopole de ce terrain-là. Donc je crois que c'est bien dans le cadre de ce projet initial, plus ou moins clairement formulé, d'une science sociale générale qu'auraient pu et que doivent encore aujourd'hui, si c'est encore possible, s'articuler ces deux dimensions. Mais l'autre point, j'ai pas le temps de le développer, mais vous avez raison de considérer qu'il y a une histoire beaucoup plus longue du tout ça, c'est-à-dire que si, comme je viens de l'évoquer, la science sociale ou la sociologie, à ses origines, c'est d'abord pensée comme une théorie de la société, une science plutôt la société alternative à l'économie politique, c'est aussi en mobilisant des sources philosophiques différentes de celle qui, implicitement, ont marqué la conception de l'homme, l'anthropologie, la conception de la société, la sociologie propre à l'économie politique. Vous avez fait référence à Hobbes, on pourrait faire référence effectivement à d'autres auteurs. Donc dans le projet d'une réflexion générale sur l'homme et la société, la question des sources philosophiques joue un rôle tout à fait essentiel.

Quatrième question

Vito De Michele – Maintenant on passe du diagnostic au pronostic par rapport à cette souffrance des sciences sociales à assumer la perspective d'une science sociale générale. Contrairement à la tendance des sciences sociales à se présenter comme des sciences axiologiquement neutres qui ont laissées à la philosophie ce monopole de la normativité, vous relevez le défi de surmonter ce grand partage et de rénovation des sciences sociales à travers l'invitation à adopter la perspective d'une normativité non pas procédurale et limitée aux seuls principes juridico-politiques, mais immanente à la sphère sociale de l'existence humaine. Il s'agit d'une perspective que vous faites émerger à travers une comparaison entre les sociologies des illustres fondateurs (Tocqueville, Durkheim et Weber) et certaines philosophies de la relation humaine (du pragmatisme à la théorie critique de Habermas et Honneth) qui partagent la critique de l'anthropologie utilitaire et la recherche d'une normativité inscrite dans les relations intersubjectives. À travers ces airs de famille, se dessine la perspective anti-utilitariste de ce que vous nommez un « Contr'Hobbes » sociologique visant à tracer – dans le sillage de la théorie du don, de la reconnaissance et du sens moral – une « anthropologie normative de la relation humaine », capable d'atteindre une conception normative à l'œuvre au cœur même de la relation interhumaine. Avant d'entrer dans le détail de la question normative, je voudrais que vous vous attardiez sur les sources philosophiques de ce "Contr'Hobbes" sociologique. À la différence de la relative simplicité du « modèle économique » des sciences sociales et de l'anthropologie de l'*homo oeconomicus* qui la sous-tend, le pluralisme des approches normatives qui caractérise votre proposition d'un "Contr'Hobbes" sociologique pose des problèmes évidents de constitution théorique et épistémologique, dans la mesure où, comme je l'ai mentionné précédemment, son unité théorique est constituée par l'interaction entre la théorie de la reconnaissance (de Honneth et Habermas), les théories du sens moral des Lumières écossaises (Shaftesbury, Smith, Hutcheson et Hume) et surtout le paradigme du don. Ce dernier occupe une place de choix en raison de sa capacité de synthétiser les dimensions de la rivalité et de l'harmonie propre de la reconnaissance. De plus, vous affirmez que le paradigme du don constitue le paradigme unificateur, cognitif et

normatif de la science sociale générale. À ce stade, il semble opportun de préciser les modalités de la relation entre reconnaissance et don, à savoir la manière dont ces deux paradigmes s'articulent: la théorie de la reconnaissance constitue-t-elle un sous-ensemble de la théorie du don, ou ces théories constituent-elles deux ensembles avec une intersection commune? En d'autres termes, cette relation doit-elle être pensée en termes de dépassement dans le sens hégélien de *Aufhebung* ou d'entrelacement et d'hybridation, de sorte qu'il faut considérer réciproquement l'apport de la reconnaissance au don?

Philippe Chanial – Il y a différentes questions dans votre question. Sur le début, sur le "Contr'Hobbes", moi ça m'a semblé quelque chose de tout à fait essentiel si on lit justement les théories philosophiques comme les sociologiques, c'est-à-dire quelle est la conception de l'homme qui est mise en scène et comment à partir de cette conception de l'homme se pose celle du lien social, donc celle de la possibilité même d'un ordre social. Donc dans le cas de l'anthropologie de Hobbes, elle est très complexe. Elle peut constituer simplement un repoussoir et ce n'est pas comme ça qu'il faut travailler, néanmoins on peut voir des filiations très étroites entre la conception hobbesienne à la fois de l'homme, du fameux loup que vous avez rappelé, et ce qui va se jouer ensuite dans toutes les traditions atomiste, individualiste, utilitariste. Il y a donc une filiation assez simple à reconstituer et essayer d'évoquer. Et pourquoi Hobbes est si important ? Parce que le grand sociologue américain Parsons dit que la question de l'ordre social c'est la question hobbesienne. C'est-à-dire le miracle de l'ordre social, pourquoi, même s'il y a des guerres partout, la vie sociale n'est pas « la guerre de tous contre tous », pourquoi il y a quelque chose comme de l'ordre et pas simplement rien, pour le dire en termes un peu métaphasiques. Ce n'est pas simplement la violence et la guerre, il y a justement ce problème hobbesien, c'est-à-dire, comment à travers des individus singuliers avec leurs désirs, leurs caprices, etc., des choses très, très différenciées, on arrive à faire du commun. Quel est le ciment, en quelque sorte, du lien social et donc qu'est-ce qui permet de fonder une société ? Et la question de Hobbes et c'est pour ça que le dialogue critique avec la philosophie politique est important, c'est-à-dire qu'en partant d'une anthropologie, on va dire négative, la seule façon de penser qu'il y a

quelque chose plutôt que rien, et quelque chose qui ne soit pas la permanente guerre de tous contre tous, c'est quoi ? Ce sont : un, des institutions politiques, donc la question du lien entre les hommes pour être véritablement résolue doit passer par une solution politique, parce qu'il n'y a pas de choix, lorsqu'on travaille sur un corpus anthropologique, il n'y a pas d'Etat, il n'y a pas d'institution contraignante etc., etc. Donc la philosophie politique, en tous les cas moderne, elle est liée à son époque, elle est liée au regard de la religion, elle est liée à une certaine évolution des représentations, au regard du droit, au regard du pouvoir et de tout ce qu'on veut. Et au-delà de ce fait-là, que la solution est politique, c'est une solution également qui repose sur la contrainte, et donc la justification ici du pouvoir du Léviathan, du pouvoir de l'État. Tant et si bien que, voilà si on définit l'homme avant tout dans le cadre d'une axiomatique de l'intérêt (c'est compliqué chez Hobbes, c'est aussi les intérêts de reconnaissance), mais bon, si on simplifie un peu les choses, dans une certaine tradition hobbesienne, si on habille l'homme principalement avec les habits de l'intérêt (l'utilitarisme au sens le plus large), alors la seule façon de rendre compte de l'ordre social c'est quoi ? Ben c'est la solution hobbesienne au sens strict du terme, c'est-à-dire c'est par le politique que l'on fait société justement parce que il n'y a rien dans l'homme qui renverrait à un appétit société, ou l'autre solution, pour le dire également d'une façon très simplifiée, c'est la solution lockienne et puis smithienne ou celle de l'économie politique, c'est-à-dire si ce qui fait courir les individus c'est avant tout la recherche de leur intérêt particulier et bien il faut faire le pari qu'il n'y aura non pas une harmonie artificielle de ses intérêts par la mise en œuvre d'un pouvoir et d'institutions, mais une harmonisation cette fois si spontanée, naturelle des intérêts sur le modèle du marché. Et toute l'analyse de Parsons, que je trouve vraiment très, très puissante, montre que ces deux solutions sont aporétiques. Et si elles sont aporétiques, ben elles invitent à revenir un peu à la case départ, c'est-à-dire, est-ce que au-delà de l'exercice de penser on peut réussir à appréhender le lien social, l'ordre social à partir d'une anthropologie utilitariste ? Et bien, je ne le crois pas, pour des raisons normatives, mais je ne le crois pas également pour des raisons positives.

Et on en vient au deuxième aspect de votre question sur l'aspect plus théorique. Il n'y a pas que l'anthropologie de Hobbes. Dont on peut considérer qu'elle a toute une histoire bien ancienne, toute l'histoire de l'utilitarisme, dont on peut voir les formes dans la philosophie grecque, comme Alain Caillé l'a proposé dans ses lectures de Platon, mais dont on peut voir également les expressions très, très puissantes dans la philosophie chinoise. On peut faire une histoire effectivement très, très longue. Mais il y a d'autres traditions, donc l'idée d'un « contr'Hobbes sociologique » c'est de se demander, est-ce qu'on ne peut pas mobiliser d'autres traditions philosophiques, parce qu'implicitement on est pris dans ce model hobbesien. Donc si c'est pas des individus qui défendent les intérêts, ça va être des groupes et des intérêts qui sont des intérêts de classe, ou en termes de domination. Voilà, ce à quoi j'ai été très sensible, peut-être une sorte de dimension un peu libertaire dans l'esprit, c'est-à-dire on peut réduire ni l'homme, ni la société à l'intérêt ou au pouvoir. Donc la question qui se pose, c'est qu'il faut bien trouver une alternative à l'utilitarisme au sens le plus étroit et, on pourrait dire, à des analyses qu'on pourrait appeler « potestatives », ou « potestativisme », je ne sais pas comment on pourrait l'appeler, c'est-à-dire cette fascination du pouvoir. Hein, s'il y a quelque chose qui tient entre les hommes, qui cristallise, en quelque sorte, le social, si ce n'est pas l'intérêt, on trouve un intérêt à entrer en relation avec autrui, la relation est bénéfique ou rapporte, et bien l'autre façon de voir les choses, c'est de considérer que c'est bien le pouvoir en tant que tel qui fait courir les hommes et qui fait tenir le social. Et donc c'est comme ça, vous avez raison de l'évoquer, que ce « Contr'Hobbes » sociologique ou philologique, je crois qu'il peut s'articuler sur deux traditions : la tradition anglaise et écossaise de la théorie du sens moral, donc réinvestir la question de la sympathie etc., etc., donc des dimensions, on pourrait dire, anthropologiques qui mettent l'accent sur les forces de « reliance », on pourrait dire, hein, ce qui rapproche, ce qui permet justement, par l'exercice de l'empathie, de pouvoir justement se comprendre, agir ensemble etc., qui se ressemble, s'assemble, on pourrait dire, qui va dans le sens d'une certaine forme de communion. Ça renvoie aux dimensions les plus harmoniques du don, en quelque sorte. On peut établir des liens assez forts entre cette idée du sens moral et certains aspects du don, de ce qu'on peut appeler le don harmonique. Et puis il y a une autre tradition, plus

allemande, à partir de Hegel et reprise par la théorie critique : ce sont, justement, les théories de la reconnaissance. C'est-à-dire là, on est davantage plus proche du modèle du don agonistique. Ce qui fait lien c'est moins ce qui pourrait renvoyer à de la sollicitude etc., à des sentiments moraux de ce type-là, mais davantage une dimension de rivalité, hein, mais une rivalité qui contient la violence, une rivalité qui est même nécessaire, justement, pour pouvoir accéder à sa propre subjectivité, pour pouvoir accéder à sa propre liberté. C'est le sens de la dialectique du Maître et de l'esclave. Ces deux piliers me paraissent assez importants et ils correspondent aux deux visages du don chez Mauss. C'est-à-dire celui qui est surtout mis en scène dans l'« Essai sur le don » c'est le don agonistique. Et les aspects hégélien y sont tout à fait présents, la dimension de rivalité est fortement mise en avant, ce n'est pas seulement un ethos aristocratique du guerrier, etc., etc. C'est l'idée de pouvoir s'illustrer justement pour exister et s'illustrer pour être reconnu par autrui. Ce qui veut donc dire qu'une conception qui repose sur des postulats strictement individualistes ne permet pas de comprendre le sujet. On n'est pas sujets tous seuls. Et donc le processus de reconnaissance est tout à fait fondamental dans les processus de subjectivation. Donc là, c'est vrai que moi je suis très attaché, de ce point de vue-là, aux théories de la reconnaissance avec tout un ensemble de nuances et puis des choses que l'on peut approfondir un peu différemment. Mais les théories la reconnaissance moi je les ai lues, notamment à partir d'Honneth et puis d'autres, mais plus Honneth, je pense, que Taylor ou autres et puis ce que Habermas en disait puisque la question de la reconnaissance l'a beaucoup travaillée avant qu'il lâche l'affaire à son gendre, c'est-à-dire que on ne peut pas penser l'ordre social sans des conditions qui sont des conditions qui définissent une certaine qualité des relations entre les hommes et qui leur permettent justement de développer un rapport positif à eux-mêmes. Et je crois que l'idée assez génial des théories de la reconnaissance c'est de partir, d'un point de vue anthropologique, de cette idée que on n'est pas des sujets tous seuls et qu'on a besoin de l'aide dans une certaine qualité de lien avec les autres, qui relève du problème de l'amour, du respect ou de l'estime, pour reprendre les trois catégories d'Honneth. Ça veut dire qu'il y a, en quelque sorte, d'une façon immanente, dans la relation des dimensions proprement normatives qui font que on va s'attacher les uns aux autres au

regard de cette capacité, dans certains types de relations, de pouvoir développer un rapport positif à soi. C'est la question philosophique de l'autonomie, qu'on pourra donc développer ce rapport positif à soi et, en le développant pour soi, c'est l'intérêt aussi de la reconnaissance, elle est réciproque, de permettre justement que ce rapport positif à soi puisse également bénéficier à autrui. Donc là je crois que si on part de cette question anthropologique de la reconnaissance on a des moyens, et des moyens empiriques, de penser la relation interhumaine et donc de penser les institutions. On pense au dernier livre d'Honneth, « Les institutions de la liberté », qui montre bien que les institutions modernes sont la cristallisation de cette lutte pour la reconnaissance et donc pour une certaine qualité des relations qui rendent possible ce rapport positif à soi. Donc on peut articuler ici ces différents éléments de la relation justement à l'institution et je pourquoi je mets l'accent là-dessus parce que, pour répondre à votre question, on ne va pas aller chercher la normativité d'une façon extérieure, en disant voilà la société est bonne, elle est comme ça, elle est pas autrement. Et alors il faut se mettre sous le voile de l'ignorance pour dégager des principes de justice. Une approche comme celle d'Honneth et autrement celle de Habermas c'est une approche qui est très empirique, c'est-à-dire si on veut comprendre ce qui rend la société possible, il faut partir d'expériences tout à fait concrètes, sensibles, comme l'expérience du mépris pour Honneth qui suscite la lutte pour la reconnaissance. Il dévoile empiriquement, pas spéculativement les éléments constitutifs du lien social qui permettent justement le développement de ce rapport positif à soi et qui permettent de penser une bonne société. Parce que la revendication d'une bonne société, elle est à l'œuvre dans nos interactions les plus ordinaires. Elle est à l'œuvre dans notre demande d'être respectés, d'être estimés et dans notre capacité à respecter les autres à estimer les autres. La théorie de la reconnaissance, de ce point de vue là, est fondamentale. Elle n'est pas théorique. C'est-à-dire que moi ne m'intéresse pas mais, c'est peut-être il y a une influence du pragmatisme, cette idée qu'il faudrait définir une nature de l'homme. Je ne crois pas. Je crois que je suis marxiste de ce point de vue-là. Cette question est un peu historique. Alors il y a beaucoup d'éléments et il ne faut pas absolument pas les sous-estimer de type biologique, etc. et puis il y a les conditions humaines dont on peut dégager des traits principaux, des traits essentiels, ça j'en suis bien d'accord. Mais les

processus de reconnaissance sont des choses qu'on peut observer, c'est-à-dire il y a des rituels au sens de l'anthropologie, mais également des rituels qu'on peut étudier dans n'importe quelle sociologie, dans n'importe quelle société, qui permettent justement ces processus de reconnaissance. Il y a des normes juridiques qui le permettent, il y a des façons de se saluer dans la rue qui le permettent etc. Et donc les théories de la reconnaissance sont intéressantes parce que justement on peut faire un travail empirique, on peut établir des liens entre Honneth, Hegel et Goffman. Qu'est-ce que ça veut dire perdre la face, faire bonne figure etc. En quoi c'est ça qui est constitutif justement du lien, de la pérennité du lien entre les hommes. Et le lien avec le don, on peut l'établir à différents niveaux, mais il y a d'abord pour moi un lien empirique, c'est-à-dire je ne dis pas l'homme par nature il aime donner, il est généreux ou quoi que ce soit, ça je n'en sais rien. D'un certain point de vue ça ne m'intéresse pas beaucoup. Par contre d'un point de vue empirique, on voit qu'il y a la récurrence d'un certain nombre des pratiques dans beaucoup de sociétés, voire dans toutes les sociétés, qui consistent justement, si on aborde le don dans sa dimension plus rituelle, à honorer d'autres personnes en leur transmettant un objet qui n'a pas une valeur intrinsèque, au sens de sa valeur monétaire, mais qui viens symboliser la relation que l'on souhaite entretenir, que l'on souhaite pérenniser à travers un objet qui est plus qu'un objet, donc à travers un don qui est plus que le don. Et l'étude de grandes fêtes traditionnelles comme le rite kanak du pilou-pilou on voit bien que donner c'est plus que donner, c'est-à-dire l'échange du don est comparé un peu au va-et-vient d'une aiguille. Et j'aime bien cette métaphore couturière, c'est-à-dire on se donnant les uns les autres à travers ce mouvement du donner/ recevoir/rendre pas simplement entre deux personnes, entre des familles, des clans entiers. Et bien, à travers ce mouvement de va-et-vient, comme le mouvement d'une aiguille, on tresse le toit de la maison commune. Et c'est sous ce toit justement que l'on pourra vivre les uns avec les autres, parfois les uns contre les autres, mais en tous les cas la condition d'un monde commun c'est une question très concrète, comment font ces sociétés-là et je pense qu'elles nous apportent énormément à la réflexion justement pour tenir, lorsque les institutions, sans les institutions contraignantes qui sont au cœur des sociétés modernes, sont en grande partie absentes, comment le lien social il faut le rejouer sans cesse ; il faut l'actualiser sans cesse. Que

ce ne sont pas des croyances communes intériorisées par les individus ou les groupes qui suffiraient à faire société. Ça c'est la mauvaise lecture de Durkheim. Ah bah oui, c'est la conscience collective, on partage des valeurs communes. Donc dès lors qu'on les a partagées, eh bien on est, en quelque sorte, programmé à agir conformément à ce que nécessite l'ordre social. Non, ce sont les sociétés où les pratiques rituelles sont si importants, ça veut dire que le lien social est toujours à refaire, il est toujours sur le métier, pour continuer la référence couturière. Donc ça c'est toujours les éléments qui permettent de retrouver des formes empiriques, c'est-à-dire on va aller voir, «ah tu penses que c'est comme ça», « ah tiens, j'ai lu que voilà une histoire du Moyen-Âge, on retrouve très bien ». Et donc là on va établir des relations entre ces différentes pratiques et c'est comme ça qu'on va dégager des universaux, c'est-à-dire d'une façon réitérative. C'est un peu le modèle, je crois, de l'universalisme réitératif de Michael Walzer, qui a été quelqu'un d'important dans ma formation intellectuelle. C'est-à-dire il y a l'universel lorsque les choses se répètent, lorsqu'elles ne veulent pas dire exactement la même chose, mais lorsque au moins elles semblent se répéter. Et là-dessus on peut travailler, on peut amasser des faits et puis, à partir de ces faits, réussir à approfondir, à sophistiquer, des conceptualisations qui nous permettent de passer du particulier au plus général. Mais pour terminer sur le dernier point. Je crois que dans la sorte de motion synthèse moi qui m'intéresse, dès qu'une façon peut-être de voir le travail intellectuel et puis même de voir la vie la plus concrète, c'est de considérer que, en sens-là, je suis un peu durkheimien, c'est-à-dire il y a dans le social lui-même une dimension d'obligation, c'est-à-dire que plutôt que de considérer qu'il faut infliger des obligations soit par l'intériorisation des normes communes, soit par l'institutionnalisation de différentes contraintes, je crois qu'il y a dans le simple fait de la relation tout un ensemble d'obligations qui nous apparaissent souvent pas comme telles, puisque la supposition minimale que je fais c'est bien celle d'un appétit societatis. Je crois que les hommes ne sont pas sociophobes, en quelque sorte, ils sont plutôt sociophiles, c'est-à-dire qu'il y a un vrai plaisir, un vrai bonheur à se lier, il faut le travailler, on a de multiples expressions que la société oui c'est aussi la contrainte, on vous inflige une amende parce que vous n'avez pas garé votre voiture au bon endroit. Bien sûr que la société est contrainte, elle rétrécit notre liberté. Mais en même

temps le fait de vivre en société accroît notre individualité, notre liberté. La théorie de la reconnaissance nous permet de le comprendre et la théorie du don aussi. Mais je crois c'est vraiment important, et notamment par rapport à la sociologie et à la philosophie, de considérer que le monde social c'est pas un no man's land normatif et que les valeurs n'ont pas à être attribuées de l'extérieur par le regard soit de l'homme de science, parce que lui sait, et là se pose le problème du passage de l'être et du devoir-être qui est effectivement problématique. Pourquoi il saurait davantage que les autres ? Surtout s'il considère que tout est domination, en quoi son propre discours n'est-il pas lui aussi un discours de domination ? Ce sont toutes les contradictions performatives de la « théorie critique » ou de la « théorie critique critique » pourrait-on dire comme l'a relevé Habermas. Pour l'homme de science, la figure du grand sociologue un peu à la Bourdieu, mais également pour le philosophe qui aurait lui la tête dans le ciel des idées pourrait en dévoiler les apparences. Voilà il me semble que si on fait attention aux détails des pratiques, des relations, dans les différentes cultures et moments historiques, là d'une façon très inductive en tout les cas on peut élaborer des hypothèses intéressantes.

Cinquième question

Vito De Michele – Mais comment penser le lien entre reconnaissance et don, et surtout de quelle manière le « paradigme du don » peut-il jouer le rôle de tracteur et d'unificateur de la science sociale générale ?

Philippe Chanial – Ça c'est le pari un peu le plus fou qui est fait par le M.A.U.S.S. qui est risqué ou même qui peut apparaître un peu prétentieux et désobligeant, puisqu'il consisterait à dire « oui, vos paradigmes ils sont bien, mais nous on est plus englobants ». Mais je pense qu'il ne faut pas le voir dans ces termes-là comme une sorte de tentative de putsch, de fusion/absorption comme dans le monde des entreprises, etc. D'abord le paradigme du don il se veut « a-paradigmatique », c'est-à-dire que c'est une boîte à questions, plutôt qu'une boîte à réponses. Bon, dit comme ça, ça ne veut pas dire grand-chose a priori sauf que, c'est-à-dire que c'est des hypothèses

fortes et en même temps, ce sont des hypothèses douces. Elles ne visent pas à se substituer à d'autres démarches, c'est-à-dire que si on veut rendre compte de la société en chaussant « les lunettes du don » ça veut pas dire que toutes les autres lunettes sont inutiles et toutes les autres lunettes seraient incapables de nous donner à voir justement le monde social et la relation sociale etc. La force du paradigme du don, me semble-t-il, d'abord il faut la voir comme ça, c'est-à-dire c'est stimulant, voilà c'est stimulant. D'abord c'est stimulant de renverser la perspective utilitariste dominante, ou la perspective potestative dominante, parce qu'on ne peut pas tout voir avec les lunettes de l'intérêt, on ne peut pas tout voir avec les lunettes du pouvoir. Donc adoptons celle du don mais, deuxième moment, en se rendant compte, et c'est en ce sens-là que le don peut sembler un paradigme plus exclusif, c'est-à-dire que le don c'est l'articulation de contraires. C'est la mise en tension de contraires. Les quatre pôles classiques que Mauss a dégagés - l'intérêt, le désintéressement, la liberté et l'obligation - si on raisonne à partir du don, pas d'une façon sectaire hein, mais simplement en essayant justement de profiter de sa richesse, et bien on ne va plus penser de la même façon les liens entre liberté et obligation. En disant soit on est libre, soit on est obligé, le don nous permet de penser d'une façon générale qu'il y a de libres obligations ou que la liberté peut être obligatoire. De la même façon, au lieu d'opposer radicalement l'intérêt (dit « égoïste, mesquin ») et de l'autre le désintérêt (l'altruisme parfait), il faut comprendre comment les deux se mêlent. C'est-à-dire que si le désintéressement joue un rôle bien plus important que d'autres théories peuvent le suggérer, ce désintéressement il peut se mâtiner d'intérêt, d'où notamment la force de cette notion « d'inconditionnalité conditionnelle » que proposait Alain Caillé, que moi j'ai beaucoup fait travailler sur des notions d'assistance sociale, de don aux pauvres etc., etc. C'est-à-dire qu'il faut penser à la fois ce qui paraît le plus inconditionnel, donc ce qui est sans « pourquoi », ce qui n'exige aucune contrepartie, ce qui doit être fait parce qu'il doit être fait, et à la fois l'autre aspect de conditionnalité, c'est-à-dire dans la relation de don on fait un pari, c'est-à-dire le propre du don, à la différence du contrat, c'est que lorsque s'engage une relation de don on est jamais sûr du retour, on n'a pas de garantie de retour, il n'y a pas des clauses dans un contrat qui garantit qu'à un cadeau donné, ou à une hospitalité donnée, ou que sais-je, il y aura une hospitalité en

retour. Donc à partir de cela on bouche complètement les catégories, c'est-à-dire on peut faire rentrer de la générosité dans lien social. Moi j'y suis très attaché, la générosité à un sens moral, mais elle peut avoir un sens esthétique, etc. La générosité c'est l'ouverture à autrui, c'est la capacité de nouer avec lui une relation empathique. La générosité, pour moi, ça consiste, pour le dire en termes un peu kantien, à considérer les personnes non pas comme des objets, non comme des choses, mais des sujets, voilà. Donc il y a de la générosité dans les relations sociales. C'est une dimension d'inconditionnalité, mais en même temps cette générosité, elle appelle des formes de réciprocité, ou elle peut susciter des formes de réciprocité, c'est-à-dire au-delà de l'aspect, a priori, asymétrique et unilatéral de la générosité, il va pouvoir donner naissance à des relations, cette fois-ci, symétriques. Et le don permet de penser tout ça, c'est-à-dire il permet à la fois de penser des relations qui sont totalement asymétriques, mais il permet également de penser des relations qui sont davantage symétriques. Lorsque j'essaye de formuler les mots d'ordre où les impératifs catégoriques des différentes formes de relations sociales dans la boussole que j'ai présentée, dans le cadre du don stricto sensu, du don maussien, son impératif catégorique c'est « donner pour que l'autre donne ». On voit bien, donner inconditionnellement afin de susciter des relations de réciprocité, et si ces relations de réciprocité ne se nouent pas, et bien on peut mettre fin à la relation parce qu'on ne va pas être solidaire tout seul. Donc c'est bien une articulation de la générosité et de la réciprocité et comme modèle d'englobement, moi en tous les cas dans mon travail, j'essaie de le faire dans le cadre de cette « anthropologie normative » de la relation interhumaine. Donc anthropologie pour montrer effectivement qu'elle veut pointer des dimensions générales, c'est un peu au sens d'une anthropologie philosophique, mais s'appuyant sur des faits anthropologiques, empiriques, normatifs parce que elle sert à décrire, mais aussi elle sert à évaluer justement la qualité des relations, parce que une relation, c'est pas simplement une interdépendance. La qualité de nos relations n'est pas sans conséquences (théorie de la reconnaissance) sur la qualité de nos formes d'individuation et de subjectivation. Donc à partir de cela, moi ce qui m'a intéressé, c'était de me dire : le don, bien sûr tout n'est pas don, toutes les relations interhumaines ne sont pas des relations de don (il y a de l'intérêt, il y a du pouvoir, il y a de multiples

choses). Mais, en même temps, si le don est une forme de relation sociale parmi d'autres, c'est également d'un point de vue, d'abord méthodologique, mais aussi anthropologique. Le don c'est aussi plus que le don, c'est-à-dire une matrice plus générale qui peut nous permettre de comprendre une gamme très large, d'une façon délirante on pourrait dire l'ensemble des relations interhumaines. C'est-à-dire, comment s'articulent la générosité et la réciprocité ? Et comment on bascule de la générosité à son contraire, ce que j'appelle la violence ? La violence c'est pas simplement la violence physique, ça peut être aussi la violence ou la blessure morale (du mépris, du déni de reconnaissance), mais surtout c'est une attitude subjective qui consiste à bloquer nos capacités d'empathie, nos capacités, justement, de se mettre à l'épreuve d'autrui, de considérer autrui pleinement comme un sujet. Ce n'est pas toujours catastrophique d'ailleurs. On n'est pas obligé d'entrer en relation avec autrui justement dans un rapport personnalisé, ça peut être un rapport fonctionnel etc. Mais en tous les cas, ce sont des formes de relations qui ne présentent pas cette forme, cette puissance de subjectivation. Donc voilà, le don permette de comprendre tout ça. Il y a la générosité, il y a de la réciprocité, mais il y a aussi la violence et puis il y a aussi il y a de la domination, parce qu'il y a des relations qui sont symétriques, mais il y a des relations qui sont fondamentalement asymétriques. Mais toutes les relations asymétriques ne sont pas des relations de domination ou de violence, il y a des formes d'asymétrie auxquelles il faut donner une place importante et légitime. Il y a les relations de sollicitude, il y a les relations d'autorité. Donc voilà le don permet de comprendre tout ça. Il y a de la générosité, il ya de la réciprocité, mais il y a aussi de la violence et puis aussi il y a de la domination, parce qu'il y a des relations qui sont symétriques, mais il y a des relations qui sont fondamentalement asymétriques. Mais toutes les relations asymétriques ne sont pas des relations de domination ou de violence, il a y a des formes d'asymétrie auxquelles il faut donner une place importante et légitime, les relations de sollicitude, ce que j'ai appelé les relations d'autorité. Donc voilà le don comme boîte à questions c'est ça pour moi, c'est-à-dire qu'à partir des ingrédients de la relation de don on va voir, dans la manière dont ils s'articulent autrement, tout un ensemble de relations, ce que j'appelle l'échange social, utilitaire, l'exploitation, la prédation, la domination, l'autorité, la grâce, etc. Voilà on peut en

avoir une saisie qui me paraît beaucoup plus générale d'un point de vue méthodologique et après, je le pense, d'un point de vue anthropologique, c'est-à-dire là il faut l'assumer la formule de Marcel Mauss selon laquelle le don est le roc ou l'un des rocs, ça dépend des passages, de la sociabilité humaine du droit etc., etc., je le prends très au sérieux et vous avez raison de le dire parce que justement si au commencement était le don, ce commencement c'est pas un commencement métaphysique, c'est un commencement très clair, c'est-à-dire les exemples anthropologiques qui m'ont souvent le plus frappé, c'est les exemples des premières rencontres, soit première rencontre entre deux tribus qui ne s'étaient jamais confrontées dans des peuples de chasseurs-cueilleurs, ou alors première confrontation entre une société traditionnelle et des blancs administrateurs coloniaux etc.. Marcel Hénaff a de très belles pages là-dessus pour dire voilà ce qui se joue dans le don c'est quand même assez formidable c'est que en échangeant des biens, du moins lorsque l'un des partenaires donne un objet - qui peut avoir une valeur quelconque mais plutôt symbolique - à un autre qui reçoit et lui donne un objet en retour, bah c'est ainsi que le lien social se noue, c'est-à-dire, c'est comme ça que on se casse pas la figure, c'est comme ça qu'on contient la violence en quelque sorte, par le don, par la démonstration d'une certaine générosité. Ça veut pas dire qu'il n'y avait pas des tribus qui s'entretuent. Ils le font joyeusement, et ça veut pas dire non plus que les administrateurs coloniaux ont toujours été bien accueillis, ni même qu'ils ont toujours bien accueilli les sociétés qu'ils ont visité puisque les ont aussi exterminées. Mais on a le lien social qui se noue d'une façon concrète, empirique et on voit qu'à travers le lien qui se noue et donc qui permet d'éviter la guerre et la mort et la violence, il y a aussi un processus de reconnaissance qui s'opère. Marcel Hénaff décrit très bien cela dans les scènes de première rencontre lors de l'arrivée, je crois que c'est en Nouvelle Zélande, d'un administrateur colonial blanc. Voilà la blancheur en général n'est pas de bon augure, elle semble davantage évoquer des esprits, la mort en fait, qui pourraient bien avoir de mauvaises intentions (cannibales, ou autres, etc.). Et pour essayer de savoir à qui on a affaire s'il s'agit d'un être dangereux, criminel ou d'un homme plutôt bienveillant, on va assez devant et justement on réalise un don. Et si ce don est reçu et si à ce don est répondu un autre don, alors dit Marcel Hénaff, on a

réalisé une sorte de test d'humanité, c'est-à-dire que la personne avec laquelle je suis entré en relation est un homme plus ou moins comme moi, en tout les cas, c'est pas un être humain maléfique, venu du pays des morts pour m'assassiner moi ou mes enfants, etc. Donc voilà le commencement, et lorsque on dit « au commencement est le don » ça peut paraître très métaphasique, ça l'est, mais en même temps on a des éléments empiriques pour dire ben non, le lien social là, « ils se sont jamais vu etc. : comment ils font ? ». Eh bien ils font comme ça, et pas de façon exceptionnelle, c'est quelque chose de récurrent et cette récurrence justement a du sens.

Sixième question

Vito De Michele – Vous proposez de prolonger, à travers le paradigme du don, ce contr'Hobbes sociologique en direction d'une « anthropologie normative de la relation interhumaine ». Tout d'abord cette anthropologie normative permet de formaliser une grammaire des relations humaines synthétisée en une boussole pointant dix types idéaux de relation. Celle-ci est construite autour de deux axes, donner-prendre et rendre-recevoir, et par ces dernières se déduisent dix régimes de relations humaines, allant de la grâce ("donner pour donner") à la prédation ("prendre pour prendre"), de la domination ("donner pour que l'autre ne puisse rendre") à l'échange social ("donner pour que l'autre rende"). De cette façon, vous mettez en évidence toute l'ambivalence du don qui n'est qu'une modalité particulière du rapport social, mais en même temps ses autres modalités ne peuvent être comprises sans lui, par exemple, l'échange marchand est un don dépourvu de générosité et réduit à une réciprocité symétrique ou équivalent (donnant-donnant). Néanmoins, un échange peut redevenir un don s'il récupère cette générosité perdue ou affaiblie. Maintenant, je vous demande, au-delà d'une description précise de la physionomie de chaque registre de relation déduite du don, comment ces mouvements, glissements et basculements plurilatéraux entre ces différentes polarités de la relation sont-ils possibles ? Qu'est-ce qui permet le dynamisme de cette boussole idéaltypique des relations humaines ?

Philippe Chanial – Il y a différentes façons d’y répondre. On peut répondre d’un point de vue théorique. D’un point de vue théorique, l’ambition de toute formalisation, c’est d’établir une carte des gammes de relations possibles, des grammaires ou des registres possibles, et qu’il soit possible, d’un point de vue théorique, de les déduire les uns des autres. Dans la boussole il y a des éléments comme la générosité, plus ou moins forts, ou plutôt la réciprocité, plutôt le pouvoir ou plutôt la violence. Donc il y a une exigence de cohérence logique qui permet de comprendre les passages et la forme de boussole permet de voir comment on circule d’Est en Ouest, du Nord au Sud, etc. L’important c’est quand même d’avoir une certaine cohérence logique dans tout ça. Mais, la question ensuite, c’est une question pour moi empirique, c’est une question de sociologue : c’est-à-dire comment dans une situation on va pouvoir basculer de la sollicitude à la domination, ou comment on va basculer de l’échange utilitaire à la prédation, ou encore comment le don va se sublimer en grâce, comment la vengeance va se régler par le pardon, ou va se régler par un échange utilitaire, etc. Mais ça, c’est un travail empirique et l’une des idées qui m’est assez chère, c’est justement de tenir deux points de vue, qui pourraient paraître contradictoires. C’est-à-dire que toutes les formes de relations, dans la gamme de celles que je décris, peuvent se trouver dans tous les cadres intentionnels : à l’université, à l’hôpital, dans l’armée, dans le monde politique, dans le couple, dans la famille. Donc accepter une très grande pluralité des formes d’actions, c’est non pas considérer qu’à telle institution correspond sa forme a trait obligatoirement à tel type de relation. Mais ne soyons pas complètement interactionniste de ce point de vue-là. Et considérons le fait que, on peut analyser les raisons pour lesquelles certains cadres institutionnels vont favoriser certains types de relations, ou au contraire vont entraver, vont empêcher de s’épanouir certains types de relations. D’où la dimension aussi critique qui peut intervenir. C’est important de pouvoir le montrer. Il y a des structures de distribution du pouvoir qui favorisent tel ou tel type de relation. Il y a des formes de division du travail qui permettent certaines formes de relations et il y a des formes de stratifications sociales qui vont favoriser tel ou tel type de relation. Mais ça, on a des outils sociologiques pour le décrire. Et puis on a aussi des récurrences. On s’intéresse à la vengeance, comment on sort de la vengeance. Ben la vengeance elle nourrit la vengeance. Si au cœur de la vengeance on

est dans un modèle de la réciprocité négative, c'est-à-dire à un mal doit répondre un mal, à un mort doit répondre un mort, il faut tuer celui qui a tué, ben ça ne s'arrête jamais et pourtant ça s'arrête, sinon on ne serait pas là. Donc dans cette gamme de relations il y a des récurrences, c'est-à-dire comment on sort de la vengeance ? On en sort par le pardon, on en sort par l'échange des femmes, c'est-à-dire l'échange de vie contre la mort qui a été versée. On peut également sortir par d'autres moyens qui permettent de mobiliser le modèle que j'ai évoqué là. Mais à la fois être très ouvert à tous les basculements possibles et ça c'est le don qui nous l'apprend parce que le don c'est complètement instable. Le don il est indéterminé. On ne sait pas ce qui va revenir. Engager une relation de don déjà c'est un pari et la réaction de l'autre, c'est-à-dire la réciprocité c'est quelque chose qu'il est difficile d'anticiper, systématiquement, etc. Même si, bien sûr, chaque fois quand on dit « bonjour » on ne s'inquiète pas de savoir si la personne qu'on a saluée va sortir son couteau ou pas. Mais, en quelque sorte, la réciprocité c'est toujours dangereux. Il y a dans le don une dimension de risque et donner c'est dangereux, recevoir c'est dangereux aussi. Et donc les basculements, notamment dans la violence, sont des cas classiques, le basculement du don dans la domination...

Vito De Michele – On peut dire qu'ils sont immanents à la conception du don ?

Philippe Chanial – Oui, on peut dire presque dans ses dosages, c'est-à-dire il y a des dons qui peuvent être équilibrés, lorsqu'ils deviennent très déséquilibrés, le don se transforme en domination. Un don peut être asymétrique, relever de ce que j'appelle la sollicitude et bien effectivement il y a une asymétrie, mais en même temps, si on adopte ce que Alain Caillé appelle le « modèle du don généralisé, élargi » on voit bien que donner à une personne qui ne peut rendre, une personne malade etc., n'exclue pas qu'il y ait des formes de réciprocité. Donc dans chacun de ces modèles, il faut être très attentif à ces frontières et pouvoir analyser des basculements, ces basculements qui sont effectivement très, très, très fréquents. Et de ce point de vue-là c'est un outil d'analyse empirique qui permet de poser des questions anthropologiques et peut-être philosophiques.

Septième question

Vito De Michele – Mais pour déplacer la même question du dynamisme de cette boussole du point de vue théorique et philosophique, ne croyez-vous pas que le moment phénoménologique du vécu, considéré comme "durée" au sens bergsonien, ou comme "flux de pensées" selon William James, est-il fondamental pour comprendre le dynamisme des relations analysées en clé de don? En d'autres termes, ne pensez-vous pas qu'un ancrage philosophique d'une telle boussole idéaltypique dans la temporalité vécue du sujet permettrait de voir toute la grammaire des relations non comme une représentation statique et spatialisée, mais plutôt comme l'expression d'une expérience vécue en devenir continu où les différents registres du don sont exposés au changement?

Philippe Chanial – Je ne me suis pas intéressé à la question du point de vue biographique. Et cela serait assez intéressant, c'est-à-dire de pas considérer que cette grammaire permettrait d'établir des photographies successives en quelque sorte des différentes relations que l'on traverse dans un moment relativement circonscrit. Et de voir dans cette dimension, alors ça dépend de comment on prend la question du vécu, mais les relations qui nous lient ce sont aussi des relations qui nous font, qui nous constituent. Donc la qualité des relations que nous traversons et elles sont multiples dans une même journée, il suffit d'y réfléchir, c'est assez riche, ont une conséquence directe au regard de leur cumulativité dans le temps pour forger les personnes que nous sommes. Cette typologie n'est pas une typologie idéale typique où il s'agirait de mettre les relations dans des cases. Ça ne m'intéresse pas. Ça peut être très utile, mais il faut penser à la fois à la chose déterminée et à la fois totalement indéterminée. Et donc « le flux » c'est un petit peu ça, c'est-à-dire le fait qu'il ne suffit de pas grand-chose pour que les choses justement se modifient et que on était dans le carré nord-ouest et puis on va se retrouver dans un carré différent. Mais ce n'est pas arbitraire, c'est-à-dire on peut comprendre aussi d'un point de vue sociologique ces formes de basculements plutôt que d'un point de vue psychologique, c'est-à-dire que sur certains aspects cette boussole peut faire l'économie de l'intentionnalité. Les formulations de maximes que j'ai données à ces différentes formes de relation pourraient laisser croire qu'elles sont

intentionnelles, « donner pour donner » c'est parce que l'on veut donner mais à la fois ce qui m'intéresse c'est, dans un sens immédiat, une forme reconnaissable, c'est-à-dire que ce qui m'intéresse davantage, c'est pour ça que j'ai évoqué la méthodologie expressive de Charles Taylor. Bien sûr que nous imputons des intentions aux autres mais on est jamais sûr des intentions qui on impute et le sociologue ou le philosophe pas davantage. Alors ce qui nous permet d'agir c'est justement à partir d'une expression en quelque sorte, on va catégoriser une relation en la rapportant à telle ou telle catégorie telle qu'elle se manifeste là. Et lorsque je distingue, par exemple, la générosité de la violence c'est une attitude supplétive, c'est-à-dire de réceptivité ou de non réceptivité, de réification ou de subjectivation. Mais on ne voit pas des intentions. La personne dans laquelle vous êtes dans un échange marchand a pas l'intention de vous considérer comme une chose. On est un peu marxiste de ce point de vue-là. Là c'est des choses qui importent plus que les personnes. Donc si on fait ça, c'est-à-dire que dans les relations on a des formes d'attitudes subjectives (soit réifiant que subjectivant), qui supposent un certain contexte social (ça c'est le premier volet, générosité, violence, c'est-à-dire des attitudes soit réifiantes, soit subjectivantes) et puis les relations ont une certaine forme. Et la forme pour moi c'est la question symétrie / asymétrie, c'est-à-dire symétrie –réciprocité, asymétrie : ce que j'appelle le pouvoir, encore une fois, sans être une domination. Donc on peut penser les relations à partir de leur forme, ça, ça se voit, c'est symétrique et au regard de l'attitude subjective. Ça c'est plus difficile à étudier mais ce n'est pas impossible. De ce point de vue-là, que ce n'est pas notamment wébérien, c'est-à-dire que c'est pas un sujet compréhensif au sens où il s'agirait de pouvoir sonder le sens subjectivement visé par les acteurs dans les relations qu'ils nouent avec d'autres personnes. En même temps on est obligé d'être attentif à la façon dont les acteurs vont interpréter, à partir du comportement visible, en quelque sorte, les intentions des autres. Comment ils se moulent dans certaines formes. Et tous les rituels servent à ça. Et puis, un autre moment vous êtes chez votre banquier et il y a des éléments du décor, pour parler comme Harold Garfinkel, il y a des façons de parler, de se saluer qui décrivent ou auto décrivent, en quelque sorte, la situation comme devant mettre en œuvre une relation d'un certain type.

Huitième question

Vito De Michele – Votre anthropologie normative ouvre à une sociologie à la fois empirique et normative, car non seulement elle esquisse une grammaire des relations humaines et décrit le sens de ce qui circule entre les hommes, mais surtout elle cherche à saisir dans le don la force normative du principe de la socialité humaine, en vertu de son pouvoir d'individualisation et de socialisation. Or, par rapport au monisme de la « Théorie du choix rationnel » (*rational choice theory*), qui interprète l'action sur le registre exclusif de l'intérêt individuel, votre sociologie fondée sur le don a pour objet la compréhension du sens de ce qui circule entre les hommes considéré dans la multidimensionnalité de l'action et de ses motivations qui assume pour les acteurs sociaux eux-mêmes. Je vous demande donc: cette conception pluraliste de l'action, conjointement à la priorité accordée au sens donné par les acteurs sociaux, n'implique-t-elle pas une indétermination de fond du sens de l'action elle-même, qui empêche de saisir pleinement la normativité immanente à la relation interhumaine, en limitant son efficacité? Bien sûr, l'indétermination du sens de l'action s'applique à tous les régimes de relation et chaque action a des effets secondaires et inattendu (*by-products*), non décelable a priori. Mais si l'indétermination du sens de l'action est encore plus caractéristique du don, qui renvoie au registre de la générosité/spontanéité, comment tenir compte de cette dimension imprédictible de l'action dans l'anthropologie du don? Et donc, comment une normativité inscrite dans une telle relation interhumaine peut-elle assumer une pertinence et une validité universelles ?

Philippe Chanial – C'est une question vraiment fondamentale. C'est la distinction pour moi entre une théorie de l'action et une théorie de la relation. Il y a une théorie de l'action (sauf à être *behaviorist*, etc.) elle doit d'une façon ou d'une autre, qu'il s'agisse de motivation consciente ou inconsciente, considérer qu'agir c'est donner, au sens wébérien, une signification subjective à ce qu'on fait, donc de chercher la cause des actions dans des intentions (bonnes ou mauvaises, ça peut aussi être du registre de la mauvaise conscience, de l'aliénation). Donc là il faut essayer de se persuader, ce qui paraît souvent un peu cavalier, qu'on a réussi à pointer les bonnes raisons. En sociologie on peut le faire, dans la mesure où on ne s'intéresse pas principalement à

des actions individuelles. La sociologie compréhensive de Max Weber, bien sûr elle va être présentée à partir d'une typologie des formes d'activités sociales qu'on pourrait appliquer à l'activité qui est la nôtre, dans la discussion que nous avons, mais l'essentiel chez Weber c'est de comprendre les systèmes de signification beaucoup plus généreux, qui sont collectifs, qui sont propres à des groupes sociaux, à des sociétés, des civilisation toutes entières, et c'est là où on peut réussir à montrer que c'est plutôt ce corps de valeur là, ce système de signification historique spécifique qui permet de rendre compte d'évolutions dans la société, de transformations et donc des comportements humains. Mais dans le cas d'une sociologie de la relation, on essaie de faire un peu l'économie de ces questions-là, et l'indétermination joue un rôle fondamental, c'est-à-dire que la relation c'est une entreprise collective, on n'entre pas en relation avec soi-même. Une relation s'accomplit justement un peu comme un jeu de questions-réponses, c'est-à-dire vous m'adressez une question, moi ensuite je dois répliquer, vous apporter une réponse et en quelque sorte le sens de votre question, il va apparaître dans ma réponse, il va se découvrir dans ma réponse. Et l'indétermination propre au don pour moi c'est l'indétermination de toute relation, parce que quand on initie une relation, il faut que la relation telle qu'on l'initie soit validée en quelque sorte par l'autre, c'est-à-dire qu'il reçoive cette invitation à entrer dans cette relation et on va l'accomplir ensemble jusqu'au bout. Dans le cas d'un don, donner ce n'est pas simplement l'acte de donner. C'est un cycle, donner/recevoir/rendre. Lorsque que c'est l'ensemble du cycle qui est accompli alors on peut dire qu'on a une relation de don. Et on pourrait l'analyser de la même façon pour les autres types de relations que j'ai évoquées. Donc ça s'accomplit ensemble et des fois ça s'accomplit pas, c'est-à-dire qu'un don qui n'est pas reçu, un don qui est refusé, alors on bascule dans autre chose. Lorsque vous engagez une relation commerciale et puis « non, tu ne payes pas, c'est gratuit pour toi », etc., justement dans la contribution du partenaire il va y avoir une redéfinition du mode de relation qui a été initié. Donc moi ici j'ai reçu assez fortement l'influence de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie. Bien sûr il y a des rôles sociaux qui peuvent être plus intériorisés. On n'est pas toujours dans l'indétermination. Ça c'est l'évidence. Et les institutions c'est ce qui permet de formaliser des relations, de définir des systèmes d'attentes, de savoir à qui on a affaire,

pour quoi faire. Mais il peut y avoir justement du jeu avec les rôles et avec les règles et c'est là où la sociologie devient intéressante. Et le don aussi nous apprend ça, c'est-à-dire, bien sûr qu'il y a les règles du don, qu'il y a les obligations, mais en même temps, le don, pour qu'il soit don, il faut qu'il puisse manifester une certaine liberté, donc il faut qu'il puisse jouer avec les règles. L'exemple que j'aime bien donner très souvent, que j'emprunte à Jacques Godbout c'est cette formule qu'échangent les Québécois à l'issue d'une soirée réussie entre amis ou plutôt lorsque on a invité pour la première fois des personnes qu'on ne connaissait pas auparavant, on les invite chez soi et puis on les accompagne sur le seuil de la porte en leur disant : « Ne comptez pas les tours, on n'est pas sorteux ! ». On voit bien le sens de cette formule. Oui il y a des lois dans le don, de réciprocité, « vous m'avez invité, c'est à moi de vous inviter », mais on dit « si vous m'invitez à votre tour (et c'est ce qu'on souhaite manifestement), ne le faites pas parce que vous vous sentez obligés par une comptabilité exacte, faites-le aussi librement », que cette obligation soit libre. Ça c'est aussi une autre façon d'investir cette dimension d'indétermination.

Neuvième question

Vito De Michele – À ce stade j'aimerais de vous demander d'aborder de plus près la portée politique de cette anthropologie normative de la relation interhumaine, c'est-à-dire le rapport qu'elle instaure entre le registre du social et du politique. Si nous regardons les manifestations et les ferments culturels qui traversent le monde d'aujourd'hui, ce processus de dislocation de la normativité du domaine procédurale à la sphère sociale de l'existence humaine, a acquis une valeur non seulement académique, mais également civile car il inclut tous les mouvements sociaux qui visent à bâtir un autre monde possible. Les initiatives qui vont dans ce sens, comme le relève le Manifeste Convivialiste, sont innombrables et se présentent sous des noms ou des échelles infiniment variées. On peut penser, pour n'en citer que quelques-uns, à l'économie sociale et solidaire, au mouvement slow food, slow town, à la revendication du buen vivir, à l'éloge de la pachamama, à la démocratie radicale, aux

indignados, à Occupy wall street, ou récemment en France aux gilets jaunes. Or, dans la mesure où votre prospective normative se base sur la priorité accordée au sens de la relation donnée par les acteurs et sur le lien organique entre construction théorique et pratiques sociales, n'implique-t-elle pas, en même temps, la nécessité d'établir une nouvelle relation, pour ainsi dire, "transactionnelle" entre démocratie, en tant que sphère publique ou société civile, d'un côté, et les sciences humaines et sociales, de l'autre côté? C'est-à-dire un rapport plus perméable et poreux afin d'inclure dans ce travail de "tessiture normative" du social les instances de différents acteurs sociaux, en leur offrant les outils pour dialoguer et discuter dans un espace institutionnel? Plus encore : n'implique-t-elle pas une conception renouvelée de la "sphère du politique" considérée comme "agir de concert" – selon la formule de Hannah Arendt –, qui va au-delà des subtilités contractuelles de la philosophie politique moderne et des apories des théories fonctionnalistes des sciences sociales contemporaines ?

Philippe Chanial – La sensibilité, vous avez raison, immédiate en termes politiques pour ceux qui sont attentifs, comme je le suis, à « la délicate essence du social » et à cette texture assez subtile, indéterminée, en même temps très riche des relations, c'est effectivement une perspective, par exemple, arendtienne, c'est-à-dire à partir du fait de la pluralité et comment à partir de cette pluralité pouvoir amorcer et c'est ça le politique, justement, l'agir en commun ou l'agir de concert. Mais je dirais deux choses : la première chose c'est que l'une des pentes immédiates (d'où l'intérêt que j'ai eu pour certains socialismes) l'une des pensées immédiates de prolongement on va dire politique de cette anthropologie normative de la relation consiste à penser le politique comme le prolongement, en quelque sorte, de relations que nous nouons déjà dans notre vie la plus ordinaire. C'est-à-dire j'ai été assez marqué par l'approche de la démocratie chez les pragmatistes, chez John Dewey, en disant que la démocratie c'est pas avant tout des institutions (celles qui garantissent le droit de vote, un certain nombre des droits, etc.); la démocratie c'est avant tout « une forme de vie », presque au sens wittgensteinien, ou « une forme de société » au sens de Tocqueville, c'est-à-dire qu'elle s'observe dans une certaine qualité et réciprocité des relations. Et je défends cette idée d'une « morale autonome de la relation » mais en raison de ces

contraintes même qui sont des contraintes de réciprocité, de générosité, d'égalité, etc. à moduler suivant les contextes. Mais donc il est tentant à partir de ça d'aller directement de la relation au politique. C'est très dans l'air du temps sur la démocratie participative, sur les collectives, sur toutes les formes de réinvention de démocratie directe. Bon, je me sens assez bien avec tout ça, mais d'une façon un peu paradoxale, mais ça on verra après dans la rédaction ce qu'on dira, parce que l'éloge de la relation que je fais aux différents niveaux où je l'étudie, lorsqu'il s'agit des questions qui engagent une société toute entière, dans ce cadre-là il me semble qu'il faut avoir un regard un peu plus subtil, c'est-à-dire il peut être un peu irénique de considérer qu'on peut penser l'institution comme étant simplement le prolongement de la relation. C'est tentant et ce n'est pas absurde. Il n'y a pas longtemps j'ai traduit un long texte de Anne Rawls, (« La division du travail revisited. Vers une théorie sociologique de la justice »), où elle relit la division du travail de Durkheim, où elle essaie de montrer que la découverte principale de Durkheim c'est que les sociétés modernes, donc les sociétés démocratiques, elles ne peuvent plus fonctionner au consensus, au sens du partage d'une foi commune, de croyances collectives communes, comme dans les sociétés traditionnelles à solidarité mécanique, mais ce qui fait lien c'est justement la différence, c'est les sociétés dites à solidarité organique. Or, pour rassembler les différences qu'est-ce qui rend possible cette assemblage de façon qu'il soit pérenne ? C'est justement une certaine qualité de lien, c'est-à-dire une certaine qualité de coopération. Le lien social ce n'est plus de se tromper ensemble dans une foi commune (qui se ressemble s'assemble), mais c'est la différence qui doit faire lien et pour que la différence fasse lien il faut mettre en œuvre des formes de coopération suffisamment réciproques, égalitaires, etc. Moi je suis très marqué par cette idée-là. Donc lorsque on essaie de penser les questions politiques, il faut toujours avoir à l'esprit cette dimension de qualité relationnelle, parce que dans des sociétés où nous sommes de plus en plus confrontés à des personnes différentes, qui partagent une conception de la « bonne vie » différente de la nôtre, etc., d'un point de vue un peu Rawlsien, un peu libéral, ce n'est pas par une même doctrine qu'on va pouvoir s'assembler (même républicaine, mais tout dépend ce qu'on entend par républicanisme), mais c'est bien par une certaine forme de qualité, je l'ai dit, des

formes de coopération. Cette idée-là c'est celle des socialistes utopiques, d'une certaine façon, c'est-à-dire ce rêve d'une sorte d'autonomie de l'ordre de la relation, d'autonomie de la société civile qui permettait de faire l'économie justement des structures de coercition, qui permettait de faire l'économie de l'État, que ça prenne la forme de communauté utopique comme chez Fourier, ou d'une certaine organisation de l'atelier chez les proudhoniens. Voilà le prolongement naturel de la relation c'était l'association et l'association s'écrivait pour eux avec un grand « A » ; c'était pas simplement « on va pas faire une association pour jouer aux cartes ». C'était la société qui devait être pensée ou l'humanité qui devait être pensée comme une association, chez les saint-simoniens sur le modèle de l'association universelle. Donc avec cette perspective justement de faire l'économie de l'ordre institutionnel. Je pense qu'il faut garder ça à l'esprit, parce que justement il y a une morale autonome de la relation qui permet de critiquer des formes de pouvoir, de stratification, division du travail propre au monde institutionnel. Mais, en même temps, il me semble qu'il faut prendre très au sérieux les institutions politiques. Il faut que dans le contexte contemporain, pensons à ce qui s'est joué en Italie il n'y a pas longtemps, à ce qui se pourrait se jouer aux États-Unis, à ce qui s'est joué dans d'autres pays, même en Angleterre. On voit bien quand même que au niveau politique les institutions sont vraiment des institutions de la liberté. Donc mon articulation relation/institution, c'est une façon de répondre à votre question, c'est un peu sous la forme du « couplage flou » que propose Goffman, c'est-à-dire qu'il a un couplage mais il est flou, et indéterminé aussi et parfois l'ordre de la relation c'est quoi ? C'est les relations personnalisées de corruption, etc. Donc il faut pouvoir justement penser les médiations institutionnelles et tout dépend dans quelle perspective on se place. Dans une perspective historique on peut considérer, je pense à juste titre, que les institutions démocratiques sont bien un prolongement de forme de relations les plus ordinaires (les grecs n'avaient aucune difficulté à passer de l'amitié personnelle à l'amitié civique). Donc voilà toute ces extension-là me paraissent tout à fait justes, mais il y a quand même la nécessité de tiers, la nécessité, me semble-t-il, de penser (je pense que l'on peut les penser, mais on ne l'a pas assez fait dans le paradigme du don) à partir des notions qui sont les nôtres, c'est-à-dire que, même les relations les plus simples (pensons à une relation amoureuse par exemple),

la relation, elle-même, fait tiers entre les deux partenaires, et c'est très important qu'elle le fasse. Donc elle permet de se lier en quelque sorte sans se confondre et toutes les analyses de Jacques Godbout sur l'« endettement mutuel positif » renvoient à ça, c'est-à-dire, vous vous en souvenez peut-être, il est été très étonné lorsque interrogeait des personnes, même dans des réseaux familiaux, ou par exemple dans des couples, de les entendre dire « ah mais il me donne tellement, il me donne trop » et l'une des personnes le disait et puis le conjoint le disait aussi. D'un point de vue logique c'est absurde. Par contre si on considère que le couple constitue un tiers, une sorte d'auto-transcendance et bien dans ce cas-là il y a plus aucune difficulté à le penser en ces termes-là. Donc dans mon modèle relationnel, et ça c'est plutôt des choses auxquelles je réfléchis maintenant, comment on peut penser les relations empiriques et l'auto-transcendance des relations ? Et dans le cas de l'auto-transcendance des relations, c'est là où, me semble-t-il, il faut pouvoir inscrire la question de l'institution. Donc on ne peut pas faire totalement l'économie et sur la question démocratique, ça me paraît tout à fait évident, c'est-à-dire que on peut se satisfaire, et c'est déjà pas mal, d'un modèle dualiste (socialité primaire/ socialité secondaire, système /monde vécu à la Habermas etc. et puis avec plutôt une tension, etc.), ça m'a longtemps satisfait, mais maintenant j'aimerais avoir un modèle un peu plus englobant. C'est un peu ce que cherche Honneth dans les institutions de la liberté. Mais moi j'en suis effectivement très très loin. Ce qui m'a intéressé dans mes travaux pour l'instant ça a été de me dire, bon, Mauss publie l'« Essai sur le don » en même temps que son « Appréciation sociologique du bolchevisme ». Il était en même temps savant et politique. Il y a des liens absolument étroits entre son éloge du don et sa critique du bolchevisme. Mais aussi son socialisme, ce n'est pas seulement de la critique, la critique qu'il fait du bolchevisme. Donc il y a une dimension politique ici qui est très forte. Mais plutôt que de le poser frontalement dans le lien don et démocratie, même si dans la perspective d'un Claude Lefort, par exemple, on peut établir des liens relativement forts entre don et démocratie, du côté justement de l'indétermination, de la dimension du conflit, du caractère agonistique, etc. Moi, en tous les cas, jusqu'à maintenant, à ma mesure, c'est les implications assez empiriques et concrètes du « paradigme du don » sur, par exemple, la question de l'assistance sociale, de l'allocation universelle, sur, justement on en discute avec qui

vous savez, les questions de bioéthique (par exemple sur les relations de soin), sur la question de revenus minimum et aussi de revenus maximum, sur la question du multiculturalisme. Voilà mon côté pragmatique ferait que les questions de théorie politique générale ne m'intéressent plus, dans la mesure où je considère que les cadres démocratiques sont institutionnels. Et ensuite, bien sûr, même parce qu'ils sont déjà d'une façon ou d'une autre inscrits dans les mœurs, dans les relations, comment on peut, à partir d'elle, justement reformer la société pour faire en sorte qu'elle puisse favoriser ce type des relations qui ont la plus grande force à la fois de socialisation et de subjectivation. Mon seul critère normatif c'est ça : c'est la qualité du lien et la qualité des sujets qui sont aussi engendrés tout autant par de relations que par des institutions.

Dixième question

Vito De Michele – Dans la tentative de ranimer l'ambition des "classiques" et la perspective d'une science sociale générale, vous suggérez de saisir le lien entre philosophie (morale et politique) et sciences sociales à travers le concept merleau-pontien d'«enveloppement réciproque». Comme vous le précisez, il ne s'agit pas d'une invitation à fondre ces deux disciplines dans une sorte de syncrétisme ou un magma informe, mais de créer des espaces agonistiques où chacun de ces deux disciplines peut donner sa part à cette science sociale générale, en établissant ainsi un rapport de complémentarité entre elles, « comme si, – comme vous l'écrivez – sur le modèle du don, à chaque affirmation de l'un correspond l'affirmation de l'autre », dans leur tentative de saisir dans l'intersubjectivité humaine cette normativité constitutive de la relation sociale. Pouvez-vous expliquer ce lien entre les deux savoirs disciplinaires et les termes de leur rapport vis-à-vis de leurs fonctions spécifiques? S'agit-il d'un travail interdisciplinaire, d'une collaboration entre les deux savoirs, ou plutôt d'une sorte de réciproque invasion de terrain par chacune des deux disciplines tout comme le titre de votre livre le laisserait entendre, « La sociologie comme – et je souligne le "comme" »

– philosophie politique et réciproquement ». En fait, si la sociologie (re)devient normative, n'est-elle pas déjà une philosophie politique ?

Philippe Chanial – La phrase que vous prononcez à la fin clarifie bien les choses, c'est-à-dire que si elle le redevient, c'est qu'elle l'a été originellement, c'est qu'elle l'a été fondamentalement et qu'ensuite, comme on l'a évoqué au tout début, elle a essayé de mettre en valeur, dans sa lutte contre la philosophie, ses prétentions à la scientificité pour, dans un certain nombre de cas, dissimuler sa normativité et l'exacerber dans le discours critique. Donc effectivement l'idée c'est de retrouver cette dimension normative et en tous les cas qu'elle soit non pas déguisée sous les apparences de la science, mais qu'elle soit clairement affichée ; ce en quoi la sociologie peut apparaître comme une philosophie politique en ce sens-là, c'est-à-dire reconnaître et pleinement reconnaître sa normativité. Cette normativité, on l'a évoqué, moi je vais la chercher empiriquement dans la relation elle-même ou dans la morale de l'interaction. Mais également dans le livre (« La sociologie comme philosophie politique et réciproquement ») j'évoque, il y a eu des débats vraiment passionnants dans les années 80', notamment autour de Charles Taylor, sur les meilleurs apports de la philosophie analytique et de l'herméneutique, ou de A. MacIntyre sur les concepts politiques. Et ça peut aller d'ailleurs plus largement jusqu'aux concepts sociaux qui sont essentiellement normatif, c'est-à-dire que les concepts par lesquels nous décrivons les sociétés, nous décrivons des croyances, ce ne sont pas seulement des concepts descriptifs, ils sont, en eux-mêmes normatifs. Il faut pouvoir saisir, reconnaître cette normativité aussi intrinsèque du langage de description qui est le nôtre. C'est-à-dire une démocratie c'est quelque chose de tout à fait normatif mais vraiment ça peut se poser à d'autres niveaux. Le concept de domination est aussi un concept normatif. On peut essayer de nettoyer tout ce qu'on voudra des jugements de valeur, il le sera. Donc ce qui réunit les deux disciplines c'est effectivement des réalités communes, qui sont de réalités normatives, c'est-à-dire que moi tel que je perçois l'ordre social je le perçois comme un ordre normatif. C'est qui permet justement à la société de tenir, ce sont ces différentes normes immanentes à la relation qui assure justement la socialisation et la subjectivation. Donc voilà il y a une matière commune et il y a, à la fois, un langage

commun. Est-ce que pour autant il s'agit de les réunir dans la même orbite ? Je pense que d'une façon générale on n'a jamais intérêt à réunir et à confondre les choses et puis les formules que vous avez reprises je les reconnais pleinement. J'aime bien les logiques d'enveloppement. Mais ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'à un moment donné quand on fait un travail philosophique, on est confronté à des difficultés qui peuvent être pour partie résolues par des moyens sociologiques (et c'est la même chose en philosophie et en sociologie), c'est-à-dire un travail de clarification conceptuelle qui est absolument indispensable. Donc voilà c'est un mécanisme un petit peu d'auto-approfondissement, d'autocorrection et puis de visée commune. Lorsqu'on fait de la philosophie sociale, le grand partage entre les sciences sociales et la philosophie est relativement ténu, mais ça suppose que la sociologie accepte l'importance du travail conceptuel et ne considère pas que les notions qu'elle emploie sont des notions objectives, scientifiques, etc. Donc qu'elle e saisisse aussi de la normativité. Et puis que les philosophes acceptent d'aller y voir sur le terrain historique, anthropologique. C'est là où c'est vraiment le plus intéressant. Donc voilà, moi je ne vois pas ça comme une sorte de division du travail, mais je vois vraiment ça comme une forme de coopération avec aussi des accès de fixation proches, ça donne quelque chose d'assez conflictuel. La seule chose que je voudrais rajouter c'est que dans ce livre-là, lorsque je marque la tension, le divorce entre une philosophie qui prétend avoir le monopole de la normativité et une sociologie ou une science sociale qui aurait celui l'empiricité, ce que j'ai plutôt en tête c'est le contexte des années 80' avec comme philosophie qui s'arroge le monopole de la normativité, la philosophie politique. Et c'est pour ça que la philosophie m'intéresse beaucoup. C'est-à-dire pourquoi c'est dans le politique qu'il faudrait chercher la source de toute normativité. Moi je ne la cherche pas dans le politique. Le politique va essayer de tisser, un peu à la Platon quoi des concepts différents pour avoir une sorte de tissu qui permet justement de prendre l'ensemble des fils. Mais la normativité, pour moi, elle n'est pas fondamentalement politique. Mais je ne suis pas au plus clair sur ces choses-là parce que, en même temps, je suis passionné par le livre de Claude Lefort dans lequel le politique institue les sociétés, mais il définit le politique de telle sorte qu'on peut peut-être l'appréhender différemment.

Onzième question

Vito De Michele – Quel est, à votre avis, la fonction et la place de la philosophie au sein de la "science sociale générale", c'est-à-dire dans la coopération avec les autres disciplines des sciences sociales et humaines ?

Philippe Chanial – Je n'ai pas réfléchi précisément, mais simplement couper la tête au philosophe-roi ça me paraît une bonne chose, mais c'est pas pour le remplacer par le sociologue-roi. Je rêverais effectivement... mais moi ce que j'ai vécu dans ma formation sociologue, on allait suivre les séminaires de Paul Ricœur, on s'intéressait ici à la phénoménologie, là Wittgenstein etc. Et il y a toute une tradition d'ailleurs aujourd'hui plus forte de philosophes qui font un peu de la philosophie pratique, c'est-à-dire ils prennent des thèmes sur tout l'ensemble des débats qu'on a évoqué un peu autour de la bioéthique par exemple, mais aussi sur les questions sociales du travail (de la souffrance au travail), même dans d'autres domaines, pour lesquels ils doivent justement se confronter à un ensemble de faits quoi et donc je vois bien ça comme des entreprises de collaboration, comme je l'ai dit et malgré tout je crois que la clarification conceptuelle c'est quelque chose d'absolument essentiel. C'est-à-dire, moi à mon niveau quand j'ai fait cette petite boussole j'avais ça comme souci ; ça n'a rien à voir avec la clarification conceptuelle plus ambitieuse des philosophes, mais en tous les cas la philosophie pour moi c'est la clarification conceptuelle et c'est le beau style.

Douzième question

Vito De Michele – Je voudrais que vous vous attardiez sur les conséquences d'ordre pratique et institutionnelle de cette façon de concevoir le rapport entre sociologie et philosophie. Qu'est-ce que cela implique-t-il dans la pratique du travail académique ? Cela signifie-t-il, peut-être, que le sociologue ne peut pas plus travailler exclusivement pour son propre compte ou se retrancher dans son Département d'études, mais qu'elle doit s'ouvrir à une comparaison et à une collaboration réelle avec le philosophe, et réciproquement ? Sommes-nous dans la perspective d'un travail intellectuel pluriel ou "à plusieurs voix" ou, comme le suggère Alain Caillé, nous devons penser à la figure

d'un enseignant-chercheur bi- ou tridisciplinaire, capable de maîtriser le savoir spécialisé de plusieurs disciplines?

Philippe Chanial – Très concrètement, dans les affaires institutionnelles sur lesquelles j'ai pu exercer une certaine influence, en tout les cas, ce que j'ai valorisé, c'est pour les étudiants en Licence, de pouvoir suivre une formation pluridisciplinaire, à deux disciplines, ou deux disciplines et demie. Ce qu'on fait c'est sociologie et philosophie depuis assez longtemps, plus une autre discipline, qui peut être l'Histoire, ou ici chez nous aussi la géographie, ou la géographie sociale. Donc je crois qu'il est absurde de former nos étudiants surtout, même ceux qui n'auront pas de carrière académique, à une seule discipline, rendre possible pour les étudiants très curieux, très gourmands d'en faire encore plus, puisque certains le souhaitent et certains en sont capables. Et donc je suis assez favorable à ce que ces disciplines se mêlent, et donc que les étudiants profitent de cette confrontation et de cette coopération, et les enseignants aussi d'ailleurs à ce niveau-là. Après il y a d'autres contraintes. La situation française est différente, c'est-à-dire que les disciplines sont très spécialisées pour les concours d'enseignements (à la différence de l'Italie ou d'autres pays). Donc quand on enseigne la philosophie on ne fait que de la philosophie, quand on enseigne l'Histoire on fait que de l'Histoire, quand on enseigne la littérature, les maths, la physique, c'est la même chose. Donc le système français oblige quand même à une certaine forme de spécialisation. Mais il me semble que, à l'intérieur des institutions françaises il faut pouvoir le développer déjà dans la formation propédeutique, mais également dans le cadre des Masters, également dans le cadre des doctorats, et vous en êtes un bon exemple et il y en a d'autres. C'est-à-dire qu'on voit très bien que dans certains pays où les choses sont moins cloisonnées, notamment en Italie, mais pas seulement (au Québec il y a des formations qui sont bidisciplinaires d'une façon très approfondie et très exigeante). Ce sont des formations qui apportent énormément aux étudiants. Et il y a eu beaucoup d'initiatives de ce type là en France sous la bannière des humanités (classiques, modernes, contemporaines) dans lesquelles il s'agit de pouvoir enseigner un peu la science sociale générale et avec ensuite aussi des spécialisations plus ou moins fortes jusqu'au Master et après le Master. Moi je crois que c'est indispensable parce que

sinon la sociologie va finir. Il n'y a pas de raison quelle subsiste soit pour faire des petites enquêtes, mais aujourd'hui avec les Big Data, ou avec les enquêtes quantitatives, on n'aura presque plus besoins de sociologues. Donc le volet enquête est plus le volet le plus distinctif en quel sorte. Donc il faut renouer avec un questionnement beaucoup plus général et qui suppose de renouer fondamentalement les relations avec la sociologie. Après la proposition consistant à établir c'est très institutionnel. En France des nouvelles sections au niveau national dans lesquelles on pourrait être recruté à l'Université non plus comme étant sociologue et seulement sociologue, ou philosophe mais de deux disciplines. Je pense que c'est sur le papier une belle idée, institutionnellement c'est très difficile. Ma position dans le moment c'est qu'il faut conserver les disciplines parce que mélanger beaucoup des disciplines va dans le sens d'une université où on va prolonger, en quelque sorte, l'enseignement secondaire. Donc on a besoin de gens de très bon niveau, etc. Il faut qu'ils brassent un peu large pour animer des enseignements avec des jeunes étudiants et, je crois que si on n'a plus nos disciplines à l'université dans le rapport de force, on va vers une université néolibérale, on n'a plus beaucoup d'armes suffisamment puissantes pour pouvoir se défendre, ce qui est très dommage parce que intellectuellement c'est ce qu'il faut toujours réussir à faire, pas obligatoirement par des logiques bidisciplinaires. Dans le cas de la France, il y a quelque chose de spécifique, c'est que les étudiants, enfin les élèves au lycée suivent une discipline qui s'appelle les sciences économiques et sociales. Ils font et de la sociologie et de la science économique, et des sciences politiques d'ailleurs. Mais ça n'existe plus à l'université. D'où une économie très mathématique, très formaliste. Et puis la sociologie, l'idée d'une discipline double en quelque sorte c'était pour réunir, d'une certaine façon, de faire de l'économie plus ouverte à l'Histoire, à l'anthropologie et puis de l'économie et de ses autres disciplines qui seraient histoire sociaux, anthropologie ou géographie.

Treizième question

Vito De Michele – Au cours des dernières années, vous avez travaillé à l'élaboration des contours généraux d'une « sociologie par le don », en cherchant à montrer ce que le don nous donne à voir dans les champs classiques de la sociologie. On peut dire qu'un même travail a été initié, en partie, du côté de la philosophie par les philosophes actifs dans le MAUSS. Il suffit de penser à Marcel Hénaff, qui a réalisé une relecture de la philosophie accidentelle à travers "les lunettes du don", en montrant la fonction du don cérémonial en tant que procédure institutionnelle de reconnaissance publique entre les hommes, ou à Francesco Fistetti qui a enquêté sur le continent philosophique du don jusqu'à esquisser les contours d'une Weltanschauung anti-économique, d'une philosophie-monde qui s'oppose à l'idéologie de l'homo oeconomicus, ou encore à Elena Pulcini qui a décliné le paradigme du don sur le versant de la théorie du «care» en tant que perspective éthique à la hauteur des enjeux de l'ère de la mondialisation. Pensez-vous que le paradigme du don puisse également aider la philosophie morale et politique à sortir de la sécheresse pour ainsi dire de l'utilitarisme généralisé et à surmonter son complexe éclatement disciplinaire et sous-disciplinaire, en l'orientant vers une nouvelle frontière de sens? En déclinant votre expression du côté de la philosophie, je vous demande « qu'est-ce que le paradigme du don peut donner à voir à la philosophie ? ».

Philippe Chanial – Vous avez raison que dans le cadre du Mouvement du M.A.U.S.S et de la Revue, les philosophes ont joué et jouent un rôle important. Marcel Hénaff a fait son travail d'une façon pareille à celle du MAUSS, et ensuite effectivement il a eu des relations plus étroites et si on pense au cadre on pourrait dire des choses proches d'une certaine mesure pour Elena Pulcini et Francesco Fistetti. Ce sont des philosophes qui s'intéressent à l'histoire, à l'anthropologie et pour lesquelles la manie des concepts n'a de sens que s'ils permettent au-delà des discussions académiques entre auteurs d'histoire de la philosophie mais de rendre un petit peu le réel, le monde plus intelligible. La structure de son dernier livre, « Le don des philosophes », est frappante pour ça. C'est-à-dire il n'est pas philosophique et il essaye de nous éclairer à partir de tout un ensemble de données anthropologique ou historiques. Je pense que c'est une

bonne façon de faire. On peut le faire dans les deux sens. On peut commencer par l'empirique, le clarifier par l'approfondissement d'un certain nombre de concepts et de paradigmes. Donc voilà sur le premier aspect de la question. Sur le second, oui je pense que le paradigme du don peut apporter énormément de choses aux philosophes. C'est aux philosophes de nous le dire. En tout cas moi je ne me considère pas comme philosophe. Mais je vois bien que si on pousse les choses un peu plus loin que le niveau auquel moi je souhaite rester on voit bien dans quelle mesure à partir du don on en vient à définir une autre théorie de l'action, une autre théorie de la relation qui sont des questions toutes aussi philosophiques que sociologiques, une autre conception de l'identité, une autre conception de la rationalité. Donc il y a une immense richesse à le faire mais en le mobilisant je pense un peu tous azimuts, c'est-à-dire la littérature philosophique sur le don, au-delà des auteurs que vous avez évoqués, en France c'est principalement une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une philosophie de la donation etc., des choses que vous connaissez très bien, qui sont parfaitement intéressantes, ça j'en doute pas, mais le don se voit circonscrit en quelque sorte à un événement ontologique, ou à des éléments, ou à des choses qui sont, certes, fondamentales, mais qui ne permettent pas de reconceptualiser un grand nombre de questions philosophiques, comme vous souhaitez le faire dans votre thèse. Et c'est là où les choses sont très importantes. Alors on ne peut pas faire avec le « paradigme du don » toute sorte de philosophie. J'imagine une philosophie avec une sensibilité phénoménologique, qui est évidemment beaucoup plus appropriée pour un certain nombre de bonnes raisons me semble-t-il, il faudrait en discuter par rapport à d'autres façons de le faire. Par rapport à la théorie critique contemporaine, je trouve qu'il y a des résonances assez fortes entre le « paradigme du don » et la notion de « résonance » du philosophe et sociologue Hartmut Rosa, mais même chose chez Axel Honneth. Donc les liens existent au-delà des différences disciplinaires. Mais vous avez raison, la philosophie en tant que philosophie, si elle peut rompre avec un certain modèle rationnel, de philosophie de la conscience, etc. S'il veut être attentif vous avez cité Bergson, Merleau-Ponty, la question de la temporalité, de l'indétermination. Tous ces thèmes-là peuvent être très largement approfondis grâce au « paradigme du don », compris comme une « boîte à questions ». Le don n'est pas constitué, et peut être qu'il

ne se constituera jamais vraiment comme un paradigme aussi carré, systématique et formalisé que le paradigme « du choix rationnel » ou des choses comme ça et tant mieux, ou le paradigme culturaliste ou fonctionnaliste. Je crois qu'il doit garder ce côté fluide, en quelque sorte, qui se prête bien, je trouve, au travail philosophique.

Quatorzième question

Vito De Michele – Dernière question. A votre avis pouvons-nous voir dans le "Manifeste du Convivialisme" une esquisse d'une telle philosophie du souffle cosmopolite, capable de réorienter la philosophie morale et politique sur une base non-ou post-utilitariste ?

Philippe Chanial – C'est pour partie son ambition, mais en même temps le convivialisme prétend, un peu comme le « paradigme du don », mais autrement, pouvoir intégrer des approches, des visions, très, très différentes. Donc ce n'est pas une secte, ce n'est pas une école, c'est aussi la volonté de créer un espace, en quelque sorte, de discussion, de confrontation. Et le propre de cet espace là, dans son aspect justement très ouvert, c'est paradoxalement de dire : nous avons assisté à un épuisement des idéologies qui ont dominé la modernité (tout aussi bien le libéralisme, le socialisme, le communisme, l'anarchisme, etc.) ; que dans ce contexte là, il ne s'agit pas de donner naissance à une nouvelle idéologie, mais le terme choisi, après beaucoup de discussions académiques. Convivialisme, « l'isme », qui marque bien la volonté de définir une position. Mais une position justement qui s'éprouve, moi je me reconnais un peu, pour ces raisons-là, à la fois sur : c'est quoi la convivialité ? C'est quoi la convivence ? C'est quelque chose de tout à fait empirique, de tout à fait concret. C'est le moment aussi qu'on est train de partager tous les deux, qu'on partagera soit la semaine prochaine ou la semaine suivante. C'est une certaine qualité de relation qui participe de l'expérience la plus ordinaire et en même temps à partir d'elle on peut essayer d'en extraire des principes qui vont au-delà de la convivialité amicale. Donc c'est les différents principes de commune socialité, humanité, etc. qui ont été définis. Et c'est vrai que le travail qu'Alain Caillé a fait avec tous ceux qui y contribuent (et

qui ne s'intéressent pas au don) a été d'extraire, en grande partie des travaux du M.A.U.S.S, des principes normatifs qui ont cette vocation-là, à laquelle moi je suis très attaché, de produire de très larges consensus, je ne dis pas de produire une nouvelle avant-garde etc., mais de produire de très larges consensus, déjà politiques au sein du convivialisme il y a des gens qu'on pourrait dire d'extrême gauche, qu'on aurait dit d'extrême gauche et des personnes qui sont plus à droite, plus de centre droit etc. Mais enfin il y a un spectre politique très large et même sur les questions religieuses et sur un certain nombre de thèmes, je crois que l'intelligence de ce mouvement là, c'est de penser que le politique c'est justement l'art de tisser une trame commune, en quelque sorte, dans un contexte de différenciation, dans un contexte évidemment conflictuel, mais qu'on peut trouver, à partir évidemment du modèle de la relation de don, en tous les cas, une sorte de soubassement moral (plus que politique, d'un certain point de vue) au projet d'une société qui permette de lutter contre le capitalisme spéculatif, contre une forme d'*hybris*. Je ne me rappelle plus la fin de votre question...

Vito De Michele – si le "Manifeste du Convivialisme" peut réorienter la philosophie sur une base non- ou post-utilitariste...

Philippe Chanial – oui c'est en partie son objectif, même s'il est plus large. C'est-à-dire que l'utilitarisme reste effectivement une cible à travers la forme historique du capitalisme spéculatif et financier, à partir aussi de l'extension des logiques marchandes du néolibéralisme contemporain dans la santé, dans l'éducation, dans toutes ces choses-là. Donc c'est important. Mais il n'y a pas que le versant négatif. Le convivialisme se définit sur des choses on va dire plutôt positives. Donc justement sur une sorte de qualité de lien à reconquérir pour assurer justement le « bien vivre » et la «convivence». Et la prétention philosophique, elle est forte et en même temps il faut qu'elle soit faible, c'est-à-dire que, c'est presque un peu rawlsien. Il ne faut pas que ce soit une doctrine compréhensive qui soit tellement cohérente et systématique qu'elle ne permette pas d'accueillir des voix dissidentes. Si en discutant chez les convivialistes sur la relation homme-femme on le fait en se disant on ne va pas pousser les arguments peut être jusqu'où on souhaiterait les pousser, parce que on sait qu'on s'adresse pas simplement à des Parisiens de la rive gauche mais à l'ensemble d'un pays

et puis au-delà de ce pays, à l'autre côté de la Méditerranée avec des sensibilités religieuses différentes. Il s'agit quand même de travailler sur les plus petits dénominateurs communs, mais pas en considérant que le plus petit dénominateur commun est quelque chose de frustré, en quelque sorte, qui n'a pas beaucoup de valeur. Mais réussir à identifier des petits dénominateurs communs ça permet d'identifier les choses les plus essentielles. Pas les choses les plus inessentiels. En tous les cas, moi je le vois comme ça. Donc ça c'est très important. Après, le fonctionnement d'un groupe comme ça et son impact politique est tout à fait indéterminé.

5. Sur la “science sociale générale”. Entretien avec Alain Caillé, professeur de sociologie émérite à l’Université Paris Ouest-Nanterre

Première question

Vito De Michele – Professeur Alain Caillé, avant de vous poser quelques questions au sujet du projet ambitieux du M.A.U.S.S de constituer une “science sociale générale”, avec une référence particulière à votre dernière publication intitulée “Des Sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes”⁶⁶, je partirai d’une constatation de caractère, pour ainsi dire, historico-réconitif. L’idée d’une science sociale généraliste constitue l’un des objectifs centraux poursuivis avec la plus grande ténacité par le “Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales” (M.A.U.S.S.) que vous avez fondé en 1981. A quand remonte l’émergence de cette idée d’une science sociale générale et pour quelles raisons ?

Alain Caillé – D’accord, à quand remonte au M.A.U.S.S, chez moi ou en général ?

Vito De Michele – En général d’abord et après chez le M.A.U.S.S.

Alain Caillé – Le problème c'est qu'à mon avis c'est le projet initial de la sociologie, telle qu'elle se constitue à la fin du XIXème, au début du XXème siècle, et même peut-être d'ailleurs même déjà chez Auguste Comte. Mais en tout cas si on en reste aux grands noms de la tradition sociologique, si on prend Durkheim d'un côté, Max Weber de l'autre, et plus tardivement encore quelqu'un comme Talcott Parsons, par exemple, aux Etats-Unis, il voit vraiment la sociologie comme une science sociale générale, c'est-à-dire capable d'intégrer aussi bien l'anthropologie, que l'histoire, que la science économique en précisant la place de chacune de ces disciplines dans un cadre plus général. Et donc une des difficultés qu'on a, c'est qu'aujourd'hui en général, et pour la sociologie en particulier, la sociologie ne s'est pas montrée capable d'assumer ce projet très ambitieux, ce projet grandiose et très ambitieux quelle avait en fait au début,

⁶⁶ Alain Caillé, Philippe Chaniel, Stéphane Dufoix, Frédéric Vandenberghe (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du Mauss », 2018.

à mon avis, et que petit à petit elle s'est recroquevillée sur une science sociale parmi d'autres. Et c'est à certains égards la science sociale la plus mal vue, la moins grandiose. Donc elle a basculé, en quelque sorte, de l'ambition la plus considérable à un statut des plus modestes. Et science sociale générale ça voulait dire aussi bien, à certains égards, intégrer également très largement la philosophie morale et politique. Quand on lit Durkheim c'est de la philosophie morale et politique. C'est un petit moins claire chez Max Weber, mais ça reste quand même assez vrai fondamentalement. Il y a à la fois une épistémologie, il y a une vision morale, une philosophie morale et une philosophie politique. Donc on ne peut plus revendiquer ou présenter un projet de science sociale sous le nom de sociologie aujourd'hui, puisque justement la sociologie est devenue une petite euh... elle a perdu la guerre des disciplines qui est très active, et qu'on pourrait détailler. Il faut aussi conquérir des institutions. Dans cette guerre des disciplines en France, en tout cas, les historiens se sont montrés beaucoup plus puissants que la sociologie. C'est eux qui ont créé « l'École des Annales », qui ont créé « l'École pratique », « l'École des hautes études en science sociales », c'est eux qui ont raflé la mise en quelque sorte. Ils ont raflé la mise, mais avec, quand même, des ambitions et des moyens théoriques, à mon avis, trop limités.

Vito De Michele – Et chez le M.A.U.S.S, à quand remonte l'émergence de cette idée de science sociale générale ?

Alain Caillé – Ce qu'il faut savoir c'est que moi j'ai commencé ma carrière, alors déjà bizarrement j'ai suivi une formation d'économiste au départ, mais je faisais en même temps de la sociologie à la Sorbonne. Mais en même temps, à l'époque, faire de la sociologie, ça prenait peut-être 50 heures par an. Vraiment c'était très facile à faire. Mais curieusement à la fin de mes études d'économie, bac plus 5 (on l'appelait DEA à l'époque, diplôme d'études approfondies) ça m'intéressait plus du tout. Plutôt à la fin de la licence, des 4 premières années, ça ne m'intéressait plus du tout. Je me suis inscrit en thèse de sociologie avec Raymond Aron. Et puis j'ai quand même préparé le DEA de sciences économiques et la cinquième année – bizarrement j'ai été reçu premier parce que on avait travaillé une semaine avec quelques amis en lisant des textes anglais inconnus en France etc., bon – et ça a recommencé à m'intéresser un petit peu. Donc

j'ai continué en étant... Je me suis inscrit en doctorat de sciences économiques, parce que j'avais envie de continuer, et à l'époque, quand j'avais commencé ma thèse de sociologie, j'avais contacté Claude Lefort – je détaille un petit peu parce que c'est intéressant – parce j'avais préparé avec Raymond Aron mon sujet de thèse c'était « la planification comme idéologie de la bureaucratie ». Et j'avais commencé à lire « Socialisme ou barbarie », la revue qu'avaient créée Castoriadis et Lefort. C'était une revue très confidentielle à l'époque, très peu connue. Et donc j'avais dit à Raymond Aron que je trouvais ça intéressant. Il m'a dit d'aller voir Claude Lefort de sa part, c'est l'homme le plus intelligent de sa génération, sous-entendu pas de ma génération, ma génération à moi c'était quand même autre chose, enfin bon. Donc je vais voir Lefort, qui, à l'époque, était très peu connu et qui n'avait personne autour de lui et il me propose – j'attendais un poste d'assistant de sciences économique à la faculté à Paris – et lui me propose de devenir son assistant de sociologie là où il venait d'être nommé – à l'Université de Caen. – Donc pendant quelques années, j'ai préparé une thèse de science économique en étant assistant de sociologie. Donc j'étais déjà à cheval sur les deux disciplines. Et, en même temps, l'enseignement qui donnait Claude Lefort à Caen c'était un enseignement de sociologie générale classique dans l'héritage de Durkheim, de Weber, de Parsons, etc. A l'époque pour lui, pour les gens de sa génération, on pourrait citer d'autres noms, il était évident que la sociologie c'était cette science générale. En faisant de la sociologie on faisait aussi bien de l'histoire, de l'ethnologie, de la science économique, de la philosophie politique et de la psychanalyse. Donc pour moi c'était évident. Et le M.A.U.S.S s'est inscrit dans la continuité de cette évidence.

Deuxième question

Vito De Michele – Venons-en à votre dernière publication sur le thème de la science sociale générale “Des Sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes”.

Alain Caillé – Ce n'est pas la dernière publication.

Vito De Michele – Je disais sur la science sociale générale...

Alain Caillé – Ah oui d'accord !

Vito De Michele – Cette idée de science sociale générale ne se réduit pas à un anti-utilitarisme exclusivement négatif, mais elle s'organise bien plutôt sur d'autres fondements positifs et normatifs que l'"axiomatique de l'intérêt" qui inspire le "modèle économique" de la science sociale. Ces nouveaux fondements normatifs portent sur la symbolique, l'empathie, les valeurs et le sens, et ils semblent trouver leur unité autour d'un astérisme donné (théorie du don, de la reconnaissance, du *care*), pour reprendre l'image des constellations que vous avez mobilisée. Cependant, à la différence de la relative simplicité du modèle économique, une telle diversité d'approches pose des problèmes de constitution épistémologique, par exemple, comment tenir ensemble ces pluralismes d'approche normative afin qu'ils puissent servir de fondements stables à une science sociale unifiée. La solution que vous proposez est de penser l'unité de la science sociale générale, non pas sous la forme d'un édifice compact, dominé par un cadre théorique unique – qui reproduirait, si la situation était inversée, l'erreur réductionniste de la Théorie du choix rationnel –, mais plutôt d'organiser «un mode de coordination souple, dialogique et non hégémonique entre discipline et paradigme»⁶⁷. Alors, je vous demande, d'abord, pourriez-vous clarifier ce concept de "convergence souple" que vous illustrez avec la métaphore des constellations ? Et pour revenir sur une remarque de Christian Lazzeri, comment maintenir dans ces conditions de convergence souple, l'objectif d'une telle science sociale sans possibilité d'en constituer l'unité réelle, en conjurant également le risque réel d'aboutir à un "syncrétisme théorique" ?

Alain Caillé – Ça fait beaucoup de questions à la fois, je ne sais pas trop comment commencer.

Vito De Michele – Cette idée de coordination souple...

⁶⁷ Alain Caillé, Philippe Chanial, Stéphane Dufoix, Frédéric Vandenberghe (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, cit., p. 26.

Alain Caillé – Oui bien sûr, la coordination souple. Je trouve que déjà quelque chose de très simple à dire tout simplement : c'est que nous ferions un grand pas, vous vous rappelez que ce livre est le résultat d'une rencontre à Cerisy-la-Salle où il y avait beaucoup de représentants de différents disciplines et d'écoles. Donc le fait que ces gens aient accepté de se rencontrer, de discuter, de reconnaître qu'ils avaient en commun, qu'ils avaient un adversaire commun, qui était l'utilitarisme ou le modèle économique généralisé, c'est déjà un très, très grand pas. Mais ce très grand pas, il a été fait en petit comité à Cerisy-la-Salle dans ce livre entre des personnes qui ont toutes un certain âge, qui sont à la retraite fondamentalement, et qui donc, une fois arrivées à la retraite, peuvent dire ce qu'elles n'ont pas le droit de dire pendant leur carrière. Mais, « coordination souple » veut dire quoi ? Ça veut dire tout simplement demander, proposer, offrir la possibilité, voilà on va dire, offrir la possibilité que ces différents représentants de ces grandes écoles de pensée que sont les théories du *care*, que sont les théories de la reconnaissance, il n'y en a pas tant que ça finalement, les théories maintenant de la résonance avec Arntmunt Rosa, le paradigme du don, peut-être la sociologie culturelle de Jeffrey C. Alexander, qui était à Cerisy. Déjà si toutes ces écoles acceptaient, ne serait-ce que de dire explicitement qu'elles partagent des intérêts communs, des intérêts de connaissance communs avec les autres et une opposition commune au modèle économique, déjà dire ça, ça permettrait d'avancer considérablement et d'éclairer les choses ne serait-ce que pour les étudiants, qui sont, chacun, dans telle ou telle école, dans telle sous-discipline. Bon donc montrer qu'il y a ça, je crois que ça serait vraiment très bien. L'autre objectif commun, c'est, bien sûr, ça pourrait être, devrait-être, l'organisation des cursus bi ou tri-disciplinaires, de cursus de science sociale générale.

Vito De Michele – Oui, on va en parler après. Il y a une question à ce sujet.

Alain Caillé – Mais la condition première, à certains égards pour que ces cursus puissent avoir une chance de naître – je suis assez pessimiste – c'est de reconnaître ces intérêts théoriques croisés. Ce n'est pas le cas actuellement. On voit bien que, au sein du paradigme du *care*, il y a, cinq, ou six, ou sept écoles différentes, au sein du paradigme de la reconnaissance aussi, etc. Et, comme toujours, les bagarres principales

sont, au sein de chacun des paradigmes, au lieu de montrer l'unité qu'il y a du paradigme par exemple du *care*, en général, avec le paradigme du don, ou le paradigme de la reconnaissance. Bon, donc je vois bien comment théoriquement ça devrait marcher, après, pratiquement, c'est une autre affaire. Et, par ailleurs, sur le fond et, au fond, c'est un peu ce que j'essaie de suggérer avec la publication « Extension du domaine du don ». Je pense que le paradigme du don est plus souple et plus vaste et plus exhaustif potentiellement que les autres. Que bien sûr, il ne s'agit pas de remplacer les autres, mais, quand même, il s'agit d'être inspiré par eux. Mais je pense que, en étant inspiré par eux il a une plus grande potentialité, une plus grande puissance de synthèse que les autres.

Troisième question

Vito De Michele – En fait, j'ai une question au sujet du lien entre "science sociale générale" et "paradigme du don". Un certain nombre de chercheurs du M.A.U.S.S estiment que le "paradigme du don" peut jouer le rôle de paradigme traducteur et unificateur cognitif et évaluatif de la science sociale.

Alain Caillé – En tous cas « traducteur ». « Unificateur », je ne sais pas.

Vito De Michele – Pouvez-vous expliquer de quelle manière le paradigme du don peut jouer ce rôle de traducteur de la science sociale générale et quelle est sa relation avec les autres paradigmes ? Par exemple : la théorie de la reconnaissance constitue-t-elle un sous-ensemble de la théorie du don, ou ces théories constituent-elles deux ensembles avec une intersection commune ?

Alain Caillé – Je crois que je peux répondre très simplement et concrètement. J'étais en contact avec Axel Honneth il y a une quinzaine d'années, à peu près. Il m'avait invité à Francfort pour discuter. Et on était tombé d'accord que, finalement, paradigme du don et paradigme de la reconnaissance c'étaient les deux faces d'une même médaille. Moi j'aurais été content qu'on continue à travailler dans ce cadre, à faire ce travail de traduction réciproque de mise en lien des complémentarités. Ce que Honneth n'a pas fait. Il m'avait dit, deux-trois ans après, qu'il allait probablement consacrer un

cours à l' « Essai sur le don ». Il ne l'a jamais fait. Alors, j'ai mieux compris pourquoi après, c'est parce que, en fait, le propos d'Honneth est presque strictement philosophique et presque exclusivement normatif. Il se présente comme sociologue mais c'est aussi peu sociologique que possible. Voilà. Alors, si je traduis tout ça par rapport à votre question ça veut dire quoi ? Ça veut dire que, il me semble que, dans le cas du paradigme du don, on est capable d'intégrer la question de la lutte pour la reconnaissance, mais la réciproque n'est pas faite. C'est ce qui me permet de conclure que le paradigme du don, en tout cas actuellement, est plus général et plus synthétique que le paradigme de la reconnaissance.

Vito De Michele – Vous pensez que dans la théorie de la reconnaissance d'Honneth il n'y a pas une idée forte de réciprocité comme celle qu'il y a dans le paradigme du don ?

Alain Caillé – Non, il ne travaille pas là-dessus. Il ne travaille pas sur le don. Il ne parle pas du don.

Quatrième question

Vito De Michele – Attardons-nous en particulier sur le rapport entre “science sociale générale” et “philosophie”, à partir, tout d'abord, de la présence des philosophes. Dans le M.A.U.S.S., il y a certainement des philosophes (notamment le regretté Marcel Hénaff, Christian Lazzeri et Michel Senellart ou les italiens Francesco Fistetti et Elena Pulcini) qui ont effectivement contribué au développement du projet de la science sociale générale. Cependant, les philosophes ne sont pas si nombreux par rapport à la composante des sociologues qui est vraiment surreprésentée.

Alain Caillé – Il n'y a pas tellement de sociologues non plus finalement...

Vito De Michele – Pourquoi, à votre avis, cette difficulté, ou mieux cette résistance ou méfiance des philosophes à inscrire leurs travaux dans la perspective d'une science sociale générale ?

Alain Caillé – Je ne suis pas sûr ça se soit très différent chez les philosophes, des sociologues, ou des économistes. En fait c'est toujours pareil. C'est que, les carrières sont des carrières de spécialistes. Un philosophe, dans 95% des cas aujourd'hui, ce n'est pas un philosophe, c'est un historien de la philosophie, spécialiste soit de la philosophie du 17ème, 18ème, 19ème, 20ème, de la philosophie antique ou de tel auteur particulier. Et dès qu'on arrive à un débat général, il n'y a plus grand monde. C'est pareil en sociologie, c'est pareil en économie etc. Je ne suis pas sûr qu'il y ait un rapport très, très particulier des philosophes à la question du paradigme du don, plus particulier que celui des sociologues, ou que celui des économistes.

Cinquième question

Vito De Michele – Entrons dans le vif du sujet. Comme vous l'avez fait remarquer, toutes les disciplines prétendent incarner *la science de la société* ou *la science de l'homme* et aucune n'est disposée à reconnaître aux autres cette position d'éminence. Cependant, il me semble que, plus que les autres disciplines, ce sont la sociologie et la philosophie qui se battent pour occuper cette place de choix.

Alain Caillé – Ça c'est vous qui le dites !

Vito De Michele – Oui, j'ai cette impression. Surtout en raison du plaidoyer en faveur de l'ambition sociologique des classiques (Durkheim, Weber, Parson) de présenter la sociologie comme le lieu par excellence de *la science sociale*. En fait, vous avez écrit dans l'œuvre collective "Des sciences sociales à *la science sociale*": « Tout d'abord, à titre d'alternative aux sciences économiques néoclassiques, nous plaidons en faveur du développement d'une "sociologie néoclassique" (une nouvelle sociologie classique) entendue comme une plateforme commune rendant possible la synthèse dialogique de la sociologie, des *Studies*, et de la philosophie sociale, morale et politique »⁶⁸. Or, sur la même question, mais du côté de la philosophie, Francesco Fistetti a écrit que, si les disciplines des sciences sociales ont du mal à se situer dans

⁶⁸ Alain Caillé, Ph. Chanial, S. Dufoix, F. Vandenberghe (a cura di), *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, cit., p. 201.

la perspective d'une science sociale générale, «c'est parce qu'il n'y a pas encore une philosophie-monde qui prétende fonctionner comme méta-paradigme alternatif »⁶⁹ où peuvent « se rencontrer et s'opposer les théories et les points de vue les plus différents »⁷⁰ et faire face à l'hégémonie de l'utilitarisme généralisé. Je vous demande : est-ce qu'il s'agit d'un enjeu ouvert entre la sociologie et la philosophie pour atteindre ce rôle méta-paradigmatique de la science sociale générale ? Si ce n'est pas le cas, quel est le rapport entre sociologie et philosophie au sein de la science sociale générale ?

Alain Caillé – On est bien d'accord qu'on parle de la sociologie classique ou d'inspiration classique, c'est-à-dire la sociologie qui se veut une science sociale générale. C'est ça l'ambiguïté quand on parle de sociologie. La sociologie qui existe aujourd'hui à l'Université, concrètement, dans les laboratoires de recherche, n'est pas du tout une discipline généraliste. Il y a des petits restes de discipline généraliste mais, pour l'essentiel, c'est une discipline presque exclusivement empirique, spécialisée dans des recherches empiriques sur des sujets particuliers. Quand vous parlez de cette idée de plate-forme commune on parle de la sociologie d'inspiration classique, on est bien d'accord ? C'est-à-dire sociologie qui fonctionnerait sur le modèle de ce qu'était la sociologie Durkheimienne, Weberienne etc. C'est-à-dire qui était à la fois histoire, anthropologie et philosophie d'une certaine façon. Après quel est le rapport entre les deux, philosophie morale et politique d'un côté, et sociologie de l'autre ? Alors là je dirais, je reprendrai l'expression qu'on avait utilisée avec Axel Honneth, pour moi c'est les deux faces d'une même médaille, c'est un même projet de connaissance à la fois positive et normative. Simplement ce projet de connaissance, la philosophie le mène en privilégiant la rigueur conceptuelle fondamentalement, la pureté du concept et la sociologie le mène en privilégiant l'approche empirique. Alors ça veut dire quoi ? Privilégier l'approche empirique ça veut dire que la sociologie, au sens très général du terme, de science sociale générale (en anglais, ça serait différent, ça serait *social theory* ou *social science*, ça n'existe pas en Français). La sociologie mène ce projet de connaissance en interrogeant l'origine sociale et historique des concepts, là où la

⁶⁹ Ivi, p. 145.

⁷⁰ Ivi, p. 142

philosophie interroge leur cohérence purement conceptuelle, logique ou épistémologique si vous voulez. Pour moi les deux taches sont absolument nécessaires et complémentaires.

Sixième question

Vito De Michele – Et donc plus précisément : quels sont, à votre avis, le rôle et la fonction de la philosophie au sein de *la science sociale et générale* ?

Alain Caillé – Je crois que je vous ai répondu. De mener un projet de connaissance, en veillant plus particulièrement à la rigueur conceptuelle, théorique et épistémologique. Pour moi c'est à la fois le moment logique, le moment épistémologique et le moment spécifiquement normatif de la science sociale générale.

Vito De Michele – Dans la mesure où ce sont les deux disciplines qui se posent la même question normative, la philosophie du côté conceptuel et la sociologie du côté empirique (on pense au projet de Philippe Chanial d'une sociologie normative), quel est le rapport entre les deux savoirs à l'égard de cet aspect normatif de la science sociale générale ?

Alain Caillé – Deux remarques : d'abord Philippe Chanial n'est pas représentatif de la sociologie française. Lui, comme moi, on est quand même très, très marginaux, même si on commence à être reconnus finalement. Donc on ne peut pas parler de nous comme représentant la sociologie. Puisque justement nous sommes totalement atypiques en raison de cette liaison avec la philosophie, ou d'autres sciences sociales d'ailleurs. Après est-ce qu'il y a vraiment une difficulté ? Moi je ne suis pas persuadé, quand vous lisez, si vous lisez ce qu'écrit Francesco Fistetti, à la fois il y a son énorme connaissance de la tradition philosophique, toute une série d'auteurs, il a une connaissance encyclopédique de la tradition philosophique. Il a aussi une excellente connaissance de la tradition sociologique ou des *cultural studies*. Donc quel est le problème finalement ?

Vito De Michele – Le problème c’est que j’ai trouvé le même rôle, pour ainsi dire, de « plate-forme commune » de la science sociale générale soit du côté de la sociologie, soit du côté de la philosophie quand, par exemple, Francesco Fistetti parle de philosophie comme méta-paradigme alternatif où peuvent se rencontrer et s’opposer les théories et les points de vue les plus différents...

Alain Caillé – Oui mais peut-être que Francesco met sous le nom « philosophie » ce que je mets sur le nom de « science sociale générale » fondamentalement parce que dans sa philosophie méta-paradigmatique, moi je suppose qu’il y a à la fois une ouverture à la sociologie, aux différentes disciplines des sciences sociales, aux *studies* et de même que, moi, ou Philippe Chaniel, j’imagine, sous le nom de sciences sociales générales, ou Frédéric Vandenberghe – c’est plutôt avec Frédéric Vandenberghe que j’ai travaillé là-dessus – on met aussi bien la philosophie. Donc je pense qu’il y a un lieu de convergence commun entre cette tradition philosophique et la sociologie et puis chacun y entre dans ce lieu-là par des portes d’entrée peut-être un petit peu différentes en fonction de la tradition et de l’histoire de chacun.

Septième question

Vito De Michele – Puisque la science sociale, comme vous le remarquez, se veut à la fois “polyglotte” et “cosmopolite”⁷¹, il semblerait qu’il faille préciser dans quelle langue et dans quel espace culturel de dialogue elle pourrait se réaliser, en tenant compte du fait que chaque discipline et chaque paradigme trouve son ancrage dans une tradition historique nationale. Or, vous proposez de cheminer dans les disciplines existantes en direction de la sortie «d’un certain nationalisme, méthodologique ou ontologique, et d’une identification plus ou moins explicite de la société à la nation ou l’État-nation, et de la société bonne, à la société occidentale moderne»⁷² pour parvenir à un universalisme qui ne se réduise pas à l’importation de théories, de références,

⁷¹ Ivi, p. 29.

⁷² A. Caillé, « L’effet méta-disciplinaire du tournant global en science sociale. Décomposition et recomposition des disciplines », in A. Caillé et S. Dufoix (a cura di), *Le tournant global des sciences sociales*, cit., p. 423.

d'auteurs et de paradigmes occidentaux. La question que je vous pose alors est celle de savoir comment réaliser, pour reprendre une expression de Antonio Gramsci, "la traduction réciproque des langages scientifiques et philosophiques" au sein d'une science sociale générale capable de tenir ensemble des principes universels et des contextes géo-sociaux, politiques et culturels différents ?

Alain Caillé – Ben c'est tout le problème de la traduction. En fait il y a deux problèmes dans la traduction. Déjà, le problème de la traduction est un problème extraordinairement compliqué. J'ai en tête avec votre question, un livre remarquable sur la traduction d'un certain David Bellos, qui est professeur de traduction de la littérature américaine (Princeton University), son livre s'appelle, en Français « La traduction dans tous ses états ou comment on inventa l'arbre à vodka et autres merveilles ». C'est un livre absolument passionnant. Donc j'aurai beaucoup de mal à résumer. Il compare des traductions en Français ou en Anglais, du Japonais, du Chinois, de l'Hébreu, du Yiddish, de l'Allemand, de l'Italien. Et alors, et pour comparer ces traductions, il faut les comparer dans une langue particulière. Donc vous voyez tous les problèmes de traduction à différents degrés. Et si je devais résumer, ce que je retiens du livre de Bellos, je le résumerais en deux phrases. Première phrase, la traduction est totalement impossible. Deuxième phrase, la traduction est totalement possible. Donc il faut faire avec c'est ça voilà. Je pense que c'est la même chose pour ce dont vous parliez. Mais ça c'est juste un des deux aspects de la question parce que le premier aspect, qui est beaucoup moins pensé, mais qui est encore plus important c'est : qu'est-ce qu'on traduit ? Quels sont les textes qu'on pense dignes de traduction ? Alors là c'est un autre enjeu et j'en parlais il y a deux jours avec un de mes collègues, Stéphane Dufoix, avec qui j'avais fait un livre qui s'appelait « Le tournant global des sciences sociales ». Qu'est-ce qui se passe pour les sciences sociales quand elles deviennent globalisées ? Et Stéphane Dufoix, lui il m'impressionne, il parle une dizaine de langues et il organise au niveau mondial une espèce de repérage des traditions sociologiques inconnues en Occident, par exemple toute la production sociologique d'Amérique latine dont personne ne connaît rien en France, aux États-Unis ou en Angleterre. C'est comme si n'existait pas, alors que lui me dit « je suis tombé sur des textes 1930, brésiliens, argentins passionnants ». Mais

c'est totalement inconnu. Et il y aurait des choses comparables très certainement, il y a des choses comparables dans la vie. Donc ça, c'est encore une autre question et il est en train d'ailleurs d'écrire avec des collègues une histoire mondiale de la sociologie qui exhume toutes ces traductions oubliées.

Vito De Michele – Et qu'il faut intégrer vu qu'il s'agit d'un projet cosmopolite...

Alain Caillé – Oui et qu'il faut intégrer. Alors évidemment tout ça est totalement dialectique, Edgar Morin dirait sûrement « hyper complexe », puisque pour trouver de l'intérêt à des textes sociologiques latino-américains, inconnus, des années 1930, on ne peut le faire qu'à partir de la connaissance de la tradition sociologique dominante, à savoir occidentale. Et en même temps après cette tradition, cette logique dominante, elle va être éventuellement enrichie par cette autre entrée. Et après, comment est-ce qu'on traduit ? On se débrouille, parce que les contresens sont absolument multiples hein.

Huitième question

Vito De Michele – En dernier lieu, mais non des moindres, je voudrais que vous considériez les difficultés d'ordre pratique et institutionnel. Toute l'organisation de l'enseignement-apprentissage de “l'école à l'université” s'opère dans un cadre disciplinaire et institutionnel (écoles, facultés universitaires, départements) rigidement distinct et séparé. Or, à votre avis, pour surmonter cet obstacle, il faudrait passer à la perspective de l'interdisciplinarité, laquelle n'a pas l'intention d'abolir les disciplines, mais, à partir de celles-ci, d'établir des relations d'interaction et de complémentarité visant à établir des connexions généralistes. Votre proposition concrète consiste en la création, dans l'enseignement supérieur et dans la recherche, d'une « filière de science sociale généraliste »⁷³ à la fois basée sur des cours et sur des procédures de recrutement des enseignants-chercheurs bi ou tri-disciplinaires. Mais dans un contexte d'hyperspécialisation du savoir tel que le nôtre, comment un sujet peut-il maîtriser le

⁷³ A. Caillé, Ph. Chaniel, S. Dufoix, F. Vandenberghe (a cura di), *Des sciences sociales à la science sociale*, cit., p 32.

savoir spécialisé de plusieurs disciplines ? En émettant l'hypothèse d'enseignants bi- ou tri-disciplinaires, ne croyez-vous pas que cela conduirait à retomber dans une perspective individualiste qui s'appuierait sur le charisme d'un individu qui, comme les philosophes-scientifiques d'antan, détiendrait un savoir dans plusieurs domaines de la connaissance humaine ?

Alain Caillé – Non, je ne crois pas parce que, là à la fin de votre question, vous pensez à l'humanisme ancien, Léonard De Vinci par exemple, qui maîtrise presque tout le savoir de son temps. C'est pas du tout ça que j'ai en tête. Ce à quoi vous faites allusion, ça serait plutôt ce que j'appelle une transdisciplinarité et qui serait un savoir en surplus, bon c'est encore autre chose. Je vais répondre plus pratiquement. J'ai créé à Nanterre il y a vingt ans à peu près, des cursus justement bi-disciplinaires ou tri-disciplinaires, qui s'appelaient des cursus d'humanité moderne. Et on avait les meilleurs étudiants français, les étudiants de Nanterre et les meilleurs étudiants français les meilleurs « les normaliens », pas de la rue d'Ulm, mais de Cachan, tous ceux qui allaient préparer l'agrégation en sciences sociales. Agrégation de sciences sociales, qui d'ailleurs, elle-même, est bi ou tri-disciplinaires, parce que on fait à la fois de l'économie, de la sociologie ou de la science politique. Donc on délivrait à l'époque des doubles licences sociologie-science économique ou sociologie-histoire et même sociologie-économétrie. C'est assez technique. Et après, on délivrait des doubles masters, donc bac + 4, c'est-à-dire une double maîtrise. Ça ne posait pas de problème. Tous ces étudiants avaient été formés dans les classes préparatoires à plusieurs disciplines, à la fois à la philosophie, à la fois à la sociologie, à l'économie etc. Et presque tous auraient préféré, à des tas d'égards, continuer dans cette direction-là. Je ne crois vraiment pas que ce soit insurmontable de faire à la fois de la sociologie et de la science économique ; donc maîtriser deux langues.

Vito De Michele – Le problème c'est qu'aujourd'hui il y a des disciplines et des sous-disciplines, voire des sous-sous disciplines, donc une hyperspécialisation des savoirs. C'est pour ça que je posais la question de comment maîtriser deux-trois disciplines dans ce contexte d'hyperspécialisation.

Alain Caillé – Il faut savoir si c’est une difficulté encore une fois institutionnelle ou une difficulté épistémologique, pratico-épistémologique. Personnellement, je ne vois pas difficultés pratico-épistémologique, c’est-à-dire s’il s’agit de comprendre, de maîtriser le cœur de la science économique en connaissant également la tradition sociologique par exemple et ce qui se fait aujourd’hui en sociologie, ça me paraît tout à fait faisable. Évidemment, s’il s’agissait de devenir à la fois spécialiste d’économie financière sur les marchés dérivés etc., que la plupart des économistes ne maîtrisent pas du tout... Ils ne savent plus ce que font leurs collègues dans la finance. Il y a des situations très sophistiquées et ils ne maîtrisent pas. S’il s’agissait de maîtriser deux, trois, ou quatre sous-sous-disciplines hyperspécialisées, oui, ça serait sûrement compliqué. Mais si on en reste au niveau de la généralité, franchement je ne vois pas de difficulté. Pour moi les difficultés, elles sont totalement institutionnelles, elles ont un rapport avec la gestion des carrières. Et la défense des disciplines, pour le dire simplement, ce modèle de l’interdisciplinarité fonctionne sur le modèle de ce que Mauss appelait l’ «internation», sur lequel Francesco Fistetti a écrit un très bel article. C’est pareil, on voit l’essentiel. Il n’y a pas de dissolution des disciplines dans un méta-savoir introuvable, de même qu’il n’y aura pas de dissolution des nations dans un État mondial ou une civilisation mondiale introuvable, ce qui était un peu le fantasme d’Edgar Morin, un savoir transdisciplinaire qui serait en surplomb de toutes les disciplines. Ça, je n’y crois pas du tout. Que les disciplines se défendent c’est légitime et normal. Le problème c’est que les disciplines sont devenues hyper nationalistes, hyper chauvines donc avec des frontières totalement hermétiques.

Neuvième question

Vito De Michele – Ne pensez-vous pas plutôt qu’un travail interdisciplinaire devrait se diriger vers un travail collectif “à plusieurs voix” capable de concentrer les efforts, comme le note Edgar Morin, plutôt que de porter sur la totalité de la connaissance, sur les “connaissances stratégiques”, c’est-à-dire sur d’éventuelles passerelles entre ces champs disciplinaires sans sacrifier leur nécessaire spécialisation ?

Alain Caillé – Oui, pourquoi pas, mais je suis un petit peu sceptique parce que, en fait, dans presque tous les appels d'offres de recherches scientifiques, on fait toujours appel parce que tout le monde encense la pluridisciplinarité. Tout le monde est pour la pluridisciplinarité en principe ; en pratique elle est totalement interdite. Un appel d'offre, par exemple, un ministère français ou italien, peu importe, va lancer un appel d'offre pour étudier, je ne sais pas moi, le fonctionnement d'une ville. Il va faire appel à des économistes, des architectes, des sociologues, des géographes et tout le monde va dire que la pluridisciplinarité c'est indispensable. Mais, fondamentalement, ça aboutit à quoi ? Ça aboutit à juste poser des discours qui ne communiquent absolument pas. Donc à mon avis ça ne résout absolument aucun problème. Le problème, il ne peut être résolu qu'en amont, non pas en mettant côte à côte des spécialistes de chaque discipline, mais en produisant des généralistes, des gens qui comprennent, qui soient capables de faire l'interface entre ces différentes disciplines.

Vito De Michele – Je pense à la rencontre de Cerisy-la-Salle, il y avait des spécialistes de chaque discipline, mais en même temps un travail collectif à plusieurs voix autour du « paradigme du don » comme plate-forme commune...

Alain Caillé – Non, attendez, ce n'était pas le « paradigme du don ». Au départ c'était même pas l'antiutilitarisme. Moi je suis resté très prudent là-dessus. Je ne voulais pas du tout imposer l'antiutilitarisme, le refus de l'utilitarisme. En fait c'est mes amis qui ont poussé, qui ont accepté l'antiutilitarisme sans j'y pousse. Mais ça ne fait pas un paradigme commun positif. Ce n'est pas le paradigme du don.

Dixième question

Vito De Michele – En 2020 ouvrira à Londres la “London Interdisciplinary School” (Lis): un seul diplôme universitaire à cheval entre science et *humanities*, art et technologie, et développé en collaboration avec des entreprises partenaires telles que Virgin et McKinsey qui recherchent des professionnels aux compétences transversales capables de résoudre des “problèmes complexes”, car les profils techniques super spécialisés ne suffisent plus. Comme l'a déclaré Michael Edwards (Director of People

and Professional Development McKinsey Uk e Irlanda) sur le site de la London Interdisciplinary School: «We want the world's best problem solvers, so they can help our clients. As a result, we are very excited about LIS's new approach, which puts problem-solving at the heart of learning»⁷⁴. Il est désormais évident que le monde de l'entreprise aussi se dirige vers des compétences interdisciplinaires, même si déclinées dans un sens utilitaire et rentable. Or, déjà dans votre livre intitulé «La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique »⁷⁵ vous avez observé qu'un des facteurs de crise des sciences sociales réside dans la néfaste logique de la commande administrative et marchande qui prédétermine la forme et le résultat de la recherche, désamorçant à l'avance toute critique venue de l'extérieur. Et vous finissiez par défendre la perspective d'une séparation du savoir et de l'État et du marché pour s'organiser en fonction d'une logique autonome⁷⁶. Je vous demande : quelle est l'organisation institutionnelle que vous avez pensée pour cette "filière de science sociale généraliste" et, surtout, quel genre de relations cela entretient, d'une part, avec la commande publique et privée de la recherche et d'autre part avec la soi-disant "demande sociale " que même les chefs d'entreprise revendiquent avec force ?

Alain Caillé – Là encore je suis un peu embarrassé pour vous répondre parce qu'il y a plusieurs questions à la fois. Je vous répondrai que ce qui me paraît essentiel c'est de préserver des lieux de savoir qui conservent leur autonomie, c'est-à-dire régies par des intérêts de connaissance avec Habermas, ce qui est le rôle de l'université traditionnelle fondamentalement et qu'il y ait la plus grande autonomie ou indépendance possible par rapport au marché et par rapport à l'État. Mais un plan comme ça, il faut bien le financer. Donc que des entreprises reconnaissent qu'elles ont besoin d'un savoir plus complexe que celui qui leur est fourni, ça me paraît plutôt une bonne chose. Si l'État n'est pas capable de le faire, bah tant pis, si ça passe par les entreprises, pourquoi pas. Moi j'ai essayé une quinzaine d'années de créer une Université interdisciplinaire. J'avais réuni en France, j'avais eu l'accord sur le projet, là encore, comme les gens de

⁷⁴ <https://www.londoninterdisciplinaryschool.org/about/>

⁷⁵ A. Caillé, *La Démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993.

⁷⁶ Ivi, p. 19-21.

Cerisy-la-Salle, il y avait des gens très variés y compris idéologiquement et politiquement. Il y avait à la fois, par exemple, Marcel Gauchet, Bruno Latour, Jean Pierre Dupuy, il y avait même des économistes qu'on a vu, il avait déjà Robert Boyer, enfin des représentant des différentes écoles économiques non néoclassiques. Et tout le monde était déjà d'accord sur le même projet il y a quinze-vingt ans. Ça ne s'est pas fait, mais j'aurais été prêt personnellement, si une entreprise privée avait accepté de le financier, je l'aurais fait, j'aurais accepté. J'étais en contact avec HEC Istitut commercial, la grande l'école de commerce française, qui était assez d'accord à un moment. Et puis après ils sont partis sur d'autres projets, et on aurait eu vraiment quelque chose qui aurait eu de l'allure. Parce que l'idée c'était de former à la fois des doctorants et des cadres supérieurs, de les mettre ensemble pour réfléchir avec plus de complexité. Donc si je résume, deux considérations. Première considération : il est absolument vital qu'il existe des lieux de pensées suffisamment autonomes, suffisamment réflexifs, suffisamment complexes parce que ouverts à l'interdisciplinarité fondamentalement ; deuxième question, qui va financer ça ? après il faut voir, c'est une question pratique...

Vito De Michele – Par rapport à cette « filière de science sociale généraliste », concrètement, dans quelle institution vous pensez qu'on puisse développer ce projet ?

Alain Caillé – Pour l'instant je n'en sais rien. Je ne vois pas. Parce que à la fin du colloque de Cerisy-la-salle tout le monde était d'accord que la première chose à faire aurait été de créer déjà un blog, ou une liste de discussion, pour relier toutes les personnes, qui, dans tous les pays du monde, partageaient le même souci de créer une « filière de science sociale généraliste ». Évidemment personne ne l'a fait et moi je ne peux pas tout faire. On ne peut pas faire à la fois le M.A.U.S.S et le convivialisme, etc., donc je n'ai pas eu le temps de le faire et donc ça ne s'est pas fait. Mais ça, ça serait pourtant la chose à faire si vous avez envie, il faut le créer, je pourrais vous donner des adresses et puis vous créez un blog. Mais, après, pour être honnête les choses sont un peu désespérantes. Parce que, je crois que j'en dis un mot dans le livre. Mais je ne sais pas si vous avez bien suivi la situation en France. En France, il existait jusqu'à l'année dernière, dans l'enseignement secondaire, trois grande filières,

l'enseignement en Seconde, en Première, en Terminale⁷⁷. Il y avait la filière littéraire, le Bac dit littéraire, il y avait la filière du Bac scientifique, le Bac S, qui était supposé être la filière d'élite, parce maintenant c'est les mathématiques qui confèrent la légitimité et puis une filière SES, sciences économiques et sociales, une filière, non, pas technique, mais interdisciplinaires : sociologie et économie, qui était très bien. C'est celle qui intéressait le plus les étudiants et c'est elle qui permettait, qui avait les meilleurs résultats aux concours dans les grandes écoles de commerce comme HEC ou l'ESSEC, une bonne filière finalement. Ça fait 25 ans que j'essaie de convaincre les professeurs du secondaire qu'ils doivent faire alliance, qu'ils auraient dû faire alliance avec des professeurs du supérieur partageant les mêmes idées qu'eux. C'est-à-dire voulant poursuivre dans l'enseignement supérieur un enseignement au moins bi-disciplinaires, sociologie/science économique. Ils ont toujours systématiquement refusé y compris d'ailleurs les amis du M.A.U.S.S. qui étaient bien placés chez les profs du secondaire en disant : non, nous on a un enseignement à part et d'abord on n'est pas des économistes du supérieure, ni des sociologues du supérieur. Donc ils n'ont rien voulu faire. Et qu'est ce qui s'est passé ? Il s'est passé que l'actuel ministre de l'Éducation nationale Jean-Michel Blanquer a en apparence supprimé les filières dans l'enseignement secondaire. Là où il y avait trois grandes filières, maintenant il y a douze options, douze options que les élèves combinent comme ils veulent, c'est « à la carte », c'est totalement ingérable. Il n'y plus de classe, les élèves n'ont plus les mêmes camarades, ça change à chaque heure.

Vito De Michele – En fonction de l'intérêt de chacun...

Alain Caillé – Oui, en apparence. Ça veut dire quoi ? Deux choses : première chose : c'est que c'est un triomphe de ce que j'appelle le « parcellitarisme », c'est-à-dire les classes sont réduites en morceaux. Il n'y a plus aucune unité de collectif d'élèves, etc. Et puis, les sciences économiques et sociales, qui étaient une première réalisation de l'idéal de l'interdisciplinarité, cette filière avait été créée par Fernand Braudel à partir de l'EHESS (École des Hautes Études des Sciences Sociales, ndr) dans une perspective interdisciplinaire. Donc cette filière, qui était une réalisation concrète de l'idéal de

⁷⁷ Ce sont les 3 années de lycées.

l'interdisciplinarité, elle a disparu et les profs du secondaire finalement n'ont rien fait pour la défendre, parce qu'ils n'ont jamais voulu faire alliance avec les gens comme moi qui, dans le supérieur, essaient de défendre la même idée.

Vito De Michele – Alors que à Londres il y a ce projet ambitieux interdisciplinaire.

Alain Caillé – Oui tout à fait. Je pense pour être honnête que la France est le pays le plus taré, le plus idiot de ce point de vue-là, c'est-à-dire le pire, le plus segmenté qui soit. Parce que aux États-Unis, depuis très longtemps, on peut très bien faire de la philosophie et se retrouver après dans le business. Ce n'est pas un problème. On peut très bien suivre des cours de physique et avoir des cours d'histoire de l'art. Pour les Anglo-Saxons c'est normal, c'est bien et naturel. En France c'est absolument interdit. C'est interdit probablement en raison du poids des grandes écoles d'ingénieur, Polytechnique ou autres. Donc une vision des spécialistes scientifiques.

6. Bibliographie

Les convivialistes, *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance* (2013), trad. it. di A. Zaccardi e postf. di F. Fistetti, *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, ETS, Pisa 2014.

Les convivialistes, *Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*, Actes Sud, Arles 2020.

L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), trad. it. di F. Losi e M. Ruta, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati. Corso di filosofia per operatori scientifici*, Unicopli, Milano 2000.

H. Arendt, *The human condition* (1958), trad. it. di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964.

H. Arendt, *Socrates* (2005), trad. it. di I. Possenti, *Socrate*, Raffaello Cortina 2015.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2010.

Z. Bauman, *The Individualized Society* (2001), trad. it. di G. Arganese, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna 2002.

Z. Bauman, *Missing Community* (2001), trad. it. di S. Minucci, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2004.

G. Bataille, *La part maudite: précédé de la notion de dépense* (1967), trad. it. di F. Serna, *La parte maledetta preceduta dalla nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1976.

R. Benedict, *The Chrysanthemum and the sword* (1946), trad. it. di M. Lavaggi e F. Mazzone, *Il crisantemo e la spada*, Edizioni Dedalo, Bari 1993.

S. Benhabib, *The Claim of culture: Equality and Diversity in the Global Era* (2002), trad. it. di A. R. Dicuonzo, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005.

J. Benoist, *L'écart plutôt que l'excédent*, in *Philosophie*, n. 78, 2003.

C. Beraldi, V. Barbieri, G. Giarelli, *Immigrazione, mediazione culturale e salute*, Franco Angeli, Milano 2008.

G. Berthoud, *L'économie: un ordre généralisé ?*, in «Revue du MAUSS», n. 3, 1994.

A. C. Bertino, *La concezione del dono di Marcel Mauss e il suo significato per la filosofia*, in A. Bruzzone, P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2013.

N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Utet, Torino 2004.

J. L. Boilleau, *Conflit et lien social*, La Découvert, Paris 1995.

L. Bruni, S. Zamagni, *L'economia civile*, Il Mulino, Bologna 2105.

M. Buber, *Ich und Du* (1923), trad. it. di F. Facchi e U. Schanabel, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico*, Comunità, Milano 1958.

A. Caillé, *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie* (1986), trad. it. di A. Salsano, *Mitologia delle scienze sociali. Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

A. Caillé, *Critique de la raison utilitarie. Manifeste du Mauss* (1988), trad. it. di A. Salsano, *Critica della ragione utilitaria. Manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

A. Caillé, *Le Tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don* (1988), trad. it. di A. Cinato, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

A. Caillé, *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique* (1993), trad. it. di F. Versienti, *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, Edizioni Dedalo, Bari 1995.

A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris 1994.

A. Caillé, *Le multiculturalisme est-il soluble dans la démocratie?* (1998), trad. it. di B. Fiore, *Il multiculturalismo è solubile nella democrazia? Di alcuni paradossi del multiculturalismo*, in S. Latouche (a cura di), *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

A. Caillé, *Au-delà de l'intérêt* (MAUSS n. 31), trad. it. di F. Fistetti, *Al di là dell'interesse*, in Id., *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitaristica dell'azione*, Il nuovo Melangolo, Genova 2009.

A. Caillé, *Les remords de l'action* (MAUSS n. 31), trad. it. di F. Fistetti, *I moventi dell'azione*, in Id., *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitaristica dell'azione*, Il nuovo Melangolo, Genova 2009.

A. Caillé, *Vers une théorie de l'action et du sujet*, trad. it. di F. Fistetti, *Verso una teoria dell'azione e del soggetto*, in Id., *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitaristica dell'azione*, Il nuovo Melangolo, Genova 2009.

A. Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragment d'une sociologie générale*, La Découverte/Mauss, Paris 2009.

A. Caillé, *Reconnaissance et sociologie*, in *La quête de la reconnaissance. Nouveau phénomène social total* (2007), tr. it. di F. Fistetti, *Riconoscimento e sociologia*, in «Post-filosofie», n. 5, IV, 2009.

A. Caillé, *Pour un manifeste du convivialisme* (2011), trad. it. di L. Gherardi, *Per un manifesto del convivialismo*, Pensa MultiMedia, Lecce 2013.

A. Caillé, S. Dufoix (a cura di), *Le tournant global des sciences sociales*, La Découverte, Paris 2013.

A. Caillé, *La sociologie malgré tout. Autres fragments d'une sociologie générale*, Presses Universitaires de Paris Ouest, Paris 2015.

A. Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?* (2014), trad. it. di F. Fistetti, *Antiutilitarismo e paradigma del dono*, Diogene Edizioni, Campobasso 2016.

A. Caillé et les Convivialistes, *Éléments d'une politique conviviale*, Le bord de l'eau, Lormont 2016.

A. Caillé, Ph. Chanial, S. Dufoix, Frédéric Vandenberghe (a cura di), *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, Le Bord de l'eau, Lormont 2018.

A. Caillé, *Extension du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Actes Sud, Arles 2019.

E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionbegriff* (1919), trad. it. di E. Arnaud, *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

M. Centrone, *Frammenti per una filosofia della liberazione. (Artaud, Lyotard, gli altri)*, Levante, Bari 2001.

V. Cesareo, *Società multi-etnica e multiculturalismo*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

Ph. Chanial, *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, La Découverte, Paris 2008.

Ph. Chanial, *L'instant fugitif ou la société prend. Le don, la partie et le tout*, in «Revue du MAUSS» 2010/2 (n° 36).

Ph. Chanial, *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, La Découverte, Paris 2011.

Ph. Chanial, *Homo donator. Il dono come grammatica delle relazioni sociali*, in Ph. Chanil, F. Fistetti, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, il melangolo, Genova 2011.

Ph. Chanial, *Don et care : une famille (politique) à recomposer ?* in «Revue du Mauss» 2012/1 (n. 39).

P. Dardot, Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (2010), trad. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.

P. Dardot, Ch. Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle* (2014), trad. it. di A. Ciervo, L. Coccoli, F. Zappino, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015.

G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome* (1976), trad. it. di G. Passerone, *Rizoma*, in G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1987.

J. Derrida, *Donner le temps* (1991), trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La falsa moneta*, Cortina, Milano 1996.

J. Derrida, A. Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (1997), trad. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (1997), trad. it. di B. Moroncini, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 2005.

J. Derrida, *Donner la mort* (1999), trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002.

V. Descombes, *Les Institutions du sens*, Minuit, Paris 1996.

F. de Waal, *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are* (2006), trad. it. di F. Conte, *La scimmia che siamo. Il passato e il futuro della natura umana*, Garzanti, Milano 2006.

P. Donati, *Disuguaglianze, differenze e diversità: l'integrazione sociale oltre il multiculturalismo*, in J. Prades (a cura di), *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*, Guerini e Associati, Milano 2008.

M. Douglas, *No free gif*, prefazione all'edizione inglese di M. Mauss, *The Gift*, London and New York, Routledge 1990, trad. it. *Nessun dono è gratuito*, in "Equilibri", 3/2007.

R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (1977), trad. it. di F. Oriana, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982.

C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio, M. Savini, *Finito infinito*, Pagina, Bari 2002.

C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante editori, Bari 2003.

C. Esposito, *L'essere, la storia e la grazia in Heidegger*, in R. Bruno, F. Pellecchia (a cura di), *Nichilismo e redenzione*, Franco Angeli, Milano 2003.

C. Esposito, *Introduzione ad Heidegger*, il Mulino, Bologna 2017.

F. Robertson, « Mauss, une philosophie du don ? », *Revue du MAUSS permanente*, 28 juin 2017.

G. Ferretti, *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento. Atti del 9° Colloquio su filosofia e religione. Macerata, 16-17 maggio 2002*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa 2004.

R. Finelli, *Il parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

F. Fistetti, *Identità, alterità, riconoscimento*, «Post-filosofie», 2, I, 2006.

F. Fistetti, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, «Post filosofie», 1, I, 2006.

F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008.

F. Fistetti, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la "Revue du Mauss"*, in A. Caillé, *Critica dell'uomo economico*, il Melangolo, Genova 2008.

F. Fistetti, *E' possibile una società del riconoscimento? Un dialogo con Néstor García Canalini, Axel Honneth e Alain Caillé*, «Post-filosofie», n. 5, IV, 2009.

Fistetti, *Riconoscimento e sociologia*, in «Post-filosofie», n. 5, IV, 2009.

F. Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi, Perugia 2010.

F. Fistetti, *Un paradigma metadisciplinare per le scienze sociali*, in P. Chanial - F. Fistetti, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, il Melangolo, Genova 2011.

F. Fistetti, *Le origini storiche del convivialismo: il paradigma del dono di Marcel Mauss*, in AA.VV., *Manifesto convivalista. Dichiarazione d'indipendenza*, ETS, Pisa 2014.

F. Fistetti, *Fraternità e paradigma del dono. A partire da Karl Polanyi*, in M. Failla, F. Toto (a cura di), *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, Roma Tre-Press, Roma 2017.

F. Fistetti, *Convivialità. Una filosofia per il XXI secolo*, Il melangolo, Genova 2017.

N. Fraser, *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation* (1998) trad. it. di E. Morelli, M. Bocchiola, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in N. Fraser, A.

Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.

N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?* (2003), trad. it. di E. Morelli, M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.

H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

C. Geertz, *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (1973), trad. it. *Interpretazioni di culture*, il Mulino, Bologna 1988.

P. Gomarasca, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

J. T. Godbout, A. Caillé, *L'esprit du don* (1992), trad. it. di A. Salsano, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

J. T. Godbout, *Le language du don* (1996), trad. it. di A. Salsano, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Edizioni Riuniti, Roma 1975.

F. Grandi, E. Tanzi, *La città meticcias. Riflessioni teoriche e analisi di alcuni casi europei per il governo locale delle migrazioni*, Franco Angeli, Milano 2007.

J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981), trad. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986.

J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* (1983), trad. it. di E. Agazzi, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.

J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* (1996), trad. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998.

J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat* (1996), trad. it. di L. Ceppa, *Lotta di riconoscimento nello stato*

democratico di diritto, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

J. Habermas, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X* (2004), trad. it. di M. Carpitella, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2005.

S. Hall, «*The Multi-cultural Question*» (2000), trad. it. di M. Mellino, *La questione multiculturale*, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma 2006.

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1996.

M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957), trad. it. di U. Ugazio, *Identità e differenza*, in «aut-aut», 187-188 (1982).

M. Heidegger, *Über den Humanismus* (1947), trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (2002), trad. it. di R. Cincotta e M. Baccianini, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città Aperta Edizioni, Troina (Enna) 2006.

M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la reciprocité* (2012), trad. it. di F. Fistetti, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, Edizioni ETS, Assago 2018.

A. Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992), trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002.

A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (2001), trad. it. di A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifesto libri, Roma 2003.

A. Honnet, N. Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung?* (2003), trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp (2005), trad. it. di C. Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1988.

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.

E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (1901), trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano, 2001.

I. Illich, *Tools for Conviviality* (1973), trad. it. di M. Cucchi, *La convivialità*, Boroli, Milano 2005.

I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), trad. it. di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983.

K. Jaspers, *Philosophie. II. Existenzerhellung* (1932), trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia 2. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978.

E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivista da Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1967.

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), trad. it. di P. Caraballese, *Fondazione della metafisica dei costumi*, ed., Sansoni, Firenze 1968.

B. Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* (1997), trad. it. di P. Montanari e L. Paltrinieri, *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Casa editrice il Ponte, Milano 2012.

S. Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire* (1989), trad. it. *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

S. Latouche (a cura di), *Le retour de l'ethnocentrisme. Purification ethnique versus universalism cannibale* (1999), trad. it. di B. Fiore, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

S. Latouche, *Le pari de la décroissance* (2006), trad. it. di M. Schianchi, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007.

S. Latouche, *Petit traité de la décroissance sereine* (2007), trad. it. di F. Grillenzoni, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

C. Lazzeri, A. Caillé, *La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux du concept* (2004), trad. it. di M. Maselli, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, in «Post-filosofie», n. 1, I, 2005.

C. Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique* (1978), trad. it. di E. Aledda e P. Montanari, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Il Ponte, Bologna 2005.

C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), trad. it. di A. M. Cirese, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969.

C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950), trad. it. di F. Zannino, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri scritti*, Einaudi, Torino 1965.

E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 2002.

E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), trad. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986.

E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), trad. it. di A. dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980.

E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972), trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova 1985.

E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

E. Levinas, *Ethique et Infini. Dialogue avec Philippe Nemo* (1982), trad. it. *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a di E. Baccharini, Città nuova, Roma 1984.

E. Levinas, *Alterité et transcendance* (1995), trad. it. di S. Regazzoni, *Alterità e trascendenza*, il Melangolo, Genova 2006.

J. F. Lyotard, *La condition postmoderne* (1979), trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

S. Malka, *Lire Lévinas* (1984), trad. it. di E. Baccharini, *Leggere Levinas*, Queriniana Brescia 1986.

B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (1922), trad. it. di M. Ariotti, *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti Magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1978.

R. Mancini, *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella editrice, Assisi 1999.

Mario Manfredi, *L'io fallibile. Identità e disconoscimento*, Utet, Torino 2011.

J. L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989.

J. L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, S.E.I., Torino 2001.

J. L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001.

H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, *Techlogies of the self : a seminar with Michel Foucault* (1988), trad. it. *Tecnologie del sé : un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-1924), in *Sociologie et anthropologie* (1950), trad. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.

M. Mauss, *Appréciation sociologique du bolchevisme* (1924), trad. it. di R. Di Donato, *Apprezzamento sociologico del bolscevismo*, in *I Fondamenti di un'antropologia storica*, Einaudi, Torino 1998.

M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950), trad. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991.

G. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Behaviorist* (1934), trad. it. di F. Tettucci, *Mente, sè e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti, Firenze 1966.

M. Mellino, S. Hall, *La cultura e il potere*, Meltemi, Roma 2008.

G. Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte/MAUSS, Paris 1996.

M. Nussbaum, *Women and Human Development. The capabilities approach* (2000), trad. it. di W. Mafezzori, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001.

- E. Ortigues, *Les Discours et le Symbole*, Paris, Aubier, 1962.
- C. S. Peirce, *Collected*, vol. VIII, Libro II, cap. VIII, par. 33, ed. by A. W. Burks, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1958.
- L. Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012.
- K. Polanyi, *The Great Transformation* (1944), trad. it. di R. Vigevani, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2000.
- J. Prades (a cura di), *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*, Guerini e Associati, Milano 2008.
- E. Pulcini, *Hospitalité et reconnaissance* in *Revue du MAUSS* 2019/1 (n° 53).
- J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), trad. it. di U. Santin, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.
- F. R. Recchia Luciani, *Nuove ermeneutiche del conflitto sociale tra redistribuzione, riconoscimento e dono: Caillé e oltre*, in «Post-filosofie», n. 5, IV, 2009.
- P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990), trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), trad. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* (2004), trad. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- A. Rimbaud, *Adieu*, trad. it. di L. Mazza, *Addio*, in *Rimbaud. Tutte le poesie*, Newton Compton, Roma 2007.

M. Sahlins, *Stone Age Economics* (1972), tr. it. di L. Trevisa, *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980.

A. Salsano, *Il dono nel mondo dell'utile*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), trad. it. di S. D'Amico, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

Seneca, *Sui benefici*, a cura di M. Menghi, Laterza, Roma-Bari 2008.

A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement* (1982), trad. it. di S. Zamagni, *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 1986.

A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), trad. it di A. e T. Biagiotti, *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino, 1975.

A. Strathern, *The Rope of Moka : Big-Men and Cerimonial Exchange in Mount Hagen New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.

A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989), trad. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

Ch. Taylor, *The politics of recognition* (1992), trad. it. di Gianni Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2005.

C. Tarot, *Repères pour une histoire de la naissance de la grâce*, in «Revue di MAUSS», N. S., n. 1, pp. 90-114.

V. Tercic, *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, Gregorian University Press, Roma 2005.

B. S. Turner, *Cittadinanza, multiculturalismo e pluralismo giuridico: diritti culturali e teorie del riconoscimento critico*, «Post-filosofie», n.1, 2005.

M. Walzer, *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality* (1983), trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.

M. Walzer, *On Toleration* (1997), trad. it. di Rodolfo Rini, *Sulla tolleranza*, Laterza, Bari 2000.

M. Walzer, *The Politics of Difference. Statehood and Tolerance in a Multicultural World*, «Ratio Juris», 1997, pp. 165-176.

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), trad. it. di P. Rossi, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1923), trad. it di S. Barbera, *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma 2007.

S. Zanardo, voce *Donazione*, Enciclopedia filosofica, Bompiani, Milano 2006, Vol IV.

S. Zanardo, *Il legame del dono*, présentation de Carmelo Vigna , Vita & Pensiero , Milano 2007.

Revue

Pour une autre économie, «Revue du MAUSS», n. 3, I, 1994.

Le retour de l'ethnocentrisme. Purification ethnique versus universalism cannibale, «Revue du MAUSS», n. 13, I, 1999.

Marcel Mauss vivant, «Revue du MAUSS», n. 36, II, 2010.

Que donnent les femmes ?, «Revue du MAUSS», n. 39, I, 2012.

Que donne la nature? L'écologie par le don, «Revue du MAUSS», n. 42, II, 2013.

Religion. Le retour ? Entre violence, marché et politique, «Revue du MAUSS», n. 49, I, 2017.

Riconoscimento Misconoscimento, «Post-filosofie», n. 1, I, 2005.

Identità, alterità, riconoscimento, «Post-filosofie», n. 2, I, 2006.

Multiculturalismo, «Post-filosofie», n. 3, I, 2007.

Interculturalità e riconoscimento, «Post-filosofie», n. 5, IV, 2009.

Ressources Internet:

www.journaldumauss.net