

LE CONTRAT ANTHROPOLOGIQUE

Logique de reconnaissance et logique d'appartenance

Bernard Lamizet¹

1. Le contrat anthropologique comme fondateur de la sociabilité

Il existe entre les hommes deux types de lien, qui s'inscrivent dans des médiations différentes. D'une part, entre deux personnes, il peut exister un lien de parenté, ou de filiation. Il s'agit du lien qui, fondé sur un désir originaire, inscrit une relation intersubjective dans la permanence d'une reconnaissance symbolique. D'autre part, il peut exister entre elles un lien inscrit publiquement dans les formes sociales d'un contrat qui, énoncé dans les formes d'un acte civil, établit une relation d'appartenance dans la permanence d'une reconnaissance institutionnelle. C'est ce type de lien qui fonde la sociabilité en instaurant dans les relations entre les hommes la nécessité de la présence d'un tiers appartenant à l'espace public, et intervenant en qualité de témoin ou de garant pour donner à ce lien la reconnaissance du corps social.

¹ Université d'Avignon.

On nommera ici *contrat anthropologique* ce type de contrat qui instaure une médiation sociale, et, par là, instaure une structure relevant de l'organisation politique. Le contrat anthropologique organise une anthropologie : il structure l'indistinction. L'anthropologie est, en effet, la dimension indistincte des hommes : la dimension des hommes pris dans la logique collective de leur appartenance et non dans leur spécificité singulière d'êtres biologiques ou d'êtres de désir ou de filiation. Ni masculin ni féminin, *anthropos* désigne l'espèce humaine : autrement dit, il s'agit d'un concept qui, fondamentalement, ne désigne pas l'être, mais l'appartenir. Tandis que l'être renvoie à des caractères et à des virtualités propres au sujet dans son individualité, l'appartenir structure les modalités selon lesquelles le sujet investissant un lieu qu'il partage avec d'autres, en faisant ainsi un lieu de sociabilité, fonde, dans sa relation d'échange symbolique aux autres, la permanence de son destin social. Socialement fondé comme *anthropos*, l'homme s'inscrit dans des relations d'appartenance, qui font de lui ce qu'Aristote appelait un *zôon politikon*.

La constitution du manque

Le manque se définit psychanalytiquement comme la conscience de la castration symbolique qui fait advenir le sujet à l'espace de la sociabilité, et, symboliquement, comme la conscience de la dette sociale : de ce dû qui fonde la sociabilité non seulement comme appartenance, mais aussi comme un ensemble de devoirs sociaux. En fin de compte, l'événement du Décalogue, dans l'Ancien Testament, n'est que la formulation par Dieu à Moïse, sur le Sinaï, de la dette qui fonde l'alliance —elle-même événement structurant la sociabilité du peuple dont la *Genèse* est l'histoire. Le manque représente trois éléments majeurs de la constitution de la médiation symbolique qui s'impose aux sujets de la communication. D'une part, il s'agit du manque qui fait de la sexualité une pratique symbolique en y fixant une limite : celle de la prohibition de l'inceste. La prohibition de l'inceste, ce que les psychanalystes désignent comme le dispositif de l'Œdipe, n'est que la désignation d'une limite grâce à laquelle la sexualité s'inscrit dans un système symbolique, et, par conséquent, s'arrache définitivement à la naturalité. En ce sens, le manque, ainsi inscrit dans une loi comme l'horizon de notre sexualité, fait de notre filiation un système symbolique et non un système biologique, naturel

ou organique. D'autre part, le manque structure la représentation et l'énonciation, en fixant la limite absolue entre le symbolique et le réel qu'il représente. En effet, fondamentalement, la langue ne saurait tout dire et l'image tout représenter. En ce qui concerne la première, c'est à la grammaire, à la décence ou à la rhétorique de fixer les limites du dicible, et, par conséquent, de structurer le langage comme système symbolique. En ce qui concerne la seconde, c'est à des lois comme celle la géométrie ou celle de la perspective d'en fixer les limites qui font d'elle, radicalement, un système symbolique relevant d'un sens et d'une interprétation, et non un système matériel ou réel relevant de la perception visuelle. C'est le manque qui structure symboliquement le concept de dette sociale, que nous introduisons ici, pour marquer qu'au regard du manque symbolique, tous ceux qui appartiennent à la sociabilité en sont au même point. La dette sociale fait du manque une médiation, parce qu'elle fait de lui une situation semblable pour tous ceux qui relèvent de la même loi, et, par conséquent, du même espace de sociabilité. L'impôt, la conscription, constituent ainsi des formes modernes de représentation institutionnelle de la dette sociale.

La constitution du système symbolique

Le système symbolique se constitue à partir du moment où la médiation ne concerne plus seulement les modalités institutionnelles de notre appartenance, et, en particulier, le dispositif du manque et de la dette sociale, mais où la médiation constitue aussi toute notre logique de la représentation, et, au-delà, de la signification. On peut parler de constitution d'un système symbolique à partir du moment où, conscients de mettre en œuvre les mêmes structures et les mêmes dispositifs symboliques que ceux qui appartiennent au même système symbolique que nous, nous faisons de ces systèmes symboliques des médiations constitutives de notre appartenance sociale. Dans ces conditions, le système symbolique cesse de n'être qu'un mode de représentation du réel par le langage : il représente aussi une unification symbolique de notre sociabilité, par la mise en commun de nos représentations, qui, désormais, obéissent à des lois. Dans ces conditions, le système symbolique ne saurait qu'être arbitraire, puisqu'il n'obéit pas à une logique naturelle ou organique de causalité, mais à une logique institutionnelle de lois et de codes. Cela montre la portée institutionnelle, symbolique et politique majeure de la thèse saussu-

constituent un ensemble des porteurs d'opinions, mettent en œuvre le contrat démocratique en reconnaissant la légitimité et la validité des mêmes informations : la reconnaissance garantit, ainsi, l'homogénéité de la culture commune à tous.

La représentation : Il s'agit des formes et des procédures par lesquelles, dans l'espace politique, les acteurs en charge de pouvoirs et de fonctions reconnus légitimes par les autres, le sont en vertu de l'image dont ils sont porteurs des autres. Par le principe de représentation, les acteurs du politique le sont en fonction de la représentation dont ils sont investis : les acteurs du politique ne sont pas légitimes en soi, en eux-mêmes : ils le sont en fonction de leur dimension de représentation, en fonction des formes d'indistinction qu'ils représentent dans l'espace politique de la sociabilité. Le principe de la représentation fonde la démocratie, parce qu'en application de ce principe, les acteurs politiques le sont en fonction du mandat dont ils sont investis, lui-même à la mesure de ce qu'ils représentent dans l'indistinction. Les assemblées démocratiques reposent toujours sur ce principe. En France, la légitimité des députés et des sénateurs leur vient de ce qu'ils ne représentent pas telle ou telle partie de la population, mais qu'ensemble, ils représentent la totalité indistincte des citoyens, et sont reconnus comme tels par l'adhésion de tous les citoyens au principe de représentation. Cette adhésion, elle-même, c'est-à-dire cette reconnaissance de légitimité, est exprimée par les citoyens par leur participation au scrutin.

La médiation : La médiation représente, véritablement, le moment fondateur du contrat démocratique. En effet, c'est par la médiation que l'indistinction, c'est-à-dire le peuple, la forme collective de la sociabilité, peut s'inscrire dans les pratiques singulières des acteurs et des décideurs : en d'autres termes dans les pratiques singulières de l'espace politique. Le moment de la médiation, en particulier, est le moment de la mise en pratique des formes institutionnelles : en effet, c'est au moment où elles sont inscrites dans des pratiques personnelles, singulières, que les formes institutionnelles accèdent pleinement à la réalité de l'existence. Ce n'est, par une forme de paradoxe, que parce qu'individuellement, je la fais exister, que la société civile existe pleinement comme forme politique réelle. La médiation représente, en fin de compte, le principe d'une forme de dédoublement, de distanciation, entre la dimension réelle de la

communauté constitutive de l'appartenance sociale et la dimension institutionnelle de la médiation qui permet à cette appartenance de s'exprimer, d'être visible dans les réalités de la vie sociale. Dans ces conditions, c'est la médiation qui représente le principe fondateur de toute logique institutionnelle, puisque toute institution est une médiation symbolique de l'appartenance sociale : l'inscription dans une pratique et dans une expérience singulières de la conscience d'appartenir à une communauté, à une forme collective de l'histoire.

3. Les modes de reconnaissance : l'élection

L'élection est le premier mode de représentation de la reconnaissance. Elle inscrit la sociabilité dans une logique de dette dans la mesure où l'élu *doit* son élection aux suffrages de ses mandants, et où le peuple *doit* son existence institutionnelle à ceux qu'il a élus pour exercer la démocratie dans les actes et dans l'expérience du politique et des institutions. L'élection est le fondement du contrat démocratique, car elle a été, en quelque sorte, inventée pour que le peuple, par le moyen de l'élection, assume la responsabilité de distinguer dans l'indistinction les acteurs singuliers qui seront en charge de représenter la sociabilité dans l'espace politique – de constituer l'État. L'élection représente la dimension politique de la reconnaissance, parce qu'elle fait apparaître des acteurs du politique, parce qu'elle donne une dimension réelle à un projet politique qui est, en soi, une certaine représentation de la société, et parce qu'en représentant un choix, elle donne du sens à la pratique du politique : elle fonde l'engagement dont nous sommes porteurs.

L'élection fait apparaître les acteurs du politique : Il y a, dans le processus de l'élection, quelque chose d'un fait originaire. Symboliquement, l'élection représente une forme d'origine du contrat anthropologique, elle en figure, à chaque fois, une fondation. En effet, d'une part, l'élection fait d'acteurs ordinaires de la sociabilité des acteurs investis du pouvoir, et, en ce sens, elle fait naître les acteurs du politique en tant que tels. L'élection, à ce titre, n'est pas un simple mandat : elle représente une sorte d'engendrement, par lequel la communauté met au monde ses acteurs politiques. D'autre part, l'élection, qui intervient à intervalles réguliers dans l'histoire, représente une sorte de rituel de refondation du pacte social. Il s'agit d'un

rituel, qui se fonde comme tel précisément parce qu'il revient régulièrement, les mandats constituant, en ce sens, des formes de cycles dans l'histoire de la sociabilité. Ce rituel joue, finalement, à chaque fois, la scène de la conclusion du contrat social fondateur de la cité. Enfin, l'élection représente un acte collectif –peut-être le seul moment qui représente pleinement, effectivement, un acte commun de la collectivité qui, ainsi, se reconnaît dans l'élection comme une communauté¹. L'élection, à ce titre, est un moment très fort, et, en quelque sorte, emblématique de la réunion de la communauté.

L'élection donne une dimension réelle à un projet politique : L'élection se joue sur le choix entre des projets politiques dont sont porteurs les candidats. Chacun constitue, en quelque sorte, son identité politique –plus exactement son identité d'acteur politique– sur la base du projet politique qui exprime l'image qu'il se fait du contrat social. En ce sens, l'élection manifeste dans la réalité de la vie sociale et politique de la cité l'existence de différences entre les représentations de la sociabilité qui sont diffusées dans l'espace social. À partir de là, l'élection fait apparaître des appartenances multiples dans la cité. Les citoyens revendiquent, lors de l'élection, l'appartenance qui fonde leur identité politique, la démocratie se définissant précisément comme une situation institutionnelle qui encourage le pluralisme des appartenances politiques. L'élection est, en ce sens, un moment où la reconnaissance devient réelle dans le temps politique : le député élu est désormais pourvu d'un mandat réel, et, par ailleurs, l'électeur, dans son geste, acquiert la réalité d'une existence politique.

C'est en ce sens que l'élection représente une médiation. En effet, les projets politiques en présence lors de l'élection démocratique font apparaître des logiques collectives qui inscrivent les citoyens dans des pratiques et des appartenances qui confèrent à leur singularité d'acteurs une dimension et une signification collectives dans l'espace public de la sociabilité. L'élection acquiert ainsi une signification anthropologique, en inscrivant dans des pratiques politiques et institutionnelles les formes de la médiation fondatrice de la sociabilité. C'est ainsi que l'élection représente une sorte de performativité : elle consti-

¹ C'est ce qui explique, dans toutes les élections, l'importance de la dimension quantitative et statistique des résultats, qui, comme tous les nombres représentent l'indistinction.

tue à la fois un acte collectif par lequel des projets politiques deviennent réels en devenant les éléments des politiques mises en œuvre par les acteurs élus, et un moment symbolique au cours duquel la sociabilité fonde son sens pour ceux qui en font partie, et qui, ainsi, inscrivent leur appartenance dans le champ d'une rationalité politique.

L'élection donne du sens à la pratique du politique : Pas d'élection sans choix. En ce sens, l'élection somme les citoyens de choisir dans une pluralité. Mais c'est ce choix, en lui-même, qui fait de l'élection un performatif, puisqu'au travers du rituel électif, les citoyens sont appelés à exprimer une signification : à inscrire leur pratique politique et institutionnelle dans une logique interprétable de signification. C'est, en effet, le choix même qui fonde le sens, puisque c'est le choix qui, en me sommant d'exclure l'un des termes du choix, donne du sens à celui que je retiens. L'élection, en quelque sorte, représente toujours, en termes communicationnels, la réponse à une forme de questionnement implicite, et l'appartenance même que je revendique par le choix de tel ou tel candidat, ou de tel ou tel parti, constitue, en soi, la reconnaissance d'un sens.

Les pratiques de la citoyenneté deviennent des pratiques signifiantes à partir du moment où elles entraînent nécessairement des rejets et des exclusions. À partir du moment où je ne peux choisir un parti et son contraire, à partir du moment où je ne peux, en même temps, choisir deux candidats pour un seul mandat politique, je fais de ma pratique politique une pratique qui sera chargée de sens, parce que, pour moi-même, comme pour les autres, il me faudra bien rendre raison des choix et des exclusions portés par mon choix. L'élection donne du sens à la pratique politique parce qu'elle l'inscrit dans un système symbolique appelé à la rendre interprétable. L'élection donne une signification politique au contrat anthropologique parce qu'elle fait de lui l'occasion historique d'exprimer dans l'espace de la sociabilité les appartenances mêmes dont nous sommes porteurs, et elle nous permet, comme en un miroir social, de retrouver dans les autres acteurs de la sociabilité les pratiques mêmes par lesquelles nous exprimons les appartenances qui constituent notre identité politique. Finalement, l'élection est l'instance politique du contrat anthropologique : elle inscrit le contrat fondateur de la sociabilité dans les pratiques institutionnelles de la cité. On retrouve ici le mécanisme

symbolique de la dette; par l'élection, les citoyens reconnaissent un acteur politique comme celui à qui *ils doivent* leur citoyenneté.

4. Les modes de reconnaissance : l'aveu

Second mode de représentation de la reconnaissance, l'aveu en représente la dimension langagière. Avouer, c'est reconnaître par le langage, et, ainsi, s'approprier une proposition par la mise en œuvre même du procès énonciatif qui engage le sujet. Les termes du contrat anthropologique sont ici structurés non par une pratique institutionnelle des partenaires de l'échange symbolique, mais par une pratique linguistique, qui institue le langage dans sa dimension proprement institutionnelle de médiation. L'aveu consiste à reconnaître par le langage : à mettre en œuvre des formes du langage qui constituent la médiation symbolique d'un procès de reconnaissance dont l'issue est la vérité. C'est à partir de l'aveu que peut se penser une *anthropologie des formes linguistiques de la médiation*, qui construit un espace de communication et de médiation à quatre termes : le sujet, le réel dont il se soutient, le tiers qui, par sa présence et son écoute, authentifie l'aveu en lui donnant sa dimension de médiation, et, enfin, la loi, la norme institutionnelle qui légitime l'aveu, en fixant le code du langage et en en marquant les limites.

Le sujet : C'est l'énonciateur : celui qui assume l'énonciation, ne serait-ce que par l'usage du pronom *Je*, par lequel la langue française désigne, dans le langage, l'appropriation de l'énonciation par le sujet parlant. Le sujet est, en quelque sorte, fondé lui-même symboliquement par l'aveu, qui lui donne sa consistance et par lequel il accède, pleinement, à l'existence. C'est par l'aveu que le sujet de l'énonciation acquiert une existence à la fois symbolique, comme énonciateur, et réelle, comme identité d'une personne présente dans l'espace de la sociabilité. L'aveu n'est pas seulement l'énonciation d'une vérité assumée par l'énonciateur : il est aussi la médiation entre symbolique et réel par laquelle le sujet fonde sa propre existence. L'aveu s'inscrit dans la logique d'un contrat en structurant pour les autres et pour lui-même, sur la base de son énonciation, la dimension anthropologique du sujet. En ce sens, l'aveu définit une dimension anthropologique du langage et de l'énonciation qui leur assigne leur fonction de médiation : l'aveu représente une médiation entre la dimension singulière du sujet (son identité dans énonciation) et sa dimension collective (son

appartenance). C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle l'aveu a traditionnellement valeur de preuve en matière judiciaire; l'aveu transforme l'acteur en acteur social en donnant à son acte la dimension d'un acte désormais authentique devant la loi. L'aveu fait preuve pour les juges parce que la vérité dont il est porteur, comme tous les actes institutionnels, a la force d'un faire. La dimension anthropologique de l'aveu en fait un performatif.

Le réel : Par l'aveu, le réel aussi devient une médiation, puisqu'il est, désormais, le même pour tous. L'aveu consacre une vérité qui n'est plus celle du seul sujet, mais qui s'impose à tous par la force même de la forme de l'aveu. Le réel, par conséquent, dont l'aveu porte témoignage, n'est plus le réel du sujet, il ne se réduit plus, par conséquent, à l'acte dont le sujet a avoué être l'auteur; le réel dont il est question est le réel de tous, qui s'impose à tous par la force du contrat. C'est bien pour cela qu'il s'agit ici de contrat anthropologique, car même le réel acquiert, dans la logique de l'aveu, la dimension d'un lien social. Tous ceux qui, à ce moment, font partie de l'espace de la sociabilité reconnaissent le même fait pour réel, et se trouvent ainsi liés par cette commune perception du réel. Le contrat anthropologique ne structure pas que du symbolique, il ne structure pas seulement les paroles, les signifiants et les discours qui le construisent, il structure aussi le réel perçu par ceux qui le concluent ensemble, et qui, ensemble, constituent à partir de lui un espace social de communication.

Le tiers : L'aveu est fait devant témoin. L'aveu n'a de sens et d'importance qu'à partir du moment où il est fait devant un autre, que l'on appelle un tiers, parce qu'il ne fait pas partie des acteurs qui concluent l'échange symbolique. Le tiers, le troisième, celui qui n'est pas impliqué par la relation de communication établie par le contrat, y représente l'espace public, tous ceux qui, indistincts, appartiennent au même espace de sociabilité et lui confèrent, en quelque sorte, la consistance réelle par laquelle le lien social même, le *foedus*, n'est pas un simple formalisme, mais constitue bien un signifiant. Le tiers intervient doublement dans l'aveu : d'une part, il en est le témoin, et, par conséquent, confère à l'aveu la force et la valeur d'un acte authentique; d'autre part, il implique le corps social dans la reconnaissance de la vérité énoncée par le sujet, qui constitue le support de l'aveu. Le tiers fait de l'aveu un acte authentique, car, désormais (c'est le sens de

*authentique*¹), il n'a pas besoin d'autre preuve, il n'a besoin de rien d'autre pour être considéré comme vrai. Il implique le corps social car, en entendant l'aveu et en lui ajoutant la reconnaissance qui l'autorise, le tiers en fait un discours vrai pour n'importe qui, pour l'indistinction de tous ceux qui appartiennent au même espace de sociabilité. Le contrat est, dès lors, une médiation, car il est passé entre un sujet singulier et l'indistinction du tiers.

La loi : Mais, pour que la médiation soit entièrement constituée, encore y faut-il des formes. C'est la loi qui impose ces formes et qui les définit, en fixant le code - référence de tous les contrats. La loi est la référence, en quelque sorte obligatoire, qui représente le "code des codes" : dont l'application est nécessaire pour que les actes et les discours commis dans l'espace public aient une force sociale effective de médiation. En effet, pour qu'ils aient cette force pour tous, encore faut-il qu'ils soient communs à tous, et que, par conséquent, ils aient des formes communes à tous, de telle sorte qu'ils puissent faire l'objet d'une reconnaissance effective par tous. La loi confère à l'aveu non seulement son indistinction, mais aussi son universalité : c'est par la conformité à la loi et aux formes qu'elle prescrit que l'aveu est en mesure d'être reconnu par tous ceux qui l'entendront, ou le liront, et, par conséquent, qu'il est en mesure d'avoir le statut d'une norme commune à tous ceux qui appartiennent à l'espace de la sociabilité. La loi constitue, en ce sens, un acteur nécessaire à la mise en œuvre de la médiation, puisqu'elle est, dans l'espace social de la communication et des échanges symboliques, le garant, symbolique, institutionnel et politique, de l'universalité. C'est pourquoi l'aveu n'a de valeur qu'énoncé dans des formes, dans des lieux institués pour cela. C'est aussi pour cela que l'aveu n'a de valeur que dans certaines conditions fixées par la loi (par exemple, il n'y a pas d'aveu authentique sous la torture).

5. Les modes de reconnaissance : le don

Troisième mode de représentation de la reconnaissance, le don en représente la dimension réelle. Le don est le processus par lequel la reconnaissance symbolique prend, de la part de l'autre, la forme du

¹ *Authentique*, signifie, étymologiquement, *qui dispose d'un être propre*.

recevoir, et par lequel elle s'inscrit, dès lors, dans la matérialité d'un transfert réel d'objet, de bien ou de valeur. Le don est une relation entre deux personnes constituée d'un transfert de valeur ou de bien dont la seule rétribution, la seule réciprocité est une reconnaissance symbolique. Le don est comme la dette –ou la dette est comme un don en attente de réciprocité : il s'agit d'un échange fait d'une part de matérialité, et, de l'autre, de symbolique. Donner, c'est, dans notre morale, instaurer la nécessité d'une reconnaissance.

Il ne s'agit pas ici du don comme acte –comme processus, mais du don comme relation. Il s'agit ici de penser la relation entre deux sujets, que l'on désigne par le concept de don. Par conséquent, le problème ne sera pas ici de s'interroger sur les conditions dans lesquelles un sujet de communication ou de sociabilité fait un don à quelqu'un, il ne s'agira pas ici d'interroger le processus même désigné par le don, mais de construire théoriquement une relation de communication entre deux sujets : de structurer et de définir la relation qui, entre deux sujets de l'espace de la sociabilité, construit le don. En effet, tandis que le don, comme processus ou comme acte, représente un processus à sens unique allant d'un sujet vers un autre, le don, comme relation anthropologiquement définie, représente une des formes de l'échange symbolique entre deux sujets, et, par conséquent, de la médiation constitutive, dans le champ social, d'une structure de nature anthropologique. Le don est fondateur, sur le plan anthropologique, parce que la reconnaissance qu'il engage de la part de l'autre s'inscrit à la fois dans trois modes de rationalité : une rationalité symbolique (la reconnaissance proprement dite); une rationalité politique (la reconnaissance du don instaure le pouvoir de celui qui donne); une rationalité anthropologique (la reconnaissance établit la réalité historique d'un lien social).

Une rationalité symbolique : Pour que le don existe, encore faut-il qu'il y ait reconnaissance de ce don par son bénéficiaire, en d'autres termes : qu'il y ait reconnaissance de cette dette symbolique, que l'on peut appeler la gratitude. Le don, dans ces conditions, est structuré exactement comme peut l'être toute pratique symbolique : il n'est constitué en tant que tel, comme forme effective, qu'à partir du moment où il fait l'objet d'une reconnaissance de la part de l'autre, exactement comme le signifiant n'est assumé comme tel qu'à partir du moment où il est reçu par l'autre, c'est-à-dire où il fait l'objet, de la

part de l'autre, d'une interprétation qui en marque la reconnaissance et l'appropriation.

La rationalité symbolique du don consiste, de la part du donneur, à établir avec le bénéficiaire une relation de dépendance symbolique. En ce sens, la gratuité n'existant pas sur le plan symbolique, il convient de trouver le sens du don, d'en fonder la pertinence symbolique, dans l'instauration de la nécessité anticipée d'une relation avec le bénéficiaire. Le donneur, en quelque sorte, établit par avance, par son geste, la nécessité d'une relation par laquelle le bénéficiaire lui devra la reconnaissance d'une dette symbolique, et, par conséquent, entretiendra avec lui une relation dans la durée. Du point de vue du donneur, le don consiste à pérenniser la relation de sociabilité avec le bénéficiaire. De la part du bénéficiaire, le don consiste à reconnaître la pérennité de la relation de sociabilité qui l'unit au donneur *et à transformer cette relation en une relation institutionnelle*. Le don, en effet, fait reconnaître au bénéficiaire à reconnaître au donneur une certaine supériorité symbolique, et, dans le même temps, à inscrire cette supériorité dans des termes institutionnels, en l'inscrivant dans une logique de pouvoir. Le don instaure dans l'intersubjectivité la dimension politique d'une relation de pouvoir; il fait de l'intersubjectivité une relation faite non plus de désir, mais aussi de pouvoir.

Une rationalité politique : Il y a une logique politique du don. Dans l'histoire des institutions et des faits politiques, le don est toujours la pérennisation du pouvoir. On peut citer trois logiques de don dans l'histoire des formes du politique : d'une part, la logique de la subvention, d'autre part, la logique de l'aide publique, enfin, la logique du mécénat. Ces trois logiques du don constituent, en fin de compte, trois formes différentes que prend la relation de pouvoir quand elle s'inscrit dans une problématique de la dette symbolique.

La logique de la subvention instaure un pouvoir des institutions sur des acteurs sociaux. C'est ainsi que des organismes culturels dépendent des pouvoirs qui les font fonctionner par les subventions qu'ils leur accordent. C'est, en particulier ainsi qu'à Orange, dans le Sud de la France, la municipalité a mis en danger un festival musical, les Chorégies, en lui retirant la subvention accordée. La subvention constitue un outil de régulation de la vie sociale par lequel les institutions exercent leur pouvoir en en structurant le fonctionnement par

leur intervention financière. La logique de l'aide sociale est individuelle. Il s'agit d'une forme de pouvoir exercée par les institutions sur les personnes singulières qui sont en situation d'assistance. En fait, cette logique de l'aide sociale, mise en œuvre depuis la plus haute Antiquité, en particulier dans les pays méditerranéens, à Rome notamment, constitue une sorte de filet protecteur de nature à éviter la désocialisation de ceux qui en bénéficient, qui représentent une forme de marginalité sociale, une forme de sociabilité non intégrée –ou mal intégrée –au reste de la collectivité. L'aide sociale représente aussi, dans ces conditions, une forme de régulation de la vie sociale, en évitant l'exclusion. La logique du mécénat résulte de l'augmentation considérable des coûts dans le domaine de la production culturelle ou sociale, qui a entraîné, dans la mise en œuvre de la politique culturelle ou sociale, l'intervention d'acteurs de plus en plus nombreux, et, en particulier, d'acteurs qui ne sont pas toujours des acteurs ou des investisseurs publics ou institutionnels, mais qui, de plus en plus, appartiennent à la sphère privée de l'économie ou du pouvoir. En ce sens, le mécénat représente, lui aussi, une forme d'intervention de logiques de pouvoir dans les relations économiques constitutives de l'espace privé.

Ces trois logiques définissent le don dans sa dimension politique : dans les modalités selon lesquelles il constitue toujours, dans les relations de type institutionnel, la reconnaissance d'un pouvoir. La dimension politique du don, sous la forme du pouvoir, constitue, en quelque sorte, la signification institutionnelle de cette relation anthropologique de reconnaissance. Dans ces conditions, le don est une médiation anthropologique constitutive de rapports particuliers de citoyenneté : reconnaître, par le don, le pouvoir de l'autre est ainsi une façon d'exercer sa citoyenneté.

Une rationalité anthropologique : La rationalité anthropologique qui permet de rendre raison du don dans la constitution des rapports sociaux se définit comme le mode de reconnaissance de l'appartenance de l'autre dans la situation symbolique d'échange du don : il s'agit, en fait, de la rationalité qui permet de rendre raison de la constitution d'un pacte social d'appartenance, d'un *foedus*, grâce à la structuration de la sociabilité par le don. Le don se caractérise anthropologiquement par quatre traits majeurs, qui permettent de définir une

anthropologie du don, c'est-à-dire une rationalité à la fois symbolique et institutionnelle de la médiation du don.

D'une part, il s'agit de la constitution d'une logique anthropologique de l'anticipation de l'échange. Le don représente une anticipation de la reconnaissance symbolique qu'il rend nécessaire chez le bénéficiaire. En ce sens, il introduit une forme de rupture de la temporalité des échanges symboliques – rupture qui se trouve représentée par la nécessité d'une mémoire de la reconnaissance. Être reconnaissant, avoir de la gratitude, c'est, fondamentalement, inscrire le don dans la mémoire dont on est porteur. C'est, d'ailleurs, ce qui explique l'importance de la monumentalité dans l'expression publique ou anthropologique de la reconnaissance (*Aux grands hommes, la patrie reconnaissante*, dit le fronton du Panthéon, à Paris).

D'autre part, il s'agit d'une *clôture anthropologique de l'échange*. L'échange symbolique est clos sur la reconnaissance, puisque, dans le cas du don, elle représente l'impossibilité pour le bénéficiaire de donner en retour. Le don, en ce sens, constitue une sorte de dette inextinguible, puisque donner, c'est, de la part du donneur, ne pas attendre de retour, de restitution, ou, si l'on veut être encore plus clair, *attendre un non-retour*. Dans ces conditions, le don représente la clôture de l'échange symbolique sur l'impossibilité d'une réciprocité, c'est-à-dire, de fait, sur l'instauration d'une situation de pouvoir.

Par ailleurs, il s'agit de la mise en œuvre, dans les rapports sociaux d'appartenance, d'une *institutionnalisation de la reconnaissance*. Anthropologiquement, le don représente l'inscription de rapports de pouvoir dans les relations interpersonnelles, parce qu'il constitue, entre les partenaires qu'il réunit, un lien de type institutionnel. En effet, le don est une médiation socialement régulée, fondée sur l'organisation d'une circulation de biens et de valeurs entre des personnes, et structurant des valeurs et des normes, donc des représentations inscrites dans la sociabilité et non dans l'espace de l'intersubjectivité. La reconnaissance acquiert, dans la logique du don, une dimension anthropologique parce qu'elle instaure, entre ses partenaires, la médiation institutionnelle de la valeur (*je reconnais à sa juste valeur le don que tu m'as fait*).

Enfin, il s'agit de ce que l'on pourrait appeler ici *l'anthropologie de la dette*. Il s'agit de constituer la dette dans sa dimension anthropo-

logique, c'est-à-dire d'en faire une des formes du lien constitutif de la sociabilité. La dette symbolique constitue l'appropriation individuelle du contrat constitutif de la filiation : reconnaître sa dette symbolique, c'est reconnaître symboliquement sa propre filiation. En ce sens, le nom du Père, le nom patronymique constitue une forme de signifiant de la dette. C'est pourquoi la dette symbolique, dans notre culture, est toujours reconnue envers le père –ou, si l'on préfère, la fonction anthropologique du père est, dans notre culture, de représenter symboliquement la dette. Dans ces conditions, la reconnaissance de la dette ne s'exprime pas de la même manière selon que l'on est un homme ou une femme –et cette différence est même constitutive de la différence sexuelle : les hommes reconnaissent leur dette en reconnaissant l'autorité symbolique du père (ce que la loi, en France, appelle la *puissance paternelle*), tandis que les femmes la reconnaissent sous la forme du désir œdipien¹.

6. Les modes de reconnaissance : la croyance

Quatrième mode de représentation de la reconnaissance, la croyance en représente la dimension religieuse. La croyance consiste à reconnaître une vérité comme s'imposant à tous comme constitutive du lien social –c'est-à-dire, une fois de plus, comme dans toutes les formes de la reconnaissance anthropologique, à reconnaître à cette vérité une forme de pouvoir sur soi– à la fois comme pouvoir institutionnel et politique et comme pouvoir singulier. La croyance représente toujours une forme d'intériorisation, de reconnaissance singulière du pouvoir sur soi d'une vérité particulière, et, dans ces conditions, elle se trouve à l'articulation d'une conscience individuelle et d'une conscience morale. Le christianisme a sans doute été le plus loin dans l'expression de ce double statut de la croyance, puisque Jésus dit, par exemple : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, c'est-à-dire que le pouvoir qu'il représente et qu'il exerce ne saurait se réduire à un pouvoir institutionnel exercé dans l'espace social et dans l'espace politique. La complexité du rapport du christianisme à l'État est à la mesure de la complexité historique du rapport anthropologique de la

¹ C'est à Monique Guizzardi que je dois le point de départ de toutes ces réflexions sur la dette. Qu'elle trouve ici, une fois de plus, l'expression d'un peu plus que de ma reconnaissance.

croissance à la sociabilité, dont elle est, toujours, constitutive. C'est, d'ailleurs, ce qui confère leur importance anthropologique aux religions et aux formes du sacré, toutes des médiations entre conduite singulière et appartenance collective.

Le rituel : Le rituel est la forme sociale que revêt la croyance dans la mise en œuvre des représentations collectives de son expression. Le rituel, en ce sens, est une forme qui s'impose à tous comme une codification de pratiques qui, dès lors, s'inscrivent dans une logique symbolique et institutionnelle. C'est grâce à la mise en œuvre du rituel que nos pratiques sociales s'uniformisent, et, par conséquent, représentent effectivement des formes collectives de l'appartenance sociale : exprimer des croyances en commun représente une façon d'inscrire son appartenance sociale dans des formes collectives de pratique. Le rituel fait donc, partie, à ce titre, des formes que peut revêtir, dans l'espace de la sociabilité, la reconnaissance anthropologique.

Le sacré : Le sacré a une autre dimension : il définit l'ensemble des objets, des formes et des pratiques en quoi nous reconnaissons des formes de nos croyances communes. Le sacré était, pour les Latins, le *sacer*, autrement dit : ce qui échappait à la logique et à la justice des hommes. En effet, le sacré se caractérise comme ce à quoi nous ne pouvons rien, comme ce qui se trouve au-delà des limites de notre rationalité. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle, longtemps et dans beaucoup de cultures, la folie renvoie à quelque chose qui est de l'ordre du sacré. D'où les logiques de possession au Moyen Âge. Le sacré est ce qui témoigne, pour nous, d'une certaine nécessité, sociale et anthropologique, de la croyance, qui étend, finalement, le champ de la reconnaissance du lien social à des faits, à des formes et à des objets qui n'appartiennent pas au réel, mais qui balisent une forme socialisée de notre imaginaire.

La croyance : Croire, c'est partager avec les autres un ensemble de références et d'engagements communs. La croyance représente une forme intériorisée de reconnaissance du lien social, que nous assumons non seulement dans nos pratiques sociales, mais même dans notre intimité, dans nos relations intersubjectives, dans notre espace privé. La croyance est une forme intériorisée du contrat anthropologique : elle s'inscrit dans les représentations que nous nous faisons de

notre vie, de notre mort, des interdits de notre vie quotidienne, des valeurs que nous accordons, ou que nous refusons dans nos habitudes et dans nos usages. La croyance est une forme du contrat anthropologique que nous pouvons mettre en œuvre pour donner une signification à nos engagements et à nos pratiques : la croyance, finalement, étend jusqu'au champ du désir l'impératif de la reconnaissance anthropologique.

7. Conclusions : sémiotique anthropologique de la reconnaissance

Pour conclure, on peut s'interroger sur la signification même du concept et du processus de la reconnaissance dans les termes d'une sémiotique anthropologique. Il y a trois significations majeures de la reconnaissance qui permettent de fonder une telle sémiotique.

D'une part, il s'agit d'une *forme sociale de spécularité* : en reconnaissant l'autre, j'inscris mes rapports sociaux dans une forme de spécularité sociale, comparable à ce qu'est la spécularité (le stade du miroir) dans les structures de l'intersubjectivité. La reconnaissance fait de l'autre mon semblable social. Fondement de la relation intersubjective, la spécularité est le principe selon lequel je m'identifie symboliquement à l'autre¹. La reconnaissance représente une forme d'équivalent social de la spécularité : ma reconnaissance du statut de l'autre fonde mon propre ancrage dans la sociabilité. C'est, en particulier, le sens de deux formes particulières de reconnaissance. Le culte des ancêtres² représente une forme de revendication de notre appartenance à la communauté, qui s'inscrit dans une logique de dette envers les morts, tandis que le mécanisme du capitalisme fait de l'investissement une représentation financière de la dette : je place de l'argent dans ton entreprise, et tu m'y reconnais un certain pouvoir, à la mesure de cet investissement.

D'autre part, il s'agit d'une forme de *sémiotique de la relation à l'autre* dans l'espace de la sociabilité. Par la reconnaissance, je donne une signification à l'autre, et à ce qu'il représente pour moi dans les pratiques sociales qui me fondent dans ma relation à lui. Je ne limite

¹ C'est le processus que les psychanalystes désignent comme le *stade du miroir*.

² La République révolutionnaire française inscrit sur le fronton du Panthéon consacré, à Paris, à recevoir la dépouille des personnages illustres de l'histoire: *Aux grands hommes, la patrie reconnaissante*.

pas mes rapports à l'autre à une coexistence ou à une fonctionnalité : je me fais moi-même porteur de leur signification. La reconnaissance constitue une rupture dans la logique de mes relations avec les autres, qui cessent de s'inscrire dans une logique de coexistence ou de partenariat dans l'action et l'expérience, pour s'inscrire dans une logique de sens. Dans un film récent, *Secrets and lies*, le réalisateur anglais Mike Leigh pose la question de ce déplacement, en montrant comment, au-delà de la question de son origine et de sa naissance, une jeune femme finit par poser le problème de la signification que sa filiation peut revêtir, pour elle-même, pour sa mère réelle et pour la famille de cette dernière : la reconnaissance fait de sa relation à l'autre une relation non seulement réelle mais aussi symbolique.

Enfin, la reconnaissance constitue une *actualisation du contrat social*. Par la reconnaissance, je confère au contrat social la réalité d'un événement majeur de la vie sociale : au lieu de le cantonner à l'horizon de ma citoyenneté, je l'inscris dans mes pratiques réelles de la sociabilité. La reconnaissance donne une consistance sociale effective au lien social porté et manifesté par le rapport à l'autre. C'est autour de cette question de la reconnaissance que se joue, fondamentalement, l'articulation entre la dimension psychologique et psychanalytique de notre relation à l'autre et la dimension politique de notre inscription dans la sociabilité. On a nommé *civisme* la reconnaissance de la sociabilité par le sujet qui en est porteur, la *citoyenneté* représentant cette reconnaissance de la part des autres membres de la communauté, mais c'est bien le concept latin de *civis*, à l'origine de ces deux termes qui représente cette logique de la reconnaissance, puisqu'il signifie aussi bien, dans la littérature et dans la politique, *citoyen* que *concitoyen*. La reconnaissance est ainsi fondatrice à la fois de l'identité et du lien social.