

ENTRE LA VOIX ET LA CROIX, LE DON ET LA DONATION

FRÉDÉRIC VANDENBERGHE¹

I. SOCIOLOGIE DE LA RELIGION OU SOCIOLOGIE RELIGIEUSE?

1. *Humanisme, sociologie, socialisme*

C'est en tant que humaniste et herméneute, sociologue et socialiste que je m'adresse à vous. En tant que humaniste, car me situant volontiers dans la lignée du philosophe allemand Jürgen Habermas – un des interlocuteurs privilégiés du Cardinal Ratzinger – je m'oblige à traduire les intuitions religieuses en langage séculier; en tant que sociologue, car si pour la sociologie la religion est essentielle, la sociologie n'est pas pour autant une sociologie religieuse; en tant que socialiste, car comme Marcel Mauss et Karl Polanyi, je suis à la recherche d'un autre socialisme (démocratique, solidaire et coopératif). Si vous me permettez un jeu de mots, je m'adresserai donc à vous en tant que 'Habermaussien'.

2. *Modernité, tradition, société*

Dans son admirable texte sur la notion de société, le professeur Hittinger souligne que la sociologie et la doctrine sociale catholique sont apparues à la même époque. Mais si la sociologie est un enfant de son temps, la doctrine sociale se veut intemporelle, fondée comme elle est sur une vérité révélée. Si la sociologie accepte la modernité, à la fois comme

¹ Je tiens à remercier Margaret Archer et Pierpaolo Donati d'avoir eu le courage et la confiance pour m'inviter dans ce haut lieu. Je remercie également Alain Caillé, Jacques Godbout et Michel Bauwens pour leur compagnie nocturne. Enfin, je remercie Carolina Burle de Niemeyer pour l'assistance graphique.

domaine d'objet et condition de possibilité de sa propre émergence, la doctrine sociale de l'Eglise se situe à l'intérieur de la théologie morale. D'inspiration divine, la doctrine sociale de l'Eglise conçoit la société dans la lignée aristotélo-thomiste comme une 'personne' d'ordre supérieure, bien ordonnée, inspirée qui aspire au bien commun; la sociologie, elle, émerge en droite ligne d'un néo-kantisme post-hégélien. L'expression peut paraître étrange, mais je m'explique: la sociologie est néo-kantienne dans la mesure où elle est conçue comme une critique de la société qui prend celle-ci comme une donnée et, donc, comme un fait pour analyser à la fois les conditions culturelles et matérielles de possibilité de la connaissance de l'objet et de l'objet de la connaissance; cette sociologie néo-kantienne est post-hégélienne dans la mesure où elle rabat l'esprit absolu sur l'esprit objectif et relativise l'absolu en le replaçant dans l'histoire et la société.

3. *Socio-analyse, révolutions et réaction*

La sociologie continue le projet de la philosophie morale et politique, mais en tant que science. De façon réflexive et objective, elle s'analyse comme résultat des révolutions philosophique, scientifique, industrielle et politique et se comprend comme héritière des Lumières et de la Révolution française. Sans dogmes (mais pas sans présuppositions normatives), elle recherche la vérité sur la société. Cette vérité est, de fait, socio-historiquement variable et dans ce sens relative. En outre, elle est, comme toute vérité scientifique, faillible. La doctrine sociale, en revanche, n'est pas objective, mais absolue, engagée et sur la défensive. A la différence de la sociologie, qui conçoit l'autonomie relative de la société dans le sillage de l'émergence de l'Etat et du marché autorégulé qui caractérise la modernité, la doctrine sociale de l'Eglise offre une réponse (voire même carrément une réaction) à la Révolution française et (par anticipation) à la Révolution russe. Si, du côté de l'Eglise, il y a eu des royalistes après la révolution française qui continuaient à défendre un retour à l'ancien régime, il y a aussi eu des théocrates chrétiens (comme Savonarola, Pico de la Mirandolla et Campanella) qui défendaient le socialisme avant la révolution industrielle. En effet, le catholicisme social de la Renaissance précède, et de loin, le socialisme des Lumières. Dans la mesure où la sociologie est humaniste, elle maintient le lien avec la pensée civique de la Renaissance, mais en articulant son universalisme au cosmopolitisme des Lumières.

4. *Solidarité et subsidiarité*

Les concepts fondamentaux de la doctrine sociale sont des concepts de combats. Contre l'individualisme moderne, la doctrine sociale avance la notion de personne comme substance antérieure à la société. De même que la solidarité est conçue en opposition au marché et au socialisme, la subsidiarité oppose l'Eglise à la fois à l'État et aux autres Eglises. Contre le marché (version lib) et le socialisme (version lab), la doctrine sociale en appelle à la société, conçue comme une unité bien ordonnée, sans conflits, en tous cas sans conflits de classe. Contre l'Etat, l'Eglise défend les corps intermédiaires. A la différence de Durkheim, cependant, elle n'introduit pas les corps intermédiaires entre l'individu et la société, mais entre la personne et Dieu, la personne des personnes. En concevant la société comme une 'personne sociale' et la personne comme un sujet pré-, si ce n'est métasocial, elle spiritualise à la fois la société, la personne et l'action sociale. Conséquemment la société est conçue comme une Eglise. Mais d'un point de vue sociologique, l'Eglise peut être comprise à la fois comme une société contre l'Etat, comme un Etat parmi d'autres Etats et comme une Eglise parmi d'autres Eglises, en lutte pour le monopole de la vérité.

II. ELÉMENTS D'UNE THÉORIE DE L'ACTION

1. *Système dialectique du don*

Dans le sillage du célèbre *Essai sur le don* de Marcel Mauss, Alain Caillé, grand théoricien, ancien assistant de Claude Lefort et fondateur du MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), nous présente une réflexion sur le don comme fait social total. Modestement, il a intitulé son texte "Elements pour une théorie de l'action", lui-même divisé en trois parties. Tout donne à croire que cette théorie de l'action ne constitue que la première partie d'une théorie plus générale de la société dont la seconde partie portera sur le symbolisme et le politico-religieux, la troisième sur le politique et la politique des associations et la dernière sur la globalisation techno-capitaliste.

Le texte est ambitieux, systématique, dialectique. 'Dialectisons, dialectisons, donc!' (n. 25), telle semble bien être l'impératif anti-catégorique qui anime la pensée de Caillé. C'est cette dialectique qui fait tourner le texte, et la tête. Tout est relié à tout, et par une suite d'inversions spectaculaires des

concepts de base, tout finit par former système. Comme disait Pareto dans une boutade: 'Les concepts dialectiques sont comme des chauve-souris. On peut y voir à la fois des oiseaux et des souris' – *Vögel und Mäuse*, des souris et des chats, des bonobos et des chimpanzés.

S'il fallait résumer le texte en une seule phrase, je choisirai celle-ci: "Entre moi et autrui, la vie et la mort". La question des questions étant évidemment, s'il l'alter s'écrit en minuscule (le sujet petit a, comme dirait Lacan) ou en majuscule (l'Alter de l'altar si j'ose dire). Si l'Autrui est Dieu, il faut d'ailleurs modifier la phrase comme suit: "Entre moi et Autrui, la vie et l'amour". J'y reviendrai en fin de parcours.

2. *Architectonique du don*

Le texte d'Alain Caillé est complexe, mais pour l'expliquer, je vais essayer d'explicitier l'architecture conceptuelle qui sous-tend la construction théorique. Et pour stimuler la discussion, je vais risquer une traduction du langage socio-philosophique en langage encyclique. En général, je m'efforce de traduire les concepts religieux (l'esprit, l'âme, la personne, etc.) en langage séculier, mais exceptionnellement – et l'occasion est vraiment exceptionnelle – je ferai le parcours inverse et je parlerai par moments comme Hermès, le messager des Dieux. Cette traduction du langage de la sociologie du don et de la doctrine sociale de l'Eglise est un travail herméneutique animé par la recherche d'un langage commun. En tant qu'êtres humains, nous sommes doués de la capacité de langage. Nous ne savons pas d'où vient le langage. Disons tout simplement qu'il nous est donné et que le langage est ce qui nous permet de rendre raison (*logon didonai*, comme disait le bon Aristote) de nos actions, de nos passions et, peut-être même, de nos croyances. En tant qu'animal langagier, l'homme est un être symbolique qui communique dans le *logos* qui nous est commun et que nous partageons tous en vertu de notre commune humanité.

Plus nous communiquerons, plus nous entrerons à tâtons dans la lumière de la vérité. Rien ne garantit que nous arriverons par la communication à la communion, mais si ne nous ne disposons pas tous d'une destination qui nous est personnellement révélée en tant que vocation (*vox Dei*), en tant qu'appel spirituel qui résonne dans notre âme et qui nous conduit au Salut et à la Vie Eternelle il n'en reste pas moins que nous sommes en route et que nous cherchons à définir ensemble le bien commun. Et même si le consensus n'est pas donné et que le chemin de la vérité est toujours risqué, j'avance néanmoins dans la confiance que nous

arriverons à un accord non pas nécessairement sur le bien commun, mais sur le mal commun qui menace la survie de l'Humanité en tant qu'espèce d'animal doué de langage.

Suivant les articulations du texte de Caillé, mon commentaire se divise, comme un retable en forme de triptyque, en trois parties. La première a pour objet l'analytique du don, la seconde l'anthropologie de la sympathie et la troisième la théorie du sujet.

2.1. *L'analytique du don ou la voie de la croix*

2.1.1. *Les éléments de l'action*

Comme toute bonne sociologie, la théorie de l'action présuppose et nous propose une anthropologie philosophique, une vision de l'homme et de sa place dans l'univers, pour parler comme Max Scheler. L'homme est un être qui donne – un *homo donator*, comme le dit justement Jacques Godbout – et en donnant, il s'ouvre à l'autre. La relation entre moi et autrui est première. Entre moi et lui, il y a interaction. Le don est à la fois le moteur qui met en marche la relation et l'huile qui la maintient en route.

L'intuition originale de Mauss est que l'action ne se laisse pas réduire à l'intérêt. L'intérêt instrumental, stratégique, égoïste est bien un ressort important de l'action, mais dans la mesure où il a y une ouverture à l'autre, il y a de la générosité et, donc, par implication, également de la réciprocité. La générosité décentre le moi et rompt avec le monadisme primaire. Grâce à autrui, je ne suis plus seul au monde. Avec lui, ensemble, nous dépassons l'intérêt pour entrer dans l'*inter-esse*. L'être ensemble, l'action en commun relève de l'aimance. Avec l'intérêt et l'aimance, nous disposons déjà de la base de la socialité. Mais pour qu'il y ait don, il ne faut pas seulement de la générosité, mais aussi de la liberté et de la spontanéité. Il n'y a de don que libre, et pourtant toutes les religions nous enseignent que le don est obligatoire. "N'est-ce pas d'ailleurs la visée de toutes les grandes religions que de prescrire la charité ... de ranger l'aimance sous l'égide de l'obligation? Et d'affirmer que c'est là, dans cette soumission à l'obligation d'aimer que ce trouve la liberté suprême?" (p. 10). L'obligation n'est pas une substance, cependant, mais un processus triadique, voire même une relation trinitaire. La grande découverte de Marcel Mauss est la triple obligation du don: obligation de donner, de recevoir et surtout de rendre, car avec l'obligation de rendre, la réciprocité devient cyclique.

Avec l'intérêt, l'aimance, la liberté et l'obligation, nous disposons de tous les éléments de la théorie de l'action. Si nous pensons les éléments de l'action comme des pôles, nous pouvons représenter le système d'action comme une rose des vents.

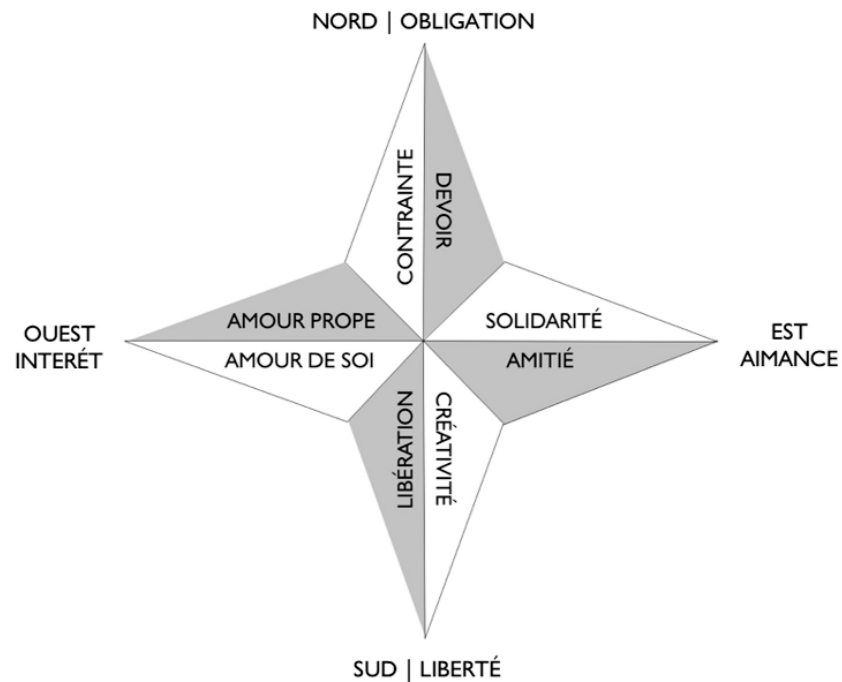


Figure 1. La Rose des Vents.

2.1.2. *La voie de la croix*

Le monde est en guerre et la rose des vents ressemble dangereusement à l'emblème de l'Otan. Comme nous sommes dans l'aimance et au Vatican, transformons donc la rose des vents en une croix – la croix caillésienne qui indique les voies de l'action avec, pour et contre les autres.

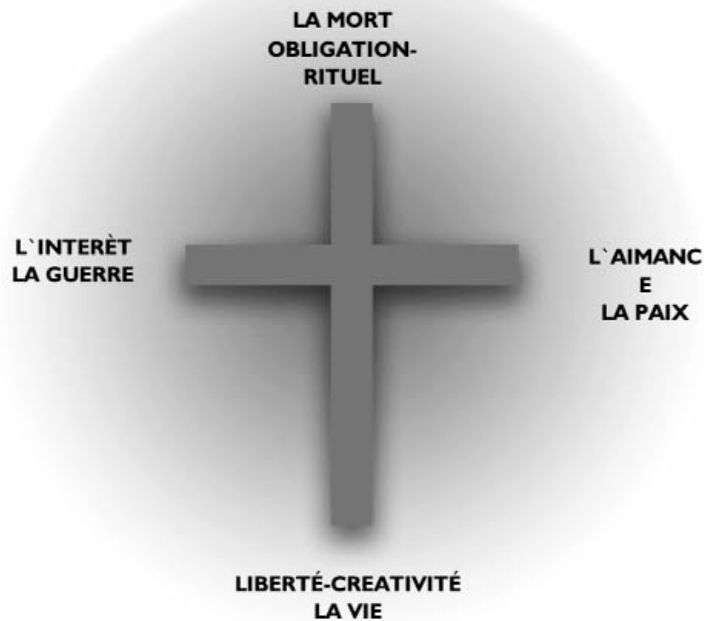


Figure 2. La Croix Salésienne.

Sur l'horizontale, nous retrouvons l'intérêt et l'aimance (ce qui correspond au continuum de la densité sociale de Durkheim qui mesure la solidarité et qui va de l'égoïsme à l'altruisme); sur la verticale l'obligation et la liberté (ce qui correspond à l'axe de densité morale de l'oncle de Mauss qui va du holisme à l'individualisme, du fatalisme à l'anomie). Alors que l'horizontale relève de l'anthropologie, la verticale renvoie à la théologie.

L'anthropologie nous enseigne que le don n'est pas toujours pacifique. Le potlatch de l'Amérique du Nord est un don agonistique dans lesquelles les protagonistes rivalisent pour donner. Le chef donne, mais il ne donne que pour renforcer son pouvoir et confirmer son rang. Avec Clausewitz, on pourrait dire que le don continue la politique par d'autres moyens. Ailleurs

on donne, mais le don n'est pas désintéressé. Si on ne rend pas, ou pas assez, l'autre peut se sentir lésé ou exploité. De même si on rend, mais trop vite, l'autre peut se sentir offensé, parce qu'il sent bien qu'en transformant le don en transaction, le donateur refuse la relation et la dette qui maintient le lien. D'ailleurs, dans les sociétés simples, comme celles que Malinowski a décrites dans son analyse du kula dans les îles du Trobriand, ce n'est pas des individus qui donnent, mais des groupes sociaux (des familles et des clans). Le don met en relation des groupes, par l'échange de femmes et d'enfants ou de fêtes et de danses, par exemple, mais il peut aussi les séparer et conduire à la guerre, tout comme inversement le don unilatéral peut mettre fin à la guerre et conduire à la paix, et par la paix, convertir les ennemis en alliés. En tant que système de prestations totales, le don est un système de réciprocité entre des groupes, mais comme il relève de l'économie, il n'est jamais tout à fait désintéressé. Des anthropologues ont même suggéré que le don désintéressé n'advient qu'avec la modernité et que, paradoxalement, c'est pourquoi le don y est toujours suspect d'être teinté par l'intérêt. Le système du don ne relève pas seulement de l'économie cependant, mais aussi de la politique. Le don n'est pas neutre. Par l'entremise de biens, il crée certes du lien, mais ce lien n'est pas forcément égalitaire, ni libre d'ailleurs, comme le montrent bien les relations patrimoniales de dépendance (caractérisées par des *patron-client relationships* ou, de façon plus ample, par ce que Roy Bhaskar appelle des 'relations de maître-esclave généralisées'). Rien de plus étouffant, en effet, que d'être pris dans un système de réciprocité personnalisée.

2.1.3. *Don et donation*

A la différence des sociétés modernes, qui sont des sociétés individualistes, les sociétés traditionnelles sont des sociétés holistes. Ce rapport à la totalité explique pourquoi dans les sociétés traditionnelles l'anthropologie est inséparable de la mythologie et, plus tard, avec l'invention des religions monothéistes pendant 'l'ère axiale' (de 800 à 200 avant notre ère, selon Jaspers, mais soyons charitables et étendons la longue durée pour y inclure la naissance de Jésus!) d'une théologie politique dans laquelle l'obligation et le rituel prend le dessus sur la liberté et la spontanéité. Avec l'obligation et la liberté, nous passons de l'immanence à la transcendance. En tant que démarcation entre le dehors et le dedans, le supra et l'infra, le religieux constitue le moment instituant par lequel les sociétés se rapportent à elles-mêmes en se donnant une représentation symbolique d'elles-mêmes, en pro-

jetant leurs fondements dans l'infini, en tout cas à l'extérieur d'elles-mêmes. Le moment religieux qui trace une ligne de démarcation entre le ciel et la terre est inséparable d'une détermination politique qui distingue les membres des non membres de la société, des croyants et des non croyants, des pratiquants et des non pratiquants. Comme dans une croix, la verticale du gibet qui relie la terre aux cieus est inséparable d'une horizontale qui relie les membres entre eux. Autrement dit, il n'y pas de *meta* sans *inter* et sans *contra*, pas de religieux qui ne soit en même temps social et politique.

Maintenant que nous avons relié le social et le politique au théologique et introduit le politico-religieux comme un seul moment qui constitue en deux mouvements la société comme une communauté de croyants, se distinguant des ignorants et des incultes, retournons à l'obligation-rituel et introduisons la trinité. Nous avons vu que l'obligation n'est pas une substance, mais un processus cyclique qui établit et perpétue une relation entre personnes. Le don est un système de relations entre personnes qui se perpétue par la dette. De même que Dieu n'est pas une unité, mais une trinité – 'une substance, trois personnes', pour reprendre la formule de compromis du 1^{er} concile de Nicée, l'obligation du don n'est pas simple, mais triple. Lorsque le don est pensé comme création originnaire par et dans la communion des trois hypostases divines, le don se transforme en donation. Avec la donation, on passe du cyclique à l'encyclique.

La donation relève d'une théologie de l'engendrement de l'univers par le Père, le Fils et le Saint Esprit. La communion des trois personnes qui vivent un amour mutuel et éternel est absolument première et précède onto-téléologique et eschatologiquement la création de l'univers. De tout temps, le monde a été créé par le Père dans un acte infini d'amour. Dieu est amour, comme disait St. Jean (1 Jean, 4: 20). Jacques Godbout nous demande d'imaginer un monde sans don. Invertissons la formule et imaginons maintenant un don sans monde, ou plutôt, sans société. C'est la donation à l'état pur. Dieu se donne par amour et dans le Saint Esprit il engendre le Fils qui est à l'origine la société. La donation est, en vérité, une révélation: Dieu se révèle en personne à celui qui le cherche avec amour. Et qui cherche Dieu dans le fonds de son cœur, le trouvera et renaîtra comme un nouvel homme. La révélation de Dieu à l'homme qui le cherche entraîne la rénovation charismatique de son âme dans l'Esprit. Dans la mesure où la donation est inséparable de la révélation de Dieu au croyant qui le cherche avec ardeur, on pourrait dire que la donation implique la 're-co-naissance' en tant que communion continue avec Dieu. Je parle de 're-co-naissance', car le croyant qui communie naît à nouveau avec Lui et autrui, avec les autres qui sont

membres de l'Église et forment en tant que tels une société invisible (la société comme *corpus mysticum*).

Plus prosaïque, Caillé spécule qu'avant la donation, il y a sans doute une demande. Demande de l'Être, demande de l'Autre. La religion naît de l'absence, peut-être même du fonds du désespoir. Jacques Godbout paraît plus optimiste. *L'homo donator* ne se voit pas comme un demandeur, mais comme un receveur qui donne à son tour. Quelques soient leurs différences, Caillé et Godbout restent dans l'immanence. Il y a bien don originaire, mais il ne s'agit pas d'une donation ni d'une création du monde ni d'une fondation de la société. Ce que nous recevons tous, c'est la vie, et nous la recevons d'abord de nos parents. En sociologie et en anthropologie, nous sommes toujours déjà dans le monde de la vie (*Lebenswelt*), toujours déjà en société (*Gesellschaft*) ou, du moins, en communauté (*Gemeinschaft*). Par une questionnement transcendantal, nous arrivons aux fondements de la société, à ces conditions de possibilité, comme l'indique le titre du texte de Caillé. Il ne faut pas confondre le transcendantal et le transcendent, les fondements et la fondation. La fondation relève de la mythologie et présuppose un grand récit sur les origines du monde (la création de l'univers par le Père), de la société (par le Fils) et de l'Église (par Saint Pierre) dans l'Esprit; les fondements relèvent de la philosophie, soutiennent une anthropologie et projettent une sociologie du monde de la vie, de la vie en communauté, de la société qui est toujours déjà là (même dans des cas d'anarchie), peut-être comme un don, en tout cas comme une donnée.

2.1.4. *Ethiques de la réciprocité et de la bienfaisance*

Tout comme Mauss et Durkheim, Caillé et Godbout veulent expliquer le social par le social et se méfient des explications métasociales (et parasociologiques, pourrait-on dire par analogie avec la parapsychologie). C'est d'ailleurs pourquoi les membres du MAUSS tendent à récuser le don pur. "Le don pur est un don solitaire" (p. 5), dit Godbout, pas un don solidaire qui crée du lien social. Le don pure, asymétrique est un don hyperbolique, sans possibilité de retour. Comme la révélation, il relève de la grâce et la grâce excède la gratitude. Pour exorciser le don pur, asymétrique, dans lequel tout est donné sans possibilité de retour, donc par amour et par grâce, Godbout insiste sur la nécessité de la réciprocité. *L'homo donator* est, par définition, un *homen reciprocus*. Contre l'éthique de la sainteté, il insiste que le don pur est problématique et ne doit pas être pris comme modèle de la moralité. L'aumône n'est pas l'aune de l'éthique. Au contraire, il crée

de la gêne et de l'embarras. Afin de maintenir la symétrie, Godbout suggère qu'il vaut parfois mieux ruser avec la générosité et présenter le don comme un prêt, ou plus simplement encore, comme une prestation bien méritée qui annule la dette de part et d'autre. En tout cas, l'éthique du don est régie par la norme universelle de la réciprocité et non pas par ce que Alvin Gouldner appelait autrefois la norme de la bienfaisance ou de la bonté (cf. *For Sociology*, pp. 226-299). Alors que la première stipule qu'il doit y avoir, d'une façon ou d'une autre, tôt au tard, un retour, la seconde est plus radicale dans ses exigences et stipule qu'il faut donner sans compter, si possible tout, en tout cas sans compter sur un retour. A la différence de la norme de la réciprocité, qui dit tout simplement qu'il faut aider ceux qui vous ont aidé, la norme de la bienfaisance dit qu'il faut donner même et spécialement à ceux qui sont incapables de rendre (les enfants, les vieux, les malades, les handicapés). Même si la norme de réciprocité ne stipule pas qu'il faut rendre à celui ou à celle-là même qui vous a donné (on peut donner à un tiers anonyme, au premier ou au dernier quidam qu'on rencontre sur son chemin), elle maintient néanmoins implicitement un renvoi à la justice, disons à un droit de retour. La norme de la bonté, en revanche, introduit un devoir de donner sans invoquer un droit quelconque. Il faut aider non pas ceux qui vous ont aidés, mais comme dans la parabole du bon Samaritain, il faut aider ceux qui ont besoin d'aide.

La comparaison entre la norme de la réciprocité et de la bonté montre que malgré son anti-utilitarisme proclamé, le MAUSS reste encore attaché à un certain libéralisme. Pour le démontrer, il suffit de s'imaginer un continuum qui va de l'exploitation pure (versant statique) et simple au don simple et pur, en passant par l'équilibre du don et du contre-don ou la réciprocité des devoirs et des droits (version dynamique). Si l'exploitation indique la situation où une personne (ou une classe) prend toujours plus que ce à quoi elle a droit (l'exploitant prend un bien sans rien donner en retour, l'exploité donne sans recevoir son dû), la bienfaisance renvoie à la situation où la personne (ou la masse) qui est dans le besoin reçoit sans qu'il y ait droit (le bienfaiseur donne un bien sans rien recevoir en retour, le besogneux reçoit sans possibilité de rendre). Selon l'éthique de la réciprocité, on donne à autrui dans l'attente qu'il rendra un jour. On reste dans le registre du faire, de l'action et de l'interaction, bref de la réciprocation. Seulement, on ne sait pas si elle aura lieu ni quand elle aura lieu ni – dans le don, tout est une question de temps, comme l'a bien montré Pierre Bourdieu-, et quand elle a lieu, on ne sait pas non plus ce qu'on recevra (une maison en retour d'une moisson, un poisson en retour d'une boisson).

A la différence de l'éthique de la réciprocité qui stipule qu'il faut donner en attente d'un retour, l'éthique de la bonté dit qu'on doit donner sans compter et sans attendre un retour. On n'est plus dans le registre du faire, mais de l'être. On donne parce que l'autre en a besoin, parce qu'il est incapable de rendre. On donne non pas en dépit du fait qu'il ne puisse pas rendre le bienfait, mais précisément parce que et pour autant qu'il en est incapable. Du moins dans l'immédiat, parce que le jour où il sera dans la capacité de rendre, on passera de la bonté à la réciprocité, de l'encyclique de la charité au cycle du don et du contre-don entre égaux.

L'éthique de la bonté est une 'éthique de virtuoses', comme dirait Weber, et en tant que telle une éthique de la sainteté. On ne peut pas exiger d'une personne qu'elle soit bonne, mais on est en droit d'exiger d'elle qu'elle agisse de façon juste. La bonté est 'supérogoire', pour parler comme les scolastiques. La morale, en revanche, ne l'est pas. Elle n'est pas une morale maximale (*maxima moralia*), bonne pour les saints, mais une morale minimale (*minima moralia*) qui cherche à garantir le respect de l'humanité en chaque personne. Tout le monde, sans exception, doit s'y soumettre. En tant que telle, elle vaut même, comme disait justement Kant, pour un 'peuple de diables'. On ne peut pas demander au diable d'être bon, mais on doit développer des institutions fortes, garanties par l'Etat et le droit, qui l'obligent à être juste ou, du moins, équitable. A la différence de l'éthique de la bonté, l'éthique de la réciprocité ne promet pas la bonté, mais elle exige la justice.

Pour formaliser les différences entre l'anthropologie du don et la théologie de la donation et stimuler la discussion, creusons l'écart entre le Catholicisme et le Maussisme et réunissons les oppositions dans un tableau à double entrée:

[Philosophie de la Communication]

| <i>Théologie de la donation</i> | <i>Anthropologie du don</i> |
|---|--------------------------------------|
| Fondation de l'être | Fondements de la connaissance |
| La religion (L'institution) | Le religieux (L'instituant) |
| Théorie de la passion | Théorie de l'action |
| Amour (la <i>caritas</i> de St. Augustin) | Amitié (la <i>philia</i> d'Aristote) |
| Grâce | Gratitude |
| Re-co-naissance | Reconnaissance |
| Don pur et asymétrique | Don réciproque et symétrique |
| Devoirs de l'homme | Droits de l'homme |
| Norme de la bienfaisance | Norme de la réciprocité |
| Bonté/Sainteté (<i>maxima moralia</i>) | Justice (<i>minima moralia</i>) |

Entre la théologie de la donation et l'anthropologie du don, j'ai mis la philosophie de la communication. La philosophie de la communication est une herméneutique de la traduction qui cherche un langage commun qui permette le dialogue entre des traditions différentes et, ce faisant, permet en même temps de dépasser le différend entre ces traditions de pensée, d'action et de passion. A la différence de la communion, la communication n'est pas une union qui est toujours déjà donnée ou présupposée, mais elle consiste en une recherche active d'un principe d'unification qui surmonte la lutte et le litige par la recherche d'un principe commun. La communication présuppose le conflit (le conflit comme *arché*), mais cherche le consensus (le consensus comme *telos*). Sans autres présuppositions que le langage et la possibilité de traduction entre langages, la communication est le médium de la paix, car aussi longtemps qu'on accepte de parler et de continuer la communication, on évite la violence, ce qui ne garantit pas pour autant qu'on arrive à la communion et la paix éternelle. Car, en effet, après la communion, il faudra bien reprendre la conversation et continuer la communication sans autres garanties que la bonne volonté que le dialogue entre amis implique et présuppose pour relancer la conversation dans l'esprit du don.

2.1.5. *Questions d'Orientation*

Mais revenons sur le chemin de la croix et mettons l'économie-politique (l'horizontale) et l'anthropo-théologie (la verticale) en système. L'opposition majeure de l'obligation-rituel et de la liberté-spontanéité n'est, en effet, pas autre chose que celle de la Mort et de la Vie. Et l'opposition de l'intérêt et de l'aimance réapparaît, sous la forme atténuée de la première, comme opposition entre la Guerre et la Paix. Mais le chemin de la croix est tortueux et dialectique. Comme dans un système de passe-passe, tout est dans tout et par une série de transitions dialectiques, les pôles s'inversent. Les extrêmes se touchent. Il n'y pas de Vie sans Mort, pas de Guerre sans Paix, pas d'aimance sans intérêt, pas d'alliance sans rivalité. Et inversement. Il y a de quoi perdre le Nord. En effet, comme 'Dieu nous est par hypothèse inaccessible' (p. 18), il n'y pas de point fixe transcendant, pas de fondements extrasociaux, donc pas de système de déductions transcendentales dans lequel tout se résout et se dissout. En l'absence de Dieu, il n'y pas de métaperspective, pas de géométral absolu qui permette de qualibrer les perspectives ni d'ange de l'Histoire qui permette, comme l'*angelus* de W. Benjamin, de survoler le tout et de mener les hommes de la catastrophe à la rédemption.

Le système du Don est métaphysique et dialectique, mais comme il s'agit d'une dialectique sans synthèse, il faudrait peut-être mieux le décrire comme une analytique du don en opposition à la viatique de la donation. En tout cas, il me semble qu'on peut maintenant comprendre pourquoi, en l'absence d'un point fixe transcendant, l'analytique du don est la croix et la bannière. A la différence de la théologie de la donation qui est une spirale qui relie les profondeurs de l'âme aux hauteurs de Dieu dans l'Esprit, l'analytique du don est pris dans un cercle et tourne en rond comme un rose des vents sans aimant— on passe de l'aimance (la croix) à l'agon (la bannière), de la vie (eros) à la mort (thanatos), ou inversement. C'est selon. Comme tout dépend du temps et que le temps est, en tant que système ouvert, variable et imprévisible, le don se laisse emporter par le vent (comme dans le livre homonyme de Margaret Mitchell). En l'absence de transcendance, on perd effectivement le Nord; faute d'amour, l'aimant de l'aimance n'indique pas le Moyen Orient (Jérusalem ou La Mecque) - il semble d'ailleurs plutôt pointer vers l'Orient (Banaras ou Lhassa), ce qui, au demeurant, me convient très bien.

Nous avons vu que le don est à la fois le moteur qui met en marche la relation et l'huile qui la maintient sur sa route. Mais en l'absence d'un concept de communication qui indique clairement le sens de la marche et la direction de la route, l'automobile risque de se perdre dans les champs. De même que la communication a besoin du don pour commencer ou continuer, le don a besoin de la communication pour l'orienter. En travaillant le contenu des idées, la communication qui rend possible une discussion raisonnée entre des positions philosophiques différentes, joue, comme le disait Max Weber à propos des visions du monde, le rôle d'aiguilleur pour déterminer les voies dans lesquelles l'action sera poussée par la machine de réciprocité qu'est le don. Moyennant la communication, le don peut s'aligner sur la donation. Certes, il ne promet pas le Salut, mais il indique néanmoins clairement la direction de la paix. A défaut d'être éternelle, espérons qu'elle puisse être universelle.

2.1.6. *Le sens et le contre-sens du don et de la donation*

Pour souligner la différence entre l'immanence du MAUSS et la transcendance de la doctrine sociale, comparons maintenant le sens du don et le sens de la donation.

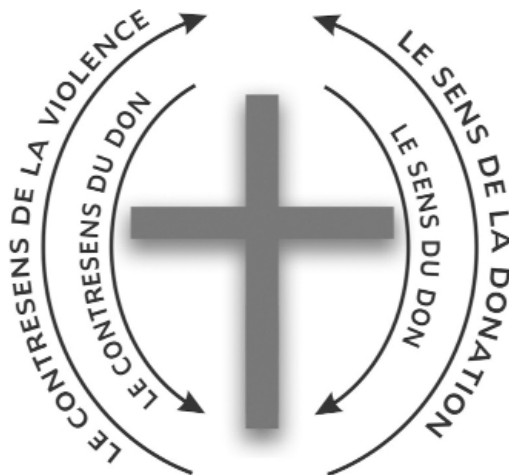


Figure 3. Le Sens du Don et de la Donation.

Le sens du don relie l'aimance à la vie; le sens de la donation relie l'amour à la mort. Le sens de la donation mène au-delà de la vie, en tout cas au-delà de la société. Chez Caillé, la religion est étrangement liée à l'obligation et l'obligation à la Mort. Pour éviter l'association funèbre entre la religion et la mort, il suffit d'ailleurs d'inclure les morts dans la société, comme Auguste Comte, le grand prêtre autoproclamé de la Religion de l'Humanité (et inventeur du mot altruisme), le proposait dans sa synthèse subjective. La religion est ce qui relie et qui maintient la continuité entre les morts et les vivants, les êtres et leurs ancêtres. Elle relève à la fois de la tradition (l'ascendance) et de la génération (la descendance). Si le don met les êtres humains en relation et en société, la donation, elle, relie les êtres humains à Dieu et, ce faisant, elle conduit au-delà de la vie et de la société. Le sens du don est humaniste. Moderne et moderniste, Caillé insiste que le don est avant tout lié à la vie et à la liberté. Ce n'est donc pas par hasard qu'il a développé une théorie de l'action et non pas une théorie de la passion. Avec l'aimance, nous restons entre humains, entre amis, en communication. Le sens de la donation est religieux. Nous ne sommes plus dans l'aimance, mais dans l'amour, en et avec Dieu, en communion avec Lui et autrui.

Si le sens du don va du bas vers le haut, le sens de la donation va du haut vers le bas. Nous savons que le don n'est pas une substance, mais un

processus de réciprocité trinitaire qui met en relation la donateur et le donataire. Si la séquence vertueuse du don (donner, recevoir rendre) indique le sens du don, la séquence perverse de l'anti-don (prendre, refuser, garder) va à contre-sens du don. Le contre-sens du don, c'est le matérialisme vulgaire, disons le capitalisme qui ne connaît et ne reconnaît que l'intérêt et qui met en relation les hommes par l'entremise d'un système anonyme de choses et de marchandises. Le capitalisme ne connaît pas de valeurs, seulement des prix; ce qui unit les producteurs et les consommateurs est une machine anonyme, le marché, qui fonctionne comme un distributeur aux mains invisibles. A l'opposé de la donation et de l'amour qui sauvent, nous retrouvons la violence et la haine qui tuent. Si le sens de la donation est symbolique, le sens de la violence et de la destruction est diabolique. Au lieu d'unir les êtres dans un amour acosmique qui annonce la paix, la violence mimétique sème la division et détruit ce qu'il y a de commun. Tout comme la violence sacrée, la guerre sainte relève du contre-sens. Lorsque la guerre est animée par la religion, elle conduit à la terreur. Le cycle de violence mimétique dans lequel sont pris le terrorisme et le contre-terrorisme est infernal. Seule la communication entre ennemis peut arrêter la guerre. L'offre de communication peut être unilatérale au départ. A l'encontre des évidences faciles, il faut affirmer haut et fort que les religions ne font pas partie du problème, mais de la solution.

2.2. *Anthropologie et sympathie*

2.2.1. *Des chimpanzés et des bonobos*

Maintenant que nous avons analysé l'horizontale et la verticale du gibet, passons à l'analyse des diagonales. Caillé ne parle pas directement des diagonales, mais elles sont implicites dans son analytique du don et deviennent explicites lorsqu'il passe de l'analytique du don (la première partie du texte) à la théorie de l'action (seconde partie du texte). La théorie de l'action se présente comme une réflexion ethologique et ethnologique sur la nature de l'homme. La question centrale de cette seconde partie est bien formulée: L'homme est-il un animal sympathique? En s'appuyant sur le grand livre que le primatologue hollandais Frans de Waal a consacré à la vie sociale de nos frères de la forêt (cf. *Our Inner Ape*), la question se laisse préciser comme suit: L'homme est-il sympathique et pacifique, coopératif et sociable comme ces bonobos qui passent leur temps à faire l'amour ou est-il antipathique et violent, égoïste et agressif comme les chimpanzés qui se font continuelle-

ment la guerre, parfois même jusqu'à la mort? En accord avec la l'analytique tétralogique de l'action, Caillé conclut avec de Waal que l'homme est un animal ambivalent, plutôt sympathique, mais néanmoins capable du pire. Bien que l'homme soit au croisement des bonobos et des chimpanzés – un véritable 'chimpanbono' pour ainsi dire -, Caillé enfile les exemples de sociabilité parmi les animaux pour démontrer, une fois pour toutes, que les théories utilitaristes et individualistes de l'action qui traitent les hommes, au mieux, comme des chimpanzés rusés et calculateurs (l'animal économique du rational choice, de Adam Smith à Gary Becker) ou, au pire, comme des loups meurtriers contre lesquelles il faut s'armer jusqu'aux dents pour se protéger (l'animal politique des réalistes, de Hobbes à Carl Schmitt).

On savait déjà que l'utilitarisme n'était qu'une version euphémisée de la sociobiologie – c'est d'ailleurs un 'rat' (*rational choice theorist*), en l'occurrence Georg Homans, qui s'était appuyé sur un behaviorisme pavlovien pour montrer que les hommes sont conditionnés comme des pigeons économiques; ce que la nouvelle éthologie nous montre maintenant, c'est que la sociobiologie néo-darwinienne de Wilson ou la théorie du gène égoïste de Richard Dawkins ne vaut même pas pour les animaux; en tous cas, pas pour toutes les espèces. Il est sans doute un peu exagéré de dire que la sociobiologie en dit plus sur le sociobiologue que sur l'animal. Il n'en reste pas moins que l'homme n'est pas un loup pour l'homme (*homo homini lupus*), car comme l'indique Caillé, les loups entre eux sont sociables et coopératifs comme les hommes.

Maintenant qu'on sait que le *struggle for life* n'est pas la seule loi de la jungle et que les animaux sont également engagés dans un *struggle for love*, on peut aisément passer des 'rats' aux 'cats' (*collective action theorists*), ranger la ratologie individualiste et utilitariste et développer une chatologie collectiviste et anti-utilitariste sur des nouvelles bases. On verra alors non seulement que l'homme est un animal, ce qu'on savait déjà, mais aussi que rien d'humain, ou presque, est étranger à l'animal. Comme Térence, l'esclave romain, les animaux semblent dire: *Animal sum, et nihil humanum a me alienum puto*. Comme les humains, les animaux les plus anthropoïdes, notamment les singes, les éléphants et les dauphins sont motivés par l'aimance et l'intérêt et tiraillés entre l'obligation et la liberté.

2.2.2. Les sentiments moraux

Avec l'altruisme des animaux, nous passons de la sociobiologie à la biosociologie. La question qui se pose maintenant est celle des émotions des

animaux. Suite à ses célèbres recherches scientifiques sur la faune (l'évolution des espèces par sélection) et sur la flore (la variation des plantes, spécialement les orchidées), Darwin s'était déjà penché sur la question dans son livre sur l'expression des émotions chez l'homme et les animaux. Ses observations minutieuses lui avaient permis d'affirmer que les animaux peuvent effectivement sentir la joie, la douleur, la colère, la surprise et la terreur, mais que parmi les animaux, seuls les êtres humains connaissent les véritables 'passions tristes' (la haine, la tristesse, le désespoir), les passions joyeuses (l'amour, la tendresse et la dévotion), les 'passions morales' (la honte, la culpabilité) et la conscience de soi (la réflexion et la méditation). Dans le sillage de la nouvelle éthologie, Caillé explore les émotions liées à la sociabilité. Disons plutôt, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit, des sentiments moraux, tels que l'empathie, la sympathie, la compassion, la coopération qui ont tant occupées les platonistes de Cambridge, les moralistes écossais, de Shaftesbury et Hutcheson à Adam Smith, et les philosophes catholiques, de Saint Augustin à Max Scheler et Jean Paul II (qui a fait sa thèse de doctorat sur le concept de personne chez Max Scheler et qui a canonisé Edith Stein, qui fut l'assistante de Scheler). Penser avec le dernier Darwin contre le premier et avec le premier Adam Smith (celui de la théorie des sentiments moraux) contre le dernier (celui de la richesse des nations), et avec tous contre Hobbes, tel semble bien être la mission que notre sympathique sociologue s'est donné en s'aventurant dans le jardin zoologique.

L'existence de sentiments moraux parmi les animaux anthropoïdes, de l'empathie jusqu'au pardon, montre que l'ouverture à l'autre n'est pas le propre de l'homme. Les animaux ont bel et bien une conscience (au double sens du terme que l'anglais distingue soigneusement avec les deux mots différents de *consciousness* et de *conscience*). Les animaux sont conscients de soi et des autres. Le singe est conscient qu'il est conscient et que les autres le sont également. Il sait que l'autre sait qu'il sait. Conscient de lui-même et d'autrui, il est aussi capable de se mettre à la place de l'autre et de se décentrer. Ce décentrement, qui est à la base de la conscience morale de l'homme, est à la base de la conscience proto-morale de l'animal. Il sent ce que l'autre sent et ressent, il souffre comme lui et avec lui, il agit avec lui et pour lui.

Comme on risque toujours de projeter nos propres visions et divisions du monde sur les animaux – le 'chimpanobo' ressemble étrangement à Marcel Mauss au point qu'un Bouddhiste pourrait aisément y décèler sa réincarnation! – et pour éviter de tomber dans le panneau de l'anthromorphisme, je propose de m'en tenir dorénavant aux êtres humains. Etant donné les difficultés qu'on a de sentir et de ressentir ce que notre prochain sent et ressent, on peut imaginer la gageure qui consiste à se mettre

à la place des animaux pour sentir ce qu'ils sentent et ressentent – *'How does it feel to be a bat?'* (Nagel) est le titre omineux d'un article classique de la philosophie analytique.

Restons donc parmi les hommes. La capacité que nous avons de nous mettre dans la position d'autrui et que autrui a de se mettre dans notre position est le fondement psycho- et socio-génétique de l'éthique et de la morale. C'est parce que nous sommes capables de voir et de ressentir le monde comme autrui le ressent, voit et conçoit, et réciproquement, que nous avons conscience de nous mêmes et que nous sommes capables de nous juger, c'est-à-dire de juger nos actions, notre personne, voire même notre vie entière. C'est parce que nous pouvons nous transposer dans la position d'autrui, soit que nous nous projetons dans sa situation (simulation de A dans la position de O, pour parler comme Alvin Goldman), soit que nous le projetons dans sa situation (simulation de A dans la position de A) que nous avons conscience de nous-mêmes comme autrui l'a de nous. C'est grâce à l'empathie avec autrui que nous pouvons voir et prévoir nos actions ou pourvoir aux actions dont notre prochain a besoin dans une situation donnée. C'est grâce à autrui que nous pouvons nous objectiver et nous dédoubler pour nous observer nous-mêmes, mais c'est aussi grâce à l'empathie avec autrui que nous pouvons aller à sa rencontre et l'aider si nécessaire. Moyennant le mécanisme de l'empathie qui nous permet d'échanger mutuellement de position et de reverser les perspectives – *taking the role of the other*, comme dirait le pragmatiste américain Georg Herbert Mead – *conscience* et *consciousness* vont de pair.

Consciousness, car c'est grâce à la présence d'autrui que je deviens un homme parmi les hommes et que je prends conscience de moi-même comme un être singulier, unique dans son genre et différent des autres avec qui je suis en contact et en communication. *Conscience*, parce que l'empathie avec autrui est, en vérité, une forme d'intropathie. Autrui est en moi comme je suis en lui. S'il souffre, je souffre comme lui, et s'il rit, je ris comme lui. Et si nous rions tous les deux ensemble, si nous souffrons tous les deux ensemble, eh bien, alors nous ne sommes plus dans l'empathie, mais nous sommes déjà dans la sympathie, le partage actif et mutuel des actions et des passions, partage qui crée un 'nous' et qui entraîne l'action en commun.

2.2.3. *Le prochain et le socius*

C'est cet élan spontané vers autrui est à la base de la fraternité et, médiatement, aussi de la solidarité. Vous connaissez la parabole du Samaritain qui fut touché de compassion et qui fit le nécessaire pour pourvoir aux

besoins du prochain qu'il avait rencontré sur la route qui devait le mener de Betléhem à Jéricho. La relation au prochain est directe, de personne à personne et sans médiation institutionnelle. Elle n'est pas toujours si intense, loin s'en faut, mais elle émeut et dans la mesure où elle m'émeut et me touche, elle est exemplaire et enseigne une leçon qui vaut pour tous et qui vaut de l'or. C'est la fameuse 'règle d'or' ('Ne fais pas à autrui ce que tu n'aimerais pas qu'on te fasse') qu'on retrouve dans toutes les religions universelles. Prenons la formulation chrétienne de cette maxime universelle, car elle a l'avantage d'être formulée de façon positive: "Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-même pour eux, car c'est la loi et les prophètes." (Matthieu 7.12). Ce précepte, basé sur la norme de la réciprocité, formule une éthique universelle de la sympathie (qui, si on l'étend à tous les êtres sensibles, pourrait même inclure les animaux).

Pour tester sa validité universelle, il suffit de la généraliser et de recourir, comme le fait Adam Smith dans sa théorie des sentiments moraux, à un 'spectateur impartial' qui jugerait les actions, voire même les vies de l'un et de l'autre, selon leur convenance à la règle d'or. Avec le spectateur sympathique impartial on gagne, certes, en généralité, mais on perd la particularité qui caractérise les relations de prochain à prochain. En effet, par la montée en généralité, on obtient la perspective impartiale d'un autrui généralisé (le *generalized Other* de G.H. Mead) qui juge l'action d'une personne ou la personne d'une action au nom d'une communauté toujours plus large et englobante qui est, à la limite, coextensive à l'humanité.

Plus on s'élève vers la généralité, plus le sujet devient anonyme. Au nom de l'humanité, notre prochain perd la face, mais s'il perd sa subjectivité et sa singularité, il n'en reste pas moins qu'il accède en même temps à l'objectivité et à l'universalité. En passant du prochain au socius, du prochain au membre anonyme de la société, on universalise la sympathie et on l'institutionnalise sous forme de droits universels— les droits de l'homme et du citoyen (déclarés pour la première fois en 1789, puis réformulés en 1946 par l'ONU, enfin accepté par l'Eglise en 1964, soit 175 ans après la Révolution française).

En passant de la sociabilité directe et immédiate à la société, comprise comme institution objective qui médiatise les relations entre ses membres, on passe en même temps de l'obligation de donner (éthique de la bienfaisance) aux droits de recevoir (éthique de la réciprocité). On est toujours dans la générosité, mais elle est maintenant médiatisée par l'institution que, faute de mieux on appelle l'Etat social, mais qu'il vaudrait mieux appeler l'Etat solidaire, car comme Marcel Mauss l'avait bien vu dans la conclusion

de son essai sur le don, l'Etat providence qui assure l'assurance à ces membres 'contre le chômage, contre la maladie, contre la veillesse, contre la mort' (p. 281) institutionnalise, incorpore et réalise bel et bien l'esprit du don dans les sociétés complexes.

Cet Etat de bien-être qui cause un mal-être parmi les Catholiques et les Marxistes révolutionnaires est tout simplement le prolongement de la règle d'or. Comme le dit Paul Ricoeur dans un petit essai de théologie sociale (*Histoire et vérité*, pp. 99-111), les 'relations longues à travers les institutions' de la société prolongent les 'relations courtes de personne à personne'. Il est donc vain d'opposer le socius au prochain. Au contraire, il faut les comprendre ensemble comme les deux dimensions d'une même histoire – l'histoire du don qui correspond à l'histoire de l'homme. Comme le dit encore notre maître, 'il est illusoire de vouloir transmuter toutes les relations humaines dans le style de la communion', alors même qu'il faut toujours essayer de reconnecter la solidarité entre les membres anonymes d'une société à l'unité d'intention qui me relie immédiatement à mon prochain et médiatement, moyennant le détour inévitable de l'institution, au *socius*.

2.2.4. *La justice comme solidarité entre étrangers*

Entre la fraternité et la solidarité, la bienfaisance et la justice, il y a une solution de continuité qui passe par la généralisation de la réciprocité au-delà du cercle de sociabilité immédiate entre prochains et voisins. Pour montrer qu'il y a à la fois une continuité et une discontinuité entre l'éthique et la morale, entre le prochain et le citoyen, je m'appuierai sur *A Theory of Justice* de John Rawls, sans aucun doute, un des livres les plus importants du second vingtième siècle. La théorie de la justice est une théorie des sentiments moraux généralisée. En effet, dans le sillage des Scottish moralists, Rawls reprend l'idée du 'spectateur sympathique impartial' de Adam Smith – variante morale de l'honnête 'commissaire-priseur' de Walras – pour défendre l'idée d'une société bien ordonnée selon un principe universel de justice social qui redistribuerait les biens et les droits de telle sorte que chacun pourrait y souscrire sans réserve, car elle accorderait, d'une part, des droits et des libertés à tous et, d'autre part, elle n'accepterait les inégalités sociales que pour autant qu'elles favorisent les plus besogneux. 'Une société bien ordonnée, dit-il, est une société qui reçoit l'approbation d'un tel observateur idéal' (p. 184). La théorie de la justice est une théorie du contrat original forte.

La pièce maîtresse de cette théorie sympathique du contrat est la 'situation originelle' – situation imaginaire dans laquelle chacun serait invité à

adopter la perspective du spectateur sympathique raisonnable et impartial avant de signer le contrat qui scelle l'alliance entre les membres et fonde la société comme une société solidaire et juste. Ainsi chacun s'imaginerait à la place de chaque autre personne et lorsque chacun aurait adopté la perspective de tous les autres, *seriatim*, l'une après l'autre, il arriverait à une formulation des principes d'une société juste. Evidemment, ce dispositif d'identification sérielle de chacun avec tous et chacun d'entre eux ne peut que fonctionner sous la condition que chacun fasse abstraction de ces propres caractéristiques distinctives – de sa condition personnelle à sa position sociale – pour ne retenir que ce qui est commun à tous les hommes sans distinction. Autrement dit, en se projetant dans la situation d'autrui pour s'élever jusqu'à la position supérieure et englobante du spectateur impartial, chacun est placé sous un 'voile d'ignorance'. Comme on ne sait pas si autrui est riche au pauvre, brillant ou médiocre, croyant ou ignorant, infirme ou fort, on peut supposer que les principes qu'ils adopteraient seraient justes, non pas malgré l'anonymat de chacun, mais précisément parce que et dans la mesure où l'on fait abstraction des idiosyncrasies personnelles et sociales de chacun pour s'élever à l'autrui généralisé.

A la différence du prochain, l'autrui généralisé n'a pas de visage. Il est un être générique (un *Gattungswesen*, comme disait le jeune Marx à la suite de Feuerbach). La seule chose qu'on sait de lui, c'est que c'est un être humain comme nous. Un ami potentiel, certes, mais néanmoins un étranger, un *socius*, disons plutôt, puisque c'est de lui qu'il s'agit, un citoyen. Comme le dit justement Rawls, 'si chaque citoyen est un ami de certains citoyens, il n'y a pas de citoyen qui soit l'ami de tous' (p. 474). En tous cas, le dispositif de la situation originelle nous a permis de passer progressivement du prochain au *socius*, du spectateur sympathique à l'observateur impartial et, ce faisant, également de la fraternité à la solidarité, de la solidarité entre amis à la solidarité entre étrangers qui sont membres d'une même société et qui sont tenus ensemble non pas (ou plutôt plus) par des liens de sympathie et de bonté, mais par l'acceptation des principes publics de la justice.

Chez Rawls, la justification des principes de la société bien ordonnée se fait moyennant des 'conversations intérieures', pour reprendre une catégorie importante que Margaret Archer a récemment introduite dans le débat sociologique (cf. *Structure, Agency and the Internal Conversation*). Tout se passe, en effet, comme si le spectateur sympathique, assis confortablement dans son fauteuil, fumant un cigare après une longue journée de travail, avait invité chacun de ses amis dans la conversation qu'il a continuellement avec lui-même. Comme si, en pensée, il invitait ses amis pour s'asseoir à côté

de lui, pour dîner ou se promener avec lui le long de la rivière pour converser sur les statuts de la société des fumeurs de Havane qu'il pensait fonder. Plongé dans ses rêveries, ayant fait défiler ses amis dans sa tête et après leur avoir donné une place dans son cœur, il continuait la conversation imaginaire en invitant les amis de ses amis dans son for intérieur pour dialoguer et arriver, en fin de soirée, par une variation eidétique systématique des amis des amis, à un citoyen générique, bien informé, sympathique et généreux.

En inventant le dispositif astucieux de la situation originelle, Rawls a créé un espace public dans son for intérieur (*in foro interno*). C'est d'ailleurs ce que Habermas lui avait reproché. En invitant son ami pour un débat public, il avait gentiment convaincu son collègue *in actu* qu'il fallait prolonger la conversation intérieure avec une communication extérieure entre égaux qui a lieu dans la sphère publique (*Öffentlichkeit*). C'est par la communication publique que les interlocuteurs accèdent progressivement, en invitant non seulement les amis qui pensent comme eux, mais aussi les 'bons ennemis' qui pensent différemment d'eux, au point de vue commun et impartial à partir duquel les citoyens se persuadent les uns les autres, au moyen de la force du meilleur argument, de ce qui est juste ou injuste. C'est seulement ce point de vue de l'usage public de la parole et de la raison (le *logos*), partagés par tous en vertu de leur commune humanité, qui confère aux principes moraux et politiques leur objectivité et leur universalité. Car, en effet, grâce à la communication, les citoyens réunis comme nous sur la place publique en engagés dans une recherche commune sur la vérité, sont capables d'avoir, effectivement, une connaissance mutuelle des visions du monde des autres pour en restituer, par 'recoupe-ment', comme dirait Rawls, le contenu commun, publiquement communiqué et communément partagé.

En passant de la conversation intérieure que l'observateur sympathique avec lui-même et tous les autres à la communication effective entre participants d'un débat public non pas imaginaire, mais effectif comme celui que nous menons ensemble ici même, nous passons en même temps de l'usage privé (Rawls) à l'usage public (Habermas) de la parole à des fins morales et politiques.

De même que la communication continue, prolonge et complète la conversation intérieure (que nous reprenons et continuerons après notre communication), de même la théorie de la justice continue, prolonge et complète la théorie de la sympathie. Entre les principes de justice et l'amour de l'humanité, il y, cependant, bel et bien une solution de continuité, au double sens du terme: solution au sens du coupure, car on passe de la soli-

darité concrète entre prochains à la solidarité abstraite, mais néanmoins réelle entre étrangers, entre citoyens anonymes; et solution, au sens de résolution, car en appliquant le dispositif on peut penser que les citoyens instaureraient un système social de solidarité bien ordonné qui prenne en compte non seulement les droits de chaque citoyen, mais aussi les besoins des plus faibles. Cette solution, c'est l'Etat social, l'Etat solidaire, l'Etat providence qui garantit les droits de tous et de chacun et pourvoit aux besoins des plus faibles. Sans doute que dans une petite communauté d'amis, on pourrait faire mieux et instaurer un système général de bienfaisance où chacun est coresponsable de son prochain ('un pour tous, tous pour un'). Dans une société de saints, on n'aurait même plus besoin d'instaurer un système d'assurance et de prévoyance, car spontanément, chacun serait bon et ferait le bien sans compter, jusque parce que c'est lui, parce que c'est moi. Mais dans une société humaine et complexe comme la société moderne, nous devons au moins mettre en place des institutions justes et fortes qui garantissent à chacun son droit et pourvoient aux besoins des 'petits' et, ce faisant, médiatisent la relation courte de personne à personne par une institution objective qui traite chacun de façon impartiale *-ohne Ansehen des Persons*, de façon froide et indifférente, mais juste, sans égards pour la personne.

2.2.5. *L'anthropologie philosophique*

Reprenons le chemin de la croix. Moyennant un détour par la nouvelle éthologie, nous étions arrivés avec Caillé et de Waal à la conclusion que les animaux, du moins les plus anthropoïdes parmi eux, sont des êtres sociables et conscients, capables d'éprouver les sentiments moraux de l'empathie, de la sympathie, voire même de la compassion et du pardon. Tirant le filon de la sympathie, nous avons ensuite délaissé nos frères et soeurs de la faune pour nous pencher sur le sort de notre prochain et de notre voisin dans la Cité des hommes. Par une extension méthodique et une généralisation contrôlée de la sympathie au-delà du cercle de la sociabilité première qui nous relie directement à autrui, nous avons introduit la figure du spectateur sympathique impartial afin de montrer comment on pourrait systématiquement relier la fraternité à la solidarité et la solidarité à la justice. En bonne compagnie des pragmatistes américains (Mead) et des moralistes écossais (Adam Smith), nous avons parlé de l'autrui généralisé. Nous avons même dit que, à la limite, sa perspective est co-extensive à celle de l'humanité, mais, par dessein, nous n'avons pas dit que la perspective impartiale correspondait à celle de Dieu.

Nous sommes restés dans le cadre de l'histoire humaine. Même si nous inclurions contrefactuellement les générations à venir dans la situation originelle, comme le fait Rawls à la page finale de son livre, pour accéder ainsi à une perspective élargie et englobante qui permet d'analyser les sociétés contemporaines *sub specie aeternitatis*, nous n'aurions toujours pas quitté le cadre de l'histoire humaine. Pour quitter le domaine de l'homme, il faut identifier la perspective supérieure englobante à la justice de Dieu. Si l'Alter est l'Autrui de l'Altar, comme l'affirment les croyants, alors nous quittons la Cité des Hommes et entrons dans la Cité de Dieu. Avec la sympathie généralisée et la solidarité universelle, nous sommes arrivés au seuil de la Cité de Dieu. Pour y entrer et accéder au Salut, nous devons passer de la sympathie entre les voisins et de la solidarité parmi les humains à l'amour avec et en Dieu (*amare in et cum Deo*).

Mais avant d'entrer en procession dans la Cité de Dieu, jetons encore un regard compréhensif sur la nature de cette créature remarquable qu'est l'homme. La question de la nature de l'homme est à la fois extrêmement problématique et simplement incontournable. Toute réflexion scientifique, philosophique et théologique contient inévitablement une vision de l'homme. Celle-ci peut-être implicite ou explicite, mais elle est incontournable. Il n'y pas de sociologie ni d'anthropologie ni d'éthnologie ni d'éthologie ni de théologie sans anthropologie philosophique sous-jacente. Dans la mesure où l'anthropologie philosophique est la métascience par excellence, toutes les sciences, y compris les sciences religieuses, sont et font, d'un façon ou d'une autre, des sciences humaines. Ce qui est vrai pour l'anthropologie du don l'est également pour la théologie de la donation (du moins si l'on évite le 'conflit des facultés' et accepte que la théologie fasse partie des humanités, des *Geisteswissenschaften*, des *moral sciences*). On pourrait même renchérir sur cette affirmation et dire qu'il n'y pas d'anthropologie philosophique et pas de théologie qui ne soit pas pertinente d'un point de vue politique et sociologique ou, inversement, qu'il n'y pas de sociologie et pas de politique qui n'implique pas l'anthropologie philosophique et la théologie. En effet, tous les concepts fondamentaux des sciences humaines sont des concepts sécularisés.

2.2.6. *L'ange et la bête, l'ami et l'ennemi*

Traditionnellement, l'homme est conçu comme un être intermédiaire entre l'animal et Dieu. Mi-ange, mi-bête, l'homme est soit vu comme une sorte d'ange déchu, tombé du ciel, ou comme un être vivant qui provient de la terre. Qu'il soit le résultat d'une création par Dieu en un jour ou d'une évolu-

tion millénaire, l'homme arrive toujours à la fin de l'histoire naturelle et comme pointe consciente de l'univers (du moins du nôtre, car jusqu'à aujourd'hui, faute de communication, nous ne savons toujours pas s'il y a des êtres conscients, voire même des civilisations intelligentes sur d'autres planètes dans d'autres galaxies). L'homme est non seulement un bipède sans plumes, comme le disait le Stagyrite, mais aussi un être bifront à double visage – avec une face angélique et sympathique et une autre violente et diabolique.

Dans la philosophie politique, le grand clivage apparaît entre ceux qui croient que l'homme est bon et ceux qui croient que l'homme est mauvais. Il s'agit-là d'une simplification outrancière – comme le disait justement Rabindranath Tagore: 'L'homme est bon, mais les hommes sont cruels' – mais pour les besoins de la démonstration, je m'en tiendrai à cette opposition binaire et je la relierai à l'opposition entre l'ami et l'ennemi qui constitue l'essence du politique selon Carl Schmitt. Je sais que Carl Schmitt, ce philosophe nazi ou, pire encore, ce nazi philosophe, n'est pas une référence, mais si j'invoque ce diable, c'est bien parce qu'il a réussi à tirer avec lucidité toutes les conséquences politiques de l'anthropologie philosophique qui considère l'homme comme un animal antipathique et dangereux.

Si l'homme est bon et, donc, un ami de l'homme, alors on peut lui faire confiance et on n'a pas besoin d'institutions fortes pour le dompter et le domestiquer. Comme il est, par nature, dans l'aimance et dans l'alterité, il arrivera spontanément à la convivialité de l'association et à la démocratie de quartier. Si, en revanche, l'homme est mauvais, par nature, alors la démocratie n'est pas vraiment une option. L'homme étant l'ennemi de l'homme, il faut une main forte et autoritaire pour le calmer, le dompter et le discipliner. Entre Rousseau et Hobbes, Smith et Schmitt, il faut choisir. Et même si on choisit pour le bien commun et fait confiance à l'homme, comme le font les humanistes et les chrétiens réunis dans cette salle, il n'en reste pas moins que qui veut faire l'ange fait la bête, comme nous le rappelle Caillé, et qu'on ne peut pas définir les amis qui sont membres de la société sans désigner en même temps ses ennemis. Pour Schmitt, toutes les marques diacritiques qui différencient l'apparence d'un homme d'un autre, tels que la race, l'ethnie, la nation, l'idiome ou la religion, peuvent être mobilisés à des fins politiques et conduire à l'unification interne des membres de la société contre un ennemi public qui lui est extérieur. En cas de guerre civile, comme en Bosnie ou au Rwanda, le conflit clive la société de l'intérieur et oppose les anciens amis aux nouveaux ennemis qui se combattent, si nécessaire, jusqu'à l'extermination. La logique du politique est implacable. D'après Schmitt, c'est toujours au nom de la paix qu'est menée la

guerre la plus effroyable; l'inhumanité la plus atroce est commise au nom de l'humanité, si ce n'est de la Divinité. Conséquemment, Schmitt interprète le concept d'humanité comme un concept polémique et idéologique. 'Qui parle d'humanité veut tromper' (*Der Begriff des Politischen*, p. 55). Dans une phrase désolante et méprisante, notre philosophe fasciste n'hésitait pas à écrire que 'l'humanité équivaut à la bestialité'.

Si j'invoque Carl Schmitt dans ce lieu saint, ce n'est évidemment pas parce que je l'approuve, mais parce que l'opposition binaire entre l'ami et l'ennemi permet de clarifier davantage le croix caillésienne. Elle ne fait pas partie de l'analytique du don qui distingue, comme on l'a vu et longuement discuté, quatre ressorts de l'action (l'intérêt, l'aimance, l'obligation, la liberté), mais elle fait bien partie de la théorie anthropologique de l'action. Si l'analytique du don travaille les dimensions horizontale et verticale du système du don, sa théorie anthropologique de l'action travaille les diagonales. Si la première diagonale, celle de l'agon qui oppose l'ami à l'ennemi, est Schmittienne, la seconde, celle de la sympathie qui relie les hommes entre eux dans une société bien ordonné, est Smithienne, mais elle deviendra Schélérienne lorsqu'on passera avec le mentor de Jean Paul II de la sympathie universelle à l'amour que relie les hommes à Dieu et les hommes entre eux dans la Cité de Dieu. En introduisant les diagonales du don et de la donation dans une figure, on obtient la croix de Saint André. Voilà ce que ça donne:

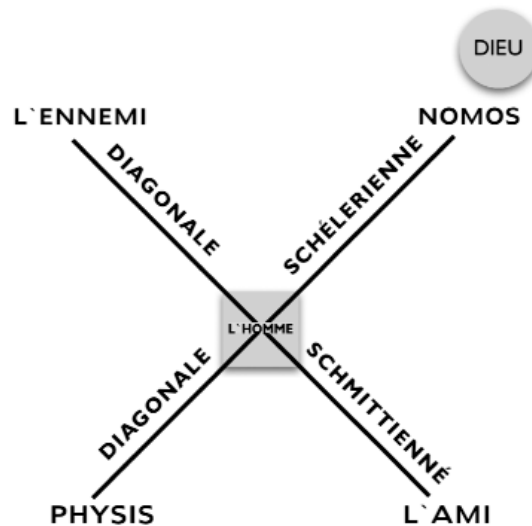


Figure 4. Les Diagonales.

A l'entrecroisement des diagonales nous trouvons l'homme. Il est 'opérateur de la mesure', comme disait Aristote. En effet, comme nous sommes toujours dans la Cité de l'Homme, l'homme est la mesure de toutes choses (*homo mensura*). Comme le disait Protagoras dans un aphorisme classique et souvent mal interprété: 'L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont pour ce qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas pour ce qu'elles ne sont pas'. Plus loin, lorsque nous passerons de l'anthropologie du don et de la sympathie à la théologie de la donation et l'amour, nous introduirons un 'opérateur de l'infini' dans notre système. Nous arriverons alors jusqu'à Dieu et le penserons comme mesure des mesure qui détermine ce qui est et ce qui sera, ce qui n'est pas et ne sera pas, et, enfin, lors du Jugement final, qui sera et qui ne sera pas.

2.2.7. La Chambre de la Signature

Regardons les diagonales de plus près. La diagonale Schmittienne définit les politiques de l'amitié et de l'hostilité (de *hostis*, à ne pas confondre avec la hostie qui, elle renvoie étymologiquement au sacrifice) et définit les relations non seulement entre les amis – au sens large du terme, qui inclut aussi bien ceux qui sont proches (la famille et nos meilleurs amis) et ceux qui sont lointains (les citoyens et les étrangers qui sont des concitoyens potentiels), mais aussi les relations entre les ennemis – au sens large du terme, qui inclut aussi ceux qui sont nos ennemis qui nous veulent du mal (nos adversaires et nos faux amis) et les étrangers qui veulent nos biens (les commerçants et les voleurs). La diagonale Schélérienne va de la nature à l'homme, et moyennant la double nature du Christ, de l'homme au surnaturel. En langage des anciens, on dirait que la diagonale de l'humanité relie la *physis* au *nomos*, la nature à la loi (et l'au-delà des prophètes).

Pour analyser la Cité des hommes, déplaçons nous à quelques centaines de mètres d'ici et entrons aux Musées du Vatican. Dans la chambre de la Signature, nous pouvons voir une grande (440x770cm) et grandiose fresque de Raphaël, connue sous le nom de l'Ecole d'Athènes et qui représente les philosophes de l'Antiquité. Le peintre y a rassemblé les philosophes à l'intérieur d'un temple idéal, inspiré du projet de Bramante pour la réalisation de la basilique paléochrétienne de Saint-Pierre à Rome. A l'arrière plan, on trouve deux imposantes statues, celle d'Apollon sur la gauche et de Minerve sur la droite, tous deux protecteurs des arts et de la philosophie. Apollon représente la philosophie naturelle. En bas de lui, on peut voir la colère (le politique) et la convoitise (l'économie). Minerve représente la philosophie morale et en des-

sous d'elle on peut voir la vertu au dessus des nuages. Au deuxième plan, au centre et au point de fuite de la peinture, sont représentés les philosophes Platon et Aristote. Platon tient dans sa main un livre, le *Timée* tandis qu'Aristote a son *Éthique* à la main. Les gestes des deux philosophes – le premier tend sa main vers le ciel tandis que le second désigne la terre – offrent une représentation symbolique de leurs conceptions philosophiques et correspondent à notre diagonale schélérienne qui relie le monde sensible et immanent à l'arrière monde des Idées éternelles. Platon pointe vers le ciel, donc vers Dieu.



L'École d'Athènes, qui symbolise la philosophie et la recherche du Vrai, est en opposition avec la *La dispute du Saint Sacrement*, elle aussi peinte par Raphaël et qui représente la victoire de la théologie sur la pensée antique.



Dans cette fresque, on retrouve l'opposition entre la terre et le ciel. Dans la ciel, on retrouve la Sainte Trinité, accompagnée des figures de 'l'Eglise triomphante' qui rassemble des prophètes, des apôtres et des saints autour du Fils, du Saint Esprit et du Père, en retrait, suggérant peut-être qu'il est inaccessible sans la médiation du Christ. Dans la partie inférieure du tableau, Raphaël a peint les personnages de 'l'Eglise militante', docteurs de l'Eglise, pontifes et fidèles qui sont rassemblés autour de l'autel. Loin de la Sainte conversation, dont l'échange est plus d'ordre mystique qu'intellectuel, les personnages semblent tous ici affairés, échangeant des propos, gesticulant, pointant le ciel, d'autres personnages ou le Saint Sacrement, ou encore concentrant leur attention sur quelques écrits. Dans notre langage, je dirais que l'Eglise triomphante est dans la communion, tandis que l'Eglise militante est, comme nous-mêmes ici présents, engagée dans la communication.

2.2.8. *La Cité de Dieu*

Finalement, entrons en procession dans la Cité de Dieu. Passons de la communication à la communion, du don à la donation et de la sympathie universelle parmi les hommes à l'amour personnel et spirituel des êtres humains avec et en Dieu. Au milieu, au croisement, là où la terre et le ciel se touchent, nous trouvons un homme, un croyant, agenouillé, en prière. Cet être qui cherche Dieu et s'adresse à Lui en personne transcende l'humain. Pour comprendre l'homme, il faut comprendre Dieu, car l'homme devient humain en s'égalant à Dieu et en co-accomplissant les actes avec lui (la 'vie dans l'esprit', pour parler comme l'Evangile). L'animal qu'est l'homme devient humain en cherchant Dieu. Comme le dit Scheler, 'l'homme est le X vivant qui cherche Dieu' (*Gesammelte Schriften*, III, 186). En cherchant Dieu, il le trouve et, par là même, il se trouve. L'homme n'est qu'un animal plus développé aussi longtemps qu'il n'est pas, comme nous l'enseigne le Nouveau Testament – accueilli comme un membre du royaume de Dieu.

Cet homme qui prie n'est pas dans l'aimance ni dans la sympathie. Il est au-delà de ces sentiments moraux, nobles et bons, sans doute, mais néanmoins humains, trop humains. Il est dans l'amour de Dieu, Dieu est en lui comme il est en Dieu. Il est en communion avec Dieu comme Dieu l'est avec le Fils et le Saint Esprit. Dieu n'entre pas dans ses conversations internes comme un visiteur passager. Il est désormais un interlocuteur permanent et essentiel de son for intérieur. Cet homme qui croît, qui prie avec ardeur est au-delà du bonheur, il partage la joie céleste et est dans la béatitude, à la limite même dans l'extase. Cet homme qui prie n'est pas un *homo donator*,

il est un *homo amans*. Un homme qui aime comme Dieu l'aime. Comme il a tout reçu par la grâce de Dieu, il n'attend plus rien en retour, mais veut donner plus, toujours plus.

Lorsque, après la prière, il rencontre sur son chemin un être humain ou un animal, il l'aime comme Dieu l'aime, en Dieu et avec Dieu. Partant du plus haut pour descendre au plus bas, son âme élève spontanément la créature à la hauteur de Dieu (comme la mère qui hisse l'enfant à la hauteur de son visage et le regarde dans les yeux) pour l'admirer dans sa particularité en lui dévoilant son destin personnel et sa destination individuelle. Pour le bienheureux qui a la foi, le monde d'ici-bas est un monde bien ordonné qui baigne dans les valeurs et qui fait sens. Le sujet qui aime, et qui aime de façon juste, redécouvre l'ordre objectif dans son for intérieur comme un écho venant du cosmos qui résonne dans son cœur. Comme disait Pascal: "le cœur a ses raisons" – ses raisons affectives qui renvoient à l'ordre hiérarchique des valeurs que je retrouve dans mon for intérieur. Lorsque le microcosme reflète ainsi le macro-cosme, l'harmonie céleste retentit dans l'âme et dans le cœur de la personne. En reprenant la vieille étymologie de la notion de personne – et Mauss nous rappelle que la personne est "l'être qui 'résonne' (de *per-sonare*) à travers le masque" –, on peut dire que la voix de Dieu s'exprime et résonne à travers la personne qui aime le monde avec passion. Dans cette perspective, l'amour apparaît comme le mouvement de l'âme réceptive et généreuse qui s'élance intentionnellement vers l'Autre (Dieu ou autrui) et, ce faisant, opère la jonction entre l'homme et le cosmos.

2.3. *Théorie du sujet*

2.3.1. *La sphère intrapersonnelle: La conversation intérieure*

2.3.2. *La sphère interpersonnelle: La communication intersubjective*

2.3.3. *La sphère intergroupale: Les relations sociales, internationale et universelle*

2.3.4. *Etrê, avoir, paraître: De la reconnaissance*

2.3.5. *Esthétique de l'existence: Lebenskunst*

2.3.6. *Ethique spirituelle et morale universelle: La vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes et un environnement durable]*

3. Conclusion: *Le Mal Commun*

Maintenant que nous sommes, enfin, arrivés à la fin de notre latin, essayons de rassembler les éléments dans une nouvelle figure qui traduit les éléments de l'anthropologie et de la sociologie du don dans le langage de la théologie de la donation, et les met en communication. Les concepts centraux de la doctrine sociale sont reliés entre eux et forment un système solide et cohérent dans lesquels tous les éléments 'con-spirent' vers le bien commun. La personne, la subsidiarité, la solidarité, le bien commun, tout se tient. La personne est créée à l'image de Dieu et est présociale; deux personnes qui se rencontrent dans l'amour de Dieu forment une famille nucléaire (la sphère privée); l'ensemble des familles forment des corps intermédiaires (la sphère privée-sociale des associations) qui, ensemble, forment la grande famille qu'est la société. Comme chacune des cellules qui forment le corps social, la société est conçue comme une personne sociale qui aspire au bien commun. En tant qu'ensemble organique, unifiée à tous les niveaux dans et par l'Esprit, la société est une 'unité d'ordre' (Hittinger). Durkheim avait bien vu la co-naissance de la société et de la religion, sauf évidemment qu'en tant que sociologue il en avait conclu non pas que la société est religieuse, mais que la religion est sociale.

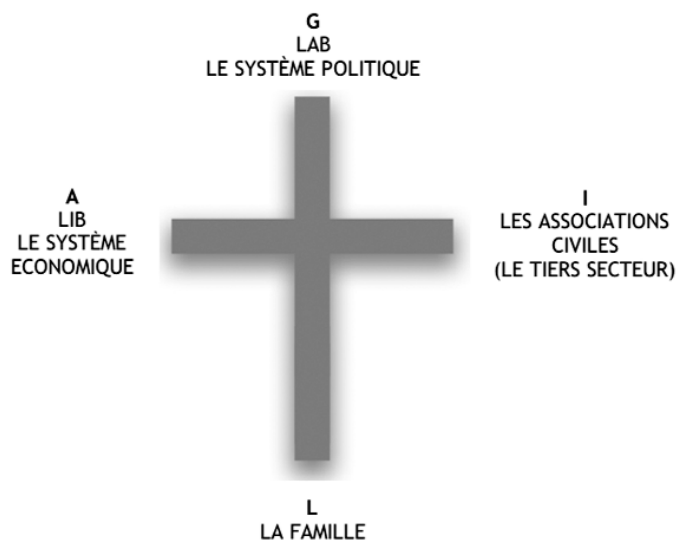


Figure 5. Du Don et de La Donation à Donati (Agil).

Selon la vision aristotélo-thomiste, la société est une société bien ordonnée lorsqu'elle aspire au bien commun et le réalise. L'Etat et le marché qui émergent avec la modernité brisent le monopole de l'Eglise et perturbent le bien commun. Contre l'Etat, la doctrine sociale introduit le principe de subsidiarité et contre le marché elle invoque la solidarité. Pour obtenir une vision de la sociologie de la doctrine sociale, il suffit de superposer les institutions sociales du don à celles de la donation et de traduire le langage cyclique de Caillé dans le langage encyclique de Donati.

Deux siècles après la Révolution française et presque un siècle après la Révolution russe, l'Eglise commence à se rendre compte que, avec la globalisation économique et technologique – et je ne parle même pas de la troisième guerre mondiale qui a déjà commencée –, nous sommes au liminaire non seulement d'un nouveau millénaire, mais d'un nouveau type de civilisation qui conduit à sa propre destruction. L'intégration des révolutions technologiques (nucléo-bio-nano-cyber) et économiques (le néo-libéralisme, le post-fordisme, le post-industrialisme) finissent par converger dans un seul et unique système – le 'système-monde'. Sur la défensive, l'Eglise en appelle à une nouvelle alliance de la société civile mondiale contre le marché global. Se méfiant comme toujours des Etats, qu'ils soient libéraux (Lib) ou sociaux (Lab), elle en appelle à une nouvelle synthèse de la subsidiarité (Sub) et de la solidarité (Sol). Contre les solutions lib-lab, contre le marché et contre l'Etat, elle cherche à réactiver les corps intermédiaires et à les organiser dans des réseaux locaux d'associations solidaires. Si la politique de l'économie solidaire est exemplaire et offre effectivement une solution locale à un problème global, elle n'offre pas pour autant une alternative fonctionnelle à la techno-économie mondiale. L'économie solidaire ne forme que le 'sous-sol' (Sub+Sol) d'une nouvelle cosmopolitique; pour avancer vers le bien commun, il faut intervenir à tous les niveaux, non pas seulement en dessous de l'Etat, mais aussi au-dessus de l'Etat, et surtout, dirais-je, à travers l'Etat. Les associations de la société civile doivent investir non seulement dans l'économie, mais aussi dans l'Etat, car l'Etat est et reste un acteur crucial sur l'échiquier mondial. Si l'Etat s'ouvre à la société civile globale et entre en synergie avec elle, si l'Etat-national devient un Etat cosmopolite, il pourrait bien être le carrefour d'une autre politique mondiale. En négligeant l'Etat, la doctrine sociale rejoint paradoxalement les libéraux et les marxistes qui insistent que le marché est en train de supprimer les Etats.

Le socialisme d'Etat n'a pas survécu la fin de la guerre froide (sauf en Chine et en Corée du Nord). Faute d'ennemi, le capitalisme est devenu mondial, tandis que les civilisations sont montées les unes contre les autres.

Contre la globalisation techno-capitaliste et l'anti-globalisation terroriste, il faut inventer un nouvel humanisme qui soit à la fois cosmopolite, écuménique et planétaire. En accord avec le principe de subsidiarité, il faut traiter les problèmes à leur 'propre' niveau (Hittinger, p. 18). Comme il s'agit de l'avenir de l'Humanité, il faut traiter les problèmes au niveau mondial et penser non seulement le concept de la subsidiarité, mais aussi de la supersubsidarité. Comme concepts fondamentaux d'une cosmopolitique universelle qui vise le bien commun, je propose la redistribution matérielle, la reconnaissance interculturelle et la conscience planétaire personnelle auto-transformatrice. Pour dépasser le clivage entre le Nord et le Sud, il faut redistribuer les richesses matérielles entre les pays pauvres sous-développés et les pays riches sur-développés; pour dépasser le choc entre et à l'intérieur des civilisations de l'Ouest et de l'Est, il faut un dialogue intercivilisationnel et interreligieux et, *last but not least*, pour sauver notre planète il faut que tous et chacun de nous prenne conscience de notre humanité commune. Comme la seule et unique chose que nous pouvons changer maintenant est nous-mêmes, commençons donc avec une révolution intérieure, une conversation interne et une conversion personnelle. Mais cela n'est qu'un début pour une transformation progressive à tous les niveaux et de toutes les instances d'ordre supérieur. Il faut imbriquer toutes les instances à tous les niveaux pour que les religions universelles, les civilisations, les Etats-nations, les communautés régionales, les associations locales et les personnes individuelles 'con-spirent' vers la paix universelle.

L'impulsion morale et spirituelle doit en effet venir de la société civile mondiale, mais si la société civile dispose de la légitimité, il n'en reste pas moins que d'un point de vue juridique et politique, l'Etat reste le seul acteur légal. Bien qu'elles parlent au nom de tous, les organisations non gouvernementales ne sont pas élues. Pour penser la mondialisation, il faut penser une synergie entre la société civile globale et les Etats-nations et penser cette synergie non pas comme un jeu à somme nulle, mais comme une morphogénèse radicale qui transforme à la fois l'Etat et la société civile en imbriquant non seulement la solidarité et la subsidiarité, mais aussi le libéralisme et le socialisme. L'Etat qui s'ouvre à l'appel venant de la société civile globale et qui le transmet au niveau transnational, je l'appelle Etat cosmopolite. La fédération des Etats cosmopolites qui forment un ordre bien ordonné, garantissant la paix universelle et veillant au bien commun, je l'appelle la République universelle des états et des peuples unis.

J'arrive à la fin et comme je l'avais prédit au début, la communication n'est pas identique à la communion. La communication présuppose le

conflit et propose le dialogue comme moyen pour surmonter le différend. Sans doute que nous n'arriverons pas à un consensus sur le bien commun. Le débat sur le bien commun est un débat millénaire et séculaire qui implique et invoque toutes les visions du monde, de l'Est et de l'Ouest, du sud et du Nord. Mais si nous n'arrivons pas à un consensus sur le bien commun et le meilleur des mondes, je vous quite et je vous salue en espérant que nous réussirons au moins à définir le mal commun et le pire des mondes. Le mal commun, c'est la conjonction d'une politique du pire qui continue la guerre et de la pire des économies qui transforme tout, y compris la personne, l'âme et l'esprit en marchandise. Bref, le mal commun, c'est le colonialisme au sens le plus large du terme.