

Essai contre le don

Pascal SEVERAC

Essai contre le don : en utilisant le concept spinoziste de *conatus* pour analyser la structure intéressée de toutes les figures du don, F. Lordon nous offre une belle alliance de philosophie et de sciences sociales. Grâce au *conatus*, le don apparaît comme la fiction d'un désintéressement, intéressé en vérité à conjurer la violence originaire des rapports humains. Mais le *conatus*, tel qu'il est déployé dans la philosophie de Spinoza, ne définit-il qu'une anthropologie guerrière ?

Recensé : Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*. La découverte, 2006, 235 p., 23 euros.

La philosophie spinoziste fait depuis quelques années l'objet d'un vif intérêt, non seulement dans la sphère restreinte de l'histoire de la philosophie, mais aussi, plus largement, dans des champs disciplinaires proches ou éloignés : dans le domaine de la philosophie de l'esprit (autour du fameux *mind-body problem*), dans le domaine de la psychothérapie (psychanalyse, psychomotricité, pédopsychiatrie...), dans le domaine de la biologie (avec les réflexions de neurobiologistes comme J.-P. Changeux en France ou A. R. Damasio aux Etats-Unis), dans le domaine des sciences humaines enfin, et en particulier des sciences sociales¹. S'agit-il d'une simple mode ? Il est en tout cas des travaux qui ne trompent pas : le livre de Frédéric Lordon est de ceux-là, par la pertinence de son utilisation des idées spinozistes, par la précision de ses références au texte de Spinoza – en l'occurrence à son ouvrage maître, l'*Ethique*, achevée en 1675. Le projet général de Frédéric Lordon, directeur de recherche au CNRS, membre du Bureau d'économie théorique et appliquée, est d'élaborer un programme de recherche qui envisage la possibilité de sciences sociales spinozistes : *L'intérêt souverain* en constitue une étape importante. Non pas la première étape, car Spinoza était déjà la

¹ Vient de paraître un recueil d'articles, introduit par une riche préface, sous la direction de Yves Citton et Frédéric Lordon : *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Editions Amsterdam, 2008.

référence centrale de plusieurs de ses articles, et d'un ouvrage sur le capitalisme financier, *La politique du capital* (Odile Jacob, 2002) ; mais sans aucun doute une étape décisive, en ce qu'elle fait du concept spinoziste de *conatus* le principe fondamental d'intelligibilité des relations sociales.

Le *conatus* comme intérêt à soi-même

Qu'est-ce que le *conatus* chez Spinoza, et en quoi son importation dans les sciences sociales est-elle pertinente ? Le *conatus* désigne chez Spinoza l'effort que fait chaque chose dans la mesure de sa puissance, pour persévérer dans son être. Frédéric Lordon lit le *conatus* dans le sens de l'intérêt que chacun prend à soi-même : « si le *conatus* est effort, *il est aussi fondamentalement intérêt* – l'intérêt de la persévérance dans l'être, c'est-à-dire du maintien dans l'existence et dans l'activité. Le *conatus* est *l'intérêt à effectuer ses puissances* et à les augmenter. Il est intérêt parce qu'il est l'expression d'une chose *impliquée* dans son existence même »². Inutile, comme le précise F. Lordon, d'expliquer ce *conatus* à partir de l'ontologie de l'activité causale que déploie la première partie de l'*Ethique* : retenons simplement qu'il peut servir de principe premier à une anthropologie des sciences sociales, et que cette « conation » essentielle qui caractérise chaque chose, et donc chaque individu humain, ou même chaque groupe humain suffisamment soudé pour constituer comme un individu, est un principe de détermination causale, rendant raison des activités multiples et variées d'affirmation de sa propre puissance d'agir et de penser. Parmi ces activités, F. Lordon, dans le premier chapitre de son ouvrage (« Le problème des choses ») en distingue une, qui est logiquement première : l'activité de « pronation », de prise directe – et la plupart du temps violente – sur les choses. Prendre est l'acte premier par lequel s'affirme la puissance égocentrée de chaque *conatus* : prendre les choses matérielles pour se nourrir, pour se protéger, pour se conserver. On voit dès lors sous quel horizon se déploient les relations inter-individuelles : si de la conation essentielle dérive la pronation caractérisant chaque existence, c'est sur la scène agonistique des rapports de force, et de la violence avant tout physique, que les *conatus* se rencontrent et partant se combattent. Mais alors, comment comprendre dans cette perspective l'activité qui paraît comme l'envers de la pronation, tant elle paraît pacifique et altruiste : l'activité de donation ?

L'utilité du don

C'est à cette question centrale qu'est consacré tout l'ouvrage de F. Lordon : le *conatus* y a une fonction essentielle, montrer en quel sens même le don, dans ses diverses configurations, est l'expression de l'intérêt que chacun prend d'abord à soi-même. L'usage du *conatus* comme principe d'intelligibilité du monde social permet du coup de marquer sa distance non seulement avec la théorie du choix rationnel, tirée de la science économique

² p. 34.

utilitariste, largement dominante dans les sciences sociales, mais surtout avec le courant sociologique qui lui fait face et qui, prenant appui sur la pensée de Marcel Mauss, s'est incarné dans une école de pensée éponyme, le Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales, le MAUSS, mené notamment par A. Caillé et J. Godbout. D'un côté, F. Lordon, qui se reconnaît dans l'école dite de la régulation, rejette la fiction de l'*homo æconomicus*, c'est-à-dire d'un sujet égoïste et calculateur, maître de ses décisions et des mobiles qui les justifie : certes, une telle fiction affirme le caractère intéressé de tout choix, mais la conception de l'intérêt qu'elle sollicite est trop réductrice – intérêt transparent à lui-même, envisagé toujours rationnellement, de manière froide et maîtrisée. Cependant, la véritable cible de l'ouvrage de F. Lordon n'est pas celle-ci ; c'est de l'autre côté qu'il faut se tourner, du côté de ceux qui imaginent des relations sociales « vraies », entre des donateurs altruistes plutôt que des calculateurs égoïstes, œuvrant à une société de solidarité plutôt que de marché : car si l'*homo æconomicus* est une fiction qui ne prend pas en compte toute la charge passionnelle du *conatus*, qui en vérité ne raisonne que sous l'affect, la fiction de l'*homo donator* quant à elle, après avoir comme la première réduit l'intérêt au calcul conscient et méthodique, se présente comme une dénégation pure et simple de ce qui est – selon F. Lordon – au principe du don : l'intérêt lui-même, qui justement ne s'avoue pas comme tel.

Il n'est bien évidemment pas question de reprocher à ceux qui donnent d'enchanter leur geste en croyant, ou en faisant croire, au désintéressement des relations qu'ils tissent avec autrui ; mais il est plus étonnant de voir une école de pensée succomber, selon l'auteur, aux sirènes de la *wishfull thinking*, en estimant que ces relations sont effectivement telles que les acteurs souvent se les représentent. F. Lordon va chercher dans M. Mauss lui-même les premiers arguments pour contester cette position théorique : certes, le don demeure pour l'anthropologue ce roc de la morale éternelle³ ; mais il affirme également qu'« *au fond*, de même que ces dons ne sont pas libres, ils ne sont pas réellement désintéressés »⁴. L'intérêt que vise l'institution du don/contre-don analysée par Mauss et Sahlins est avant tout un intérêt pour la paix : ainsi, chez les Trobriands, comme le rappelle F. Lordon dans son deuxième chapitre (« L'économie : dangereuse et ignoble »), le *kula*, échange cérémoniel mettant en relation des groupes par la médiation de leur chef, vient pacifier la violence brute de l'échange marchand, le *gimwali*, face-à-face entre deux individus mus par l'âpreté au gain, et dont l'échange « ne se distingue pas significativement de la prise sauvage »⁵. Le don/contre-don comme refoulement et sublimation du donnant-donnant : le *kula* déplace le *gimwali* à la marge du groupe, et ainsi domestique l'activité de pronation, en substituant à la centralité de la chose matérielle à acquérir l'obtention symbolique de prestige. L'échange cérémoniel

³ *Essai sur le don*, « Conclusions de morale », PUF, « Quadrige », p. 263-264.

⁴ *Op. cit.*, p. 268. Cité par Lordon, p. 96.

⁵ Lordon, p. 78.

demeure agonistique, puisqu'il s'agit par le don d'écraser le rival ; mais cette compétition réglée civilise les *conatus*, en les détournant vers des profits d'honneur.

F. Lordon distingue, à la fin du chapitre 2, « trois configurations historiques du “prendre” » : l'échange symbolique, qui vise à la perpétuation des relations sociales par l'alliance, et n'autorise le « prendre » que sous la forme du « recevoir » ; l'échange marchand, qui est au plus près de la pronation directe et brutale, même s'il requiert des médiations institutionnelles (la monnaie, le droit...) ; et enfin une figure intermédiaire de l'échange qui, associant les deux premiers, se caractérise par une individualisation et une moralisation des rapports entre donateur et donataire. Le don/contre-don détournait la violence physique vers une violence symbolique, plus pacificatrice ; désormais, par la morale du désintéressement, sont intériorisés un discours et une pratique qui voilent la violence originare des *conatus* jusque dans les intentions de la conscience individuelle. Les chapitres 3 et 4 sont alors consacrés à l'examen de ce dernier type d'échange. Dans le chapitre 3 (« Les jeux de l'intérêt »), F. Lordon se démarque de la lecture que propose Bartolomé Clavéro du don⁶ : celui-ci nomme *antidora* la pratique du contre-don conçue, à partir du Moyen Age, en réaction à l'usure, trop visiblement intéressée. L'argent doit être prêté non par calcul mais par amitié ; il doit être rendu non par obligation juridique mais morale – l'*antidora* relevant d'une morale de l'honneur et de la gratitude, et le surplus éventuellement accordé au donateur par le récipiendaire étant nommé *bénéfice*, c'est-à-dire originairement bienfait (*beneficium*) rendu par grâce.

De cette première figure de dénégation collective destinée à recouvrir les échanges intéressés du voile pudique de l'amitié pure, F. Lordon approfondit la logique par l'étude, dans le chapitre 4, « La tragi-comédie des bienfaits », de la doctrine des bienfaits élaborée quelques siècles plus tôt par Sénèque. Pourquoi « tragi-comédie » ? Il s'agit là d'une comédie sociale car, à travers l'hypocrisie de la reconnaissance, qui consiste à « payer d'affect » le donateur, tout est fait pour adoucir la violence symbolique du recouvrement de dettes (l'exaction). Contre l'ingratitude, Sénèque élabore une morale pour le donateur et le donataire ; mais ce faisant, il se montre sensible à ce qui menace de l'intérieur les rapports sociaux : « on peut donc parfois rire du bienfait mais ce contre quoi il tente de se battre n'est pas drôle. Ce que Sénèque veut tenir au loin, c'est le déchaînement des *conatus* pronateurs, cet état de catastrophe du social [...]. Derrière la première obsession, qu'on aurait pu trouver superficielle, de l'ingratitude, il y en a une seconde, autrement plus profonde, celle du chaos social »⁷ – la comédie comme antidote au tragique de la situation.

⁶ B. Clavéro, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Albin Michel, 1996.

⁷ p. 145.

Le *conatus*, force antisociale ?

Par cette insistance sur la rémanence du conflit dans le rapport social, le propos de l'auteur est encore plus spinoziste qu'il ne le dit. Spinoza en effet l'affirmait à sa manière, lorsque dans l'une de ses lettres, il définissait ainsi sa différence avec Hobbes : pour moi, il n'y a pas rupture, mais continuité entre l'état de nature et l'état social. Mieux : il y a continuation, persévérance, de l'état de nature à même l'état social. Ce qui signifie, puisque prévaut dans l'état de nature le droit de guerre, c'est-à-dire le conflit des puissances, que la société ne rompt jamais avec cette espèce de « guerre silencieuse », pour employer un mot de Foucault⁸, qui caractérise les rencontres passionnelles entre les hommes. Les institutions diverses du monde social (comme la morale ou le droit) ne mettent pas fin aux logiques passionnelles à travers lesquelles s'affirme la puissance de chaque *conatus* ; elles les expriment de telle sorte que les hommes parviennent plus à se convenir qu'à s'opposer. Les consensus qui forment les communautés ne naissent donc pas moins des affects que les dissensus : une norme, morale ou politique, n'est suivie que par crainte des châtiments qu'encourt la désobéissance, ou par espoir des récompenses que promet l'obéissance. Mais alors, si les consensus comme les dissensus sont affectifs, si le droit positif comme le droit naturel sont des expressions avant tout passionnelles de la puissance de la multitude, on ne saurait réduire le *conatus* – comme l'auteur le fait parfois pourtant – à une « force fondamentalement antisociale »⁹. Une telle réduction reviendrait à flirter avec une conception qui devrait peut-être plus à Hobbes qu'à Spinoza : ce serait penser la nature humaine comme ce qui nécessairement nous divise et jamais ne peut nous unir ; ce serait penser l'artifice pacificateur du pouvoir du *Léviathan* comme l'envers de la puissance de division des passions naturelles. Chez Spinoza, la nature des hommes, c'est-à-dire la logique affective des *conatus*, ne conduit pas seulement au conflit : elle mène aussi à des concordes, à des unions, passionnelles souvent, rationnelles parfois. L'une des grandes difficultés de la pensée spinoziste, qui est aussi l'un des grands foyers d'interprétation de cette pensée aujourd'hui, est de saisir alors cette double articulation entre désunions et unions passionnelles d'une part, et entre compositions passionnelles et possibilité de leur rationalisation d'autre part.

Frédéric Lordon, cependant, n'est pas aveugle à ces problèmes, qu'il aborde à sa façon lorsqu'il entreprend la critique de la morale du désintéressement dans les deux derniers chapitres de son ouvrage (chapitres 5 : « *Conatus, interesse, timesis* » et chapitre 6 : « Structures sociales et structures mentales de l'intérêt au désintéressement »). Cette critique convoque notamment la proposition 27 de la partie III de l'*Ethique*, qui porte sur l'imitation des affects : lorsque nous imaginons, dit Spinoza, qu'une chose semblable à nous, à l'égard de

⁸ « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France*, Seuil/Gallimard, 1997, p. 16. Idée que Foucault exprime également en renversant la célèbre formule de Clausewitz : la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens.

⁹ p. 83.

laquelle nous n'éprouvons aucun affect, est touchée par un certain affect, nous sommes alors déterminés à éprouver un affect semblable. Cette contagion des affects explique notamment le don charitable, qui provient non pas d'un élan de pur altruisme, mais de phénomènes passionnels qui dérivent directement de l'effort que chacun fait pour persévérer dans son être. Elle naît par exemple de la pitié, par laquelle nous éprouvons la tristesse que nous imaginons autrui éprouver, et qui nous pousse à la chasser – en autrui comme en nous-mêmes, en autrui parce qu'en nous-même. Le *conatus* affecté est un effort pour détruire toutes nos diminutions de puissance (nos tristesses) et conserver toutes nos augmentations de puissance (nos joies). Mais à cette forme passive de la bienveillance s'ajoute, comme le montre F. Lordon, une forme active : car il existe une véritable générosité, rationnelle, qui n'est autre qu'un intérêt à soi-même bien compris. A l'illusion d'une générosité désintéressée, il oppose les intérêts d'une générosité rationnelle. Le spinozisme est pour lui un « utilitarisme de la puissance »¹⁰, qui ne nie pas la réalité du don, mais distingue un « don de servitude », qui n'est qu'un marché de dupes, d'un « don de fortitude »¹¹, fondé sur l'idée qu'il n'y a rien de plus utile à l'homme que l'homme. Être autant que possible utile aux autres pour l'unique et bonne raison d'être le plus utile à soi, telle est la perspective éthique de la philosophie spinoziste. Il serait d'ailleurs intéressant de confronter cette finalité éthique avec celle du stoïcisme, que l'auteur évoque peu lorsqu'il examine la théorie des bienfaits de Sénèque : n'y a-t-il pas également dans cette conception de l'usage réglé du bienfait la recherche d'une certaine coïncidence à soi-même ? La distinction entre d'une part ce qui relève de notre propre liberté et qui seul doit être recherché (l'accord avec autrui pour être en accord avec soi) et d'autre part ce qui est certes préférable mais jamais ne dépend vraiment de nous (la gloire, la reconnaissance) ne fonde-t-elle pas l'éthique stoïcienne des bienfaits ? Il y aurait là quelques pistes de discussion à ouvrir.

Reste toutefois, comme le montre l'auteur, que la plupart des activités donatrices relèvent de mouvements passionnels plutôt que rationnels, en quête de profits de moralité qui tiennent le plus souvent au contentement obtenu par l'approbation du groupe. Comme le rappelle l'auteur à la suite de Bourdieu, « la reconnaissance du groupe va d'abord à ceux qui reconnaissent le groupe »¹² : le *conatus* individuel participe d'un *conatus* collectif, d'un effort de persévérance du groupe qui nous permet d'interpréter le don moral à sa juste mesure : ce don unilatéral (sans attente de retour) est non pas la scène où disparaît le public pour faire triompher l'intention pure, comme le pense par exemple M. Hénaff¹³ ; mais le résultat d'un travail d'intériorisation des exigences de la société en une conscience morale individuelle. « La coïncidence du payé et du payeur n'est possible que par le branchement de son petit

¹⁰ p. 158.

¹¹ p. 157.

¹² p. 82.

¹³ *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil 2002.

circuit de paiement sur la grande banque centrale du collectif moral. Et les affects de contentement dont il se rémunère en apparence lui-même ont en fait pour condition d'être tirés sur une ligne de crédit abondée par le groupe comme *pool* de ressources affectives. Le groupe oublié ou passé sous silence, la conscience morale peut se raconter tous les mensonges de l'autonomie et se donner toutes les fausses impressions de la souveraineté judiciaire. Ou bien se contenter de baigner sans autre interrogation dans la félicité des affects joyeux »¹⁴.

Qu'il s'agisse de don de pacification (don cérémoniel), de don de coopération (don de sociation) ou de don unilatéral (don de charité), la structure qui se déploie dans l'histoire du don est pour Frédéric Lordon toujours identique : il s'agit d'intéresser le *conatus* individuel au désintéressement, de le plier aux normes d'un *conatus* social par un processus qui équivaut – pour reprendre le vocabulaire d'une certaine veine psychanalytique qui irrigue tout l'ouvrage – à une « sublimation » de la violence pronatrice originaire et à une « dénévation » des profits de prestige, extériorisé ou intériorisé. Ce processus, plus que d'une décision individuelle ou collective, relève d'un « procès sans sujet » : il se manifeste, en chaque individu, par une forme mentale de sens pratique, de *timesis* dit l'auteur, qui est aptitude à apprécier ce qu'il faut donner, recevoir et rendre, et comment il faut le faire, sans avoir à le mesurer. Ainsi est mise au jour, par cette anthropologie spinoziste du don, une rationalité collective sans calcul rationnel : un procès de civilisation du groupe par lui-même.

Texte paru dans laviedesidees.fr, le 26 mars 2008

© laviedesidees.fr

¹⁴ p. 189-190.