

Le *tanfil* ou la surrogation : éléments pour une réflexion sur le statut des actes surrogatoires

Mohamed Nachi¹

À l'origine de cette réflexion, l'étude de cas empirique d'un partage d'héritage selon un procédé appelé *tanfil*. Découvert lors de notre enquête de terrain en Tunisie dans les années 1990, ce cas fut analysé d'abord en termes de justice distributive : on cherchait alors à comprendre en quoi un tel procédé était juste ou injuste [Nachi, 1998a]. L'idée de *tanfil* elle-même n'a pas fait l'objet d'une analyse approfondie, restant dès lors en arrière-plan de cette réflexion préliminaire. Aujourd'hui, nous allons nous pencher sur l'acte de *tanfil*, ou surrogation, pour mieux en cerner les significations. Il s'agit, par conséquent, de laisser de côté la question de la justice distributive et de traiter du *tanfil* comme une *forme désintéressée de l'échange* (on se contentera pour l'instant de cette formulation vague).

En effet, cette pratique revêt de multiples formes qui, outre sa matérialisation dans des opérations de partage de biens, se déploient plus généralement dans la vie quotidienne au travers d'actes spontanés repérables dans divers champs du monde social.

1. La version définitive de cet article doit beaucoup aux échanges que j'ai eus avec Alain Caillé. À plusieurs reprises il m'a fait des commentaires éclairants et des suggestions de lecture qui ont grandement contribué à améliorer et à approfondir divers aspects de l'analyse. Je voudrais le remercier et lui exprimer toute ma gratitude.

Je dois également beaucoup aux lectures attentives de mon collègue et ami Fritz-Rüdiger Volz, de l'université de Bochum, qui m'a fait bénéficier de ses remarques utiles dans un domaine qu'il connaît très bien. Je lui exprime mes remerciements les plus chaleureux.

Ainsi peut-on observer ces actes notamment dans certaines formes de transaction sociale et commerciale : chez le boucher, chez l'épicier... et, plus généralement, chez les marchands du *sûq*. Dans ces différents espaces d'échange, vendeurs, commerçants ou simples particuliers ne se contentent pas de pratiquer le « juste poids » ou la « juste mesure », mais, par crainte, dit-on, d'être en deçà de ce qui est dû et surtout par un souci de « générosité », achèvent souvent leurs actions par un « geste en plus », en « insérant un supplément », en « rajoutant quelque chose ». Nous prendrons, pour illustrer le propos, deux exemples tirés de la vie quotidienne en Tunisie, l'un évoquant le cas d'un particulier et l'autre, celui d'un commerçant.

D'abord, l'exemple de la femme d'un paysan qui vend des denrées alimentaires issues de sa production, en fonction des saisons : de l'huile, du lait, du blé, de l'orge, etc. Dans ce dessein, elle va bien évidemment se servir d'un instrument de mesure – souvent un récipient – pour déterminer avec précision la quantité de produit que veut se procurer l'acheteur. Mais, très souvent, elle ne va pas se satisfaire de cette équivalence ou stricte mesure, car elle doit, comme on dit, « faire bonne mesure », c'est-à-dire *donner à l'acheteur un peu au-delà de ce qui lui revient*. Ce « petit plus », c'est le *tanfil* dont l'importance est primordiale aussi bien pour elle que pour l'acheteur. Celui-ci ne manquera pas d'ailleurs d'apprécier la générosité de la femme et n'hésitera pas à en parler à son entourage avec beaucoup de considération et de louanges. Il est désormais un acheteur potentiel acquis à sa confiance. Pour la femme du paysan, cet acte gratuit est une manière d'entretenir la *baraka* de Dieu qui, croit-elle, aura des retombées (positives) sur son patrimoine ou du moins sur la partie non vendue de la production. Celle-ci aura la bénédiction de Dieu et fructifiera.

On retrouve cette même attitude chez les commerçants. Il est en effet courant que, chez le boucher par exemple, ce « geste » soit celui par lequel il parachève chacune de ses transactions. Si un acheteur vient se procurer chez lui un kilo de viande, il commencera, comme à son habitude, par peser la quantité désirée par son client, puis une fois la pesée faite et la balance tenue en équilibre, il coupera un ultime morceau de viande, généralement de nature différente – ce qui permet de l'identifier facilement – et

l'ajoutera *en supplément*. Il lui arrive même de demander à son client de choisir la partie du corps de l'animal qu'il préfère pour lui en donner un morceau « en plus », mais cela relève davantage du savoir-faire et de la bienséance du boucher.

Ces deux exemples ne sont qu'une illustration très sommaire de la manière dont le *tanfil* peut s'incarner dans des actes simples et courants de la vie quotidienne. Pour une vision plus complète et une analyse plus approfondie, il nous semble nécessaire que ces actes très nombreux et très divers fassent l'objet d'enquêtes exhaustives permettant de les répertorier et d'en établir une typologie pour en déceler les multiples formes et significations dans la vie sociale. Nous espérons pouvoir le faire ultérieurement !

Pour l'heure, il convient de revenir sur l'histoire évoquée auparavant pour en faire le récit et restituer un ensemble de faits ethnographiques qui se rapportent à son déroulement. Par la suite, nous esquissons une réflexion sur le statut de ces actes surérogatoires.

Voici comment Tarek, l'un des protagonistes, la raconte :

« L'origine de cette histoire remonte à maintenant longtemps, au début des années 1960, du vivant de mon père. Mon père travaillait comme ouvrier agricole et n'avait pas assez de temps pour s'occuper d'un lopin de terre qu'il venait d'acheter. Nous étions quatre jeunes frères paysans, mais paysans sans terre. On travaillait chez d'autres paysans, propriétaires de terres, avec qui nous partagions les récoltes. Nous louions aussi des terres, mais rarement. Alors mon père a décidé de nous partager et de nous attribuer le lopin de terre qu'il avait acheté afin que chacun de nous trouve un "morceau" de terre où il puisse commencer à travailler pour son propre compte.

« L'idée de ce partage, du vivant du père, visait également à éviter d'éventuels conflits après sa mort. Le partage de cette terre, à l'époque encore en friche, s'est très bien passé. Nous avons fait appel à un *amîn* – souvent *sheikh* ou *'adoul* [huissier], quelquefois *bannây* [maçon] –, c'est dans tous les cas un expert en la matière qui, comme le voulait la coutume [*'âda*], ne s'est pas limité à une distribution arithmétique de la superficie du champ, mais a utilisé la pratique du *tanfil*. Il a pris en compte la nature et la qualité du sol dans les différents endroits du terrain. D'autres

considérations interviennent aussi dans l'usage du *tanfil* : on tient compte de l'emplacement des parts – près ou loin du puits, situées à proximité d'une route ou non, etc., et de la possibilité ou non de les irriguer. L'*amîn* a remarqué, en parcourant le champ, qu'il y avait des disparités entre plusieurs endroits. Il a voulu alors attribuer, équitablement, "à chacun son dû" [*hab yensof wa ye'dîl bâsh ya'atî qoul wâhid haqqû*].

« La technique du *tanfil* est la mieux adaptée à ce genre de situation. C'est un procédé qui permet de donner plus de superficie à celui qui va avoir la parcelle la moins avantageuse. Mes frères n'y voyaient aucune objection, ils étaient satisfaits. L'*amîn* a délimité la partie la moins intéressante et nous a expliqué comment cette part, défavorable sur le plan de la qualité, serait privilégiée quantitativement. Il a alors demandé s'il y avait parmi nous un volontaire pour recevoir cette part ; sinon, il procéderait par tirage au sort. Mon frère Kamel [le plus jeune], d'emblée consentant, s'est porté volontaire et a accepté la parcelle de terre la moins fertile et la mieux exposée puisqu'elle donne sur une route principale.

« Mes deux autres frères et moi, nous avons approuvé le partage. Nous étions donc d'accord pour que l'*amîn* attribue à Kamel une surface plus grande en contrepartie de son choix défavorisé. Ce surplus de terre représente en quelque sorte un *haqq* [droit-vérité].

« Depuis, chacun de nous occupe et exploite sa part '*ala al-shîyâ*', autrement dit sans titre de propriété puisqu'il n'y a pas eu d'enregistrement de ce partage à la Conservation foncière. À l'époque, l'enregistrement était une pratique rarissime, qui n'était pas encore intégrée dans les mœurs. En outre, cette procédure coûtait cher et on ne disposait pas des moyens nécessaires pour la mener à bien. Personne n'était prêt à y investir de l'argent. On disait aussi : "Après tout, nous sommes frères, le partage s'est fait sans heurt, alors nous n'allons pas nous disputer, il n'y a pas de raison de s'inquiéter".

« Aujourd'hui, avec le recul, on avait tort de dire cela. C'était une erreur monumentale. Il n'y a pas mieux que l'écrit, ça évite les problèmes. Même aujourd'hui, on trouve encore d'innombrables cas de possession '*ala al-shîyâ*', ce qui explique la fréquence des conflits engendrés par cette institution qu'est le *tanfil*.

« En ce qui nous concerne, le conflit a éclaté au début des années 1980 quand mon frère Deli et moi, nous nous sommes disputés à propos d'une allée que Deli a voulu élargir pour faire passer sa charrette. Moi, je n'étais pas d'accord parce qu'il n'a pas le droit de faire entrer sa charrette jusqu'à sa parcelle de terre. Il doit la laisser à l'entrée principale, près du puits, là où tout le monde laisse ses affaires. Cette allée n'est pas un passage pour véhicule, c'est, comme le veut la coutume, uniquement un passage d'eau [*i.e.* une rigole]. Puis, s'il fait entrer sa charrette, il va esquinter les arbres qui donnent sur l'allée. Voilà pourquoi j'y étais résolument opposé.

« Au terme de plusieurs péripéties, l'affaire s'est trouvée devant la justice. Le tribunal a désigné un expert, un ingénieur, qui après plusieurs expertises a décidé de remettre en cause l'ancien partage, considéré comme "injuste" car arithmétiquement inégalitaire. À ce moment-là, mes frères et moi, nous nous sommes trouvés devant une alternative imposée par le tribunal : ou bien nous procédions à un nouveau partage, ce qui paraissait à nos yeux inadmissible dans la mesure où chacun avait planté ses propres arbres et certains avaient acheté d'autres terrains contigus à leur part, ou bien – solution plus plausible – nous avons recours à un mode compensatoire : celui qui possédait plus de terre devait verser de l'argent à ceux qui en avaient eu moins. Ironie de l'histoire, on pratique là un *tanfil*, si l'on peut dire, inversé et avec un moyen moderne d'échange et de compensation : l'argent. Or c'est Kamel qui, autrefois, avait eu la superficie la plus grande et l'avait travaillée de telle façon qu'on ne pouvait plus dire que c'était la partie la moins intéressante.

« L'ingénieur a procédé à l'évaluation de la parcelle de terre attribuée en plus [*mnafla*] et le tribunal a ordonné à Kamel de s'acquitter de cette somme envers Deli notamment pour pouvoir enregistrer définitivement le partage. La somme d'argent fixée par le tribunal s'élevait au total à environ 2 300 dinars tunisiens (environ 1 500 euros).

« Ce qui a provoqué la stupéfaction de tout le monde et m'a énormément gêné, c'est le fait que mon frère Deli ne dise rien à propos du "morceau" de terre en plus que Kamel a eu et qu'il accepte de recevoir l'argent. Ce qui suscite le plus d'indignation, c'est que tout le monde sait, et Deli en premier, que le malheu-

reux Kamel ne dispose pas des moyens financiers suffisants pour rembourser une somme aussi importante.

« Kamel s'est trouvé dans une situation difficile, il a très mal pris l'attitude de Deli et nous a accusés tous les deux, Deli et moi notamment, de malhonnêteté. Moi, parce qu'il considérait que j'étais à l'origine du conflit, et Deli parce qu'il acceptait de recevoir l'argent. Au début il a catégoriquement refusé de payer cette somme. Puis, sur le conseil de son avocat, sachant qu'il était contraint et forcé et qu'il risquait la prison s'il s'obstinait à refuser de payer, il a alors décidé, avec beaucoup d'amertume, il faut le dire, de vendre un autre lopin de terre, que nous venions d'hériter de notre mère récemment disparue, situé à proximité des parcelles que nous avons eues, nous aussi, comme parts de notre héritage. Mécontent, contrarié et par-dessus tout souffrant de cette "injustice" [*zulm*] qui s'était abattue sur son destin, Kamel a juré de ne vendre sa part d'héritage à aucun de nous (ses frères) puisqu'il nous considérait à l'origine de son malheur, à l'origine de cette "injustice".

« Il a trouvé un acheteur *barâni* [étranger] à la famille et aux propriétaires voisins. Ils se sont mis d'accord sur le prix et ont conclu un contrat de vente en bonne et due forme. Dès que mon quatrième frère, Rachid, qui dispose de plus de moyens que nous, a appris l'existence de cette vente, il s'est empressé d'aller voir Kamel en lui demandant de l'annuler et en lui manifestant sa volonté d'acheter cette part de terre.

« Rachid considérait qu'il était prioritaire et de surcroît il était hors de question qu'un "étranger" "mette les pieds" sur la "terre des ancêtres" [*ard al-jdîd*], comme on dit. Il a également fait savoir à Kamel qu'il avait un "droit de préemption" [*haqq al-shouf'a*] sur la terre de sa mère et qu'il saisirait la justice si Kamel n'annulait pas la vente. Devant le refus de Kamel, Rachid a en effet intenté une action en justice alléguant de son droit de préemption. Le tribunal lui a donné gain de cause et a annulé le contrat de vente à la seule condition que Rachid verse à son frère le montant prévu au contrat. C'est ce qu'a fait Rachid en sachant que ce dernier allait lui restituer une partie de cette somme. »

L'histoire nous a été racontée pour la première fois, en 1994, à l'occasion de notre premier séjour sur le terrain. Depuis cette

date, nous n'avons cessé de suivre son évolution, ses péripéties et ce qu'on en raconte jusqu'à l'achèvement de notre enquête.

Dès le début, Tarek accepte de narrer l'intégralité de l'histoire. Ensuite, nous avons recueilli le maximum de versions possibles. Nous disposons ainsi de la version des autres frères, mais aussi de celle de personnes extérieures au conflit, qui ont approché de près ou de loin cette affaire. C'est le cas notamment des médiateurs. Cependant, à la différence du récit de Tarek dont la particularité est d'embrasser l'intégralité de l'histoire, les autres versions sont souvent fragmentaires et ne touchent que certains aspects ou séquences de l'histoire. L'ensemble des récits, aussi inachevés soient-ils, nous ont permis de disposer d'un maximum de détails, des plus importants aux plus insignifiants, qui nous permettent de mieux comprendre les différents enjeux, intérêts contradictoires et ressorts de l'affaire.

C'est une histoire qui a duré longtemps : les premières hostilités ont commencé au début des années 1980 et la décision finale de justice n'a pu être rendue qu'au début des années 1990. Cette longévité procède des tentatives de médiation pour trouver une solution négociée, mais aussi de la lenteur des procédures judiciaires. En effet, tous les modes précontentieux de règlement des conflits – médiation, négociation, conciliation, intervention de tiers, etc. – ont été épuisés sans grand succès. À plusieurs reprises, Tarek et Deli furent sur le point d'aboutir à un accord amiable quand, à la dernière minute, des influences extérieures venaient perturber le déroulement des choses en révélant le petit détail qui bloquait tout le processus. À chaque fois, donc, l'un des deux frères, sous l'influence de ses proches, de sa femme, de ses enfants ou de ses amis, revenait sur sa décision et faisait échouer des mois de tractations, de négociations et de médiations. À la fin, personne n'osait plus croire à un arrangement à l'amiable, si bien que les médiateurs eux-mêmes ne voulaient plus intervenir.

Après d'innombrables tentatives, toutes soldées par des échecs, et quatre ou cinq années d'interminables querelles, tout le monde s'était lassé de cette affaire. Tarek décida alors de la porter devant le tribunal. C'est une nouvelle « bataille » juridique, parsemée d'embûches, qui devait dès lors commencer. Il aura fallu plus de cinq ans de procédures, de va-et-vient divers et de dépenses exorbitantes (frais de transport, d'expertises, honoraires

d'avocats, etc.) pour que la justice aboutisse. Et quelle justice ? Comme on l'a déjà mentionné, le tribunal exige de Kamel qu'il verse à ses frères 2 300 dinars tunisiens (environ 1 500 euros) en compensation de la part qu'il a eue « en plus » lors du premier partage, c'est-à-dire plus de trente années avant la date du jugement. Comme c'est Deli qui avait jadis reçu la plus petite part, c'est à lui que revenait alors l'essentiel de cette somme compensatoire.

À première vue, l'idée de *tanfil*, telle qu'elle se déploie dans cette histoire, pourrait être assimilée à celle de « compensation » ou de « réparation » : ce qui est donné « en plus » serait un « avantage » qui compense un « désavantage ». Mais, en y regardant de plus près, notamment en tenant compte du point de vue des gens, il apparaît clairement que ces derniers en ont une perception différente. Pour eux, en effet, le *tanfil* est associé à « ce qui est fait en plus » de ce qu'on est tenu de faire. D'ailleurs, ce qui est fait ou donné « en plus » ne peut véritablement être déterminé avec exactitude ni faire l'objet d'une quelconque régularité et, par conséquent, ne peut pas être justifié à partir d'une forme d'équivalence. Cette indétermination n'est absolument pas due au caractère approximatif de ce procédé : elle est inhérente au *tanfil* en tant qu'acte se plaçant hors de toute équivalence. On n'est pas dans l'ordre de la justice, mais dans celui de la justesse, pour reprendre une distinction introduite par Boltanski et Thévenot [1991]. C'est cette exigence de « donner plus » qui nous a conduit à extirper le *tanfil* de la sphère de la justice, foncièrement marquée par l'équivalence, pour l'inscrire dans l'espace de la gratuité ou du don. On opère ainsi un déplacement de la théorie morale vers le *paradigme du don*. Cependant, nous verrons que nous n'avons pas à proprement parler affaire au don réciproque cérémoniel, mais à quelque chose qui, en définitive, se situe au-delà du don. Dans cette optique, le débat sur l'inconditionnalité du don [Tarot, 1996 ; Caillé, 1996 ; Hénaff, 2002, p. 337] pourrait éclairer certains aspects du *tanfil*.

Partant de ces considérations, nous avons tenté de reprendre à nouveaux frais la réflexion autour de cette catégorie éthico-religieuse – la *surérogation* – qui, bien qu'elle ait eu son heure de gloire, est de nos jours abandonnée, voire jugée caduque.

Pourquoi ne pas la réhabiliter, surtout si elle peut ouvrir la voie à d'autres champs d'investigation ? L'enjeu est d'enrichir les débats autour des diverses figures du don dans l'espace marchand.

Considérations préliminaires

À vrai dire, il est difficile au premier abord de saisir clairement la nature exacte de cet acte. Nous verrons que le *tanfil* peut, en effet, revêtir une forme *sacrée* (i.e. prière) comme il peut relever de pratiques *profanes*. En outre, d'un point de vue sémantique, le terme lui-même est polysémique : donner, mais donner plus, de surcroît ; un don mais sans contre-don, un don inconditionnel.

Du coup, il apparaît difficile d'adopter une perspective unique pour rendre compte de son fondement. Comme le don, le *tanfil* se prête à de multiples interprétations, en fonction de l'angle de vue privilégié. Chacun sait l'importance de l'approche phénoménologique du don, développée, entre autres, par Jean-Luc Marion [1997] ou des approches qui se sont développées dans le sillage du MAUSS [1993]. Grâce à ce dernier, le *paradigme du don* a désormais droit de cité parmi les grandes questions qui traversent les débats en sciences sociales.

À cette première difficulté vient s'en ajouter une autre, d'ordre sémantique : comment traduire le mot *tanfil* sans trahir sa signification anthropologique originelle ? La traduction étant à l'évidence un processus fondamental de reconstruction de sens [Jervolino, 2006], il convient de se prémunir contre les extrapolations et les glissements sémantiques. Le terme *tanfil* ne peut être rendu par celui de « don » puisque la langue arabe fournit d'autres vocables désignant « l'action de donner », *a'ta, nalâ* [Benabdelali, 1999]. Nous préférons recourir au terme aujourd'hui peu utilisé, quelque peu désuet de *surrogation*, parce qu'il rend, nous semble-t-il, mieux compte de sa signification originelle (nous y reviendrons).

Généralement, on a tendance à considérer le don comme un acte gratuit qui se veut sans contrepartie et sans équivalence. Il installe l'homme dans la réciprocité : c'est le propre du don cérémoniel analysé par les anthropologues depuis l'*Essai sur le don* (1924), l'étude fondatrice de Marcel Mauss, jusqu'aux travaux

récents de Maurice Godelier [1997]. Ce qui est indéniable, affirme Jacques Godbout et Alain Caillé, c'est que « dans le don, le bien circule au service du lien ». De là découle la définition *extensive* qu'ils proposent : « Qualifions de don toute prestation de bien ou de service effectuée sans garantie de retour, en vue de créer, de nourrir ou de recréer le lien social entre les personnes » [Godbout et Caillé, 1992, p. 32]. Vu sous cet angle, le don n'est ni gratuité pure ni mû par un quelconque intérêt. Comme le défend A. Caillé, à la suite de M. Mauss, « le don, dans son état social et historique premier, n'est assignable à aucun des deux pôles de la gratuité ou de l'intéressement parce que ceux-ci n'y sont pas encore désintriqués » [Caillé, 1993, p. 5]. C'est en quelque sorte une réalité *sui generis*.

S'agissant du contexte des sociétés arabo-islamiques, il semblerait, si l'on suit la thèse de Naïma Benabdelali, que « le don arabo-musulman ne doit pas se définir à partir de la notion de réciprocité, mais à partir de celle de *rationalité*. On peut échanger pour plusieurs raisons, dans des buts différents et de manières diversifiées. Ce qui distingue le don des autres formes d'échange gratuit, c'est sa rationalité propre » [Benabdelali, 1999, p. 19]. Par ailleurs, dans ces sociétés, le don revêt une forme institutionnalisée, si bien qu'il est toujours perçu par les croyants comme un *devoir social* – l'institution étant l'instance de confirmation de la pratique du don. N. Benabdelali souligne bien cette caractéristique spécifique du don. Selon cet auteur, « le don n'est pas une affaire ponctuelle. Il doit être continu. La règle du jeu impose de ne pas rompre ce flot d'échanges, ce lien créé par un engagement réciproque, ce contrat implicite, cette adoption. On est obligé par le don qu'on a reçu, par celui qu'on a fait et par celui qu'on n'a pas fait. Renvoyer bredouille quelqu'un qui a déjà été satisfait est encore plus grave que de refuser une première requête. "Le début d'une faveur est surérogatoire (*nâfila*), alors que sa continuité est un devoir (*fard*)." "Entretenir un courant de bienfaits est plus difficile que le commencer", [...] parce que, si l'on interrompt ses faveurs, on se prive automatiquement des louanges et de la reconnaissance dues aux bienfaits précédents » [*ibid.*, p. 49].

L'acte surérogatoire apparaît de ce fait comme un don amputé de son caractère impératif, du devoir social qui l'inscrit dans un système d'échanges, une forme de l'engagement réciproque. Il

s'agit d'un don sans contre-don immédiat. Car le don est un rapport social qui se réalise entre les hommes « par l'intermédiaire des choses » [*ibid.*, p. 20]. Or, dans le *tanfil*, s'il devait y avoir un contre-don, celui-ci serait d'ordre idéal et non matériel. En cela, l'acte surrogatoire peut s'apparenter à l'*agapé* telle qu'analysée par des auteurs comme Luc Boltanski [1991] ou Marcel Hénaff [2002] ; mais, alors que l'*agapé* est animée par la *grâce*, le *tanfil* est, quant à lui, animé par la *baraka* [Jamous, 1993]. Dans le christianisme, la *grâce* est ce qui définit Dieu (« Dieu est amour ») ; dans l'islam, on parle de la *baraka* de Dieu². Dans les deux cas, il s'agit d'un régime spécifique de l'action motivée par « l'amour », le bienfait sans contrepartie. Dans cette optique, la *grâce*, souligne Hénaff, « exprime une faveur qui non seulement n'est en rien méritée pour qui la reçoit, mais surtout qu'il est impossible de retourner. En d'autres termes, le régime de la *grâce*, c'est aussi du don unilatéral, son affirmation implique l'effacement du don réciproque cérémoniel » [Hénaff, 2002, p. 319-320].

En développant ces propos préliminaires, nous avons voulu montrer qu'il existe différentes voies que nous pourrions emprunter pour analyser le *tanfil*. Celui-ci pourrait être envisagé en termes de don sans contre-don ou en termes d'*agapé*, en référence à la *baraka* et non à la *grâce*. Cependant, ayant pris connaissance de l'existence, dans la philosophie morale anglo-saxonne contemporaine, d'une abondante littérature et d'une réflexion approfondie précisément sur le statut des actes surrogatoires, nous avons tenu à lui emboîter le pas en cherchant à saisir son apport pour analyser le sens du *tanfil*. Nous allons mesurer ainsi l'immense chemin parcouru par cette catégorie éthico-religieuse aussi bien dans la tradition chrétienne que dans la tradition arabo-islamique.

Nous nous proposons de l'envisager d'abord, très brièvement, en contexte islamique d'un point de vue sémantique en mettant en avant deux significations essentielles du mot *tanfil*. Ensuite, nous irons explorer les différents points de vue en présence dans le débat anglo-saxon au sujet du statut des actes

2. Au sujet du rapprochement qu'on pourrait faire entre *don* et *agapé*, la publication de l'ouvrage de L. Boltanski en 1990 a suscité un débat intéressant. Nous renvoyons notamment aux échanges qui ont eu lieu entre A. Caillé [1994, p. 249-250] et F. Dosse [1994, p. 286-287].

surérogatoires. D'un point de vue à l'autre, nous pénétrerons dans le dédale des arguments dont la philosophie dite analytique détient le secret.

La signification du tanfil : un dossier sémantique à ouvrir !

Le mot *nafl* (nom) ou *tanfil* (substantif), qu'on pourrait rendre par *acte surérogatoire*³, est issu de la racine *nfl*. Celle-ci possède essentiellement deux acceptions : la première, la *nâfila*, pourrait être qualifiée de « sacrée » et tire ses fondements du Coran et de certains *hadîth*, alors que la seconde, qualifiée de profane, a trait à des pratiques sociales, à des formes de l'échange entre les hommes. Mais, dans les deux cas, on a affaire à la même racine et au même contenu sémantique : « donner quelque chose gratuitement », « en plus ».

De cette racine est né le mot *nâfila*, dont l'examen est particulièrement intéressant en raison des parentés repérables dans la signification de ces deux mots : *tanfil* et *nâfila*. C'est pourquoi nous examinerons d'abord le cas du *nâfila* avant de caractériser celui du *tanfil*.

Le mot *nâfila*⁴ (plur. *nawâfil*) est mentionné deux fois dans le Coran pour montrer l'importance des œuvres surérogatoires, sous forme notamment de prières (*salât al-nawâfil*), de jeûne ou de pèlerinage, pour tout musulman qui veut bénéficier de la *baraka* de Dieu ou s'assurer de son pardon (*samâh*) [Breton, 1986], pour autant qu'il accomplisse ses obligations religieuses. Car Dieu n'accepte pas la surérogation si les obligations sont délaissées.

Deux versets coraniques parlent de la *nâfila*. Alors que le premier montre ce que peut être une œuvre surérogatoire d'ordre divin, le second recommande aux croyants la voie à suivre pour l'accomplissement d'une *nâfila*. C'est ce qui explique pourquoi, pendant certaines fêtes religieuses – en général et pendant le mois de Ramadan en particulier –, les croyants consacrent beaucoup de

3. « Surérogatoire » vient du latin *supererogatorius*, qui veut dire « ce qui est fait en surérogation », c'est-à-dire en plus de ce qu'on est tenu de faire. Il s'agit de ce qu'on fait au-delà de ce qui est dû ou obligé, c'est-à-dire « en plus », « en supplément ».

4. Les développements suivants s'inspirent de l'article de l'*Encyclopédie de l'islam* consacré au terme *nâfila* [Wensinck, 1992, p. 879-880].

temps à faire des prières appelées justement *nawâfil* ou *salât al-nâfla*. Voici les deux versets en question : « Nous lui [Abraham] donnâmes Issac et Jacob comme une faveur surrogatoire (*nâflatan*) » (Coran, XXI, 72) ; « Et occupe tes veilles, pendant la nuit, à réciter le Kur'ân, ce sera pour toi une surrogation (*nâfla*) » (Coran, XVII, 81).

Plusieurs *hadîth* sont venus confirmer l'importance de la *nâfla* et souligner le rôle que peuvent jouer de telles œuvres dans le rachat du croyant. Dans les *hâdîth* (traditions prophétiques), le terme *nafl* est fréquemment utilisé, surtout pour faire valoir l'intérêt auprès de Dieu des prières surrogatoires (*salât al-nâfla*). Ainsi il est dit : « Le pardon de ses péchés passés et à venir lui [Muhammad] fut accordé, et ses œuvres furent pour lui comme des œuvres surrogatoires. » Ou encore ce *hadîth kudsî*⁵ : « Quand Mon serviteur cherche à M'approcher par des œuvres surrogatoires, Je l'aime finalement. Et quand Je l'aime, J'ai l'oreille avec laquelle il entend, la vue avec laquelle il voit, la main avec laquelle il saisit, le pied à l'aide duquel il marche » [cité in Wensinck, 1992, p. 879-880].

Outre cette vertu essentielle permettant à celui qui réalise des œuvres surrogatoires de bénéficier de l'amour de Dieu et de sa compassion (*rahma*), les théologiens musulmans ont attribué à de telles œuvres un rôle non moins important, à savoir l'expiation de péchés légers.

Le *tanfil* auquel on a recours à l'occasion d'un échange quelconque ou d'un partage est cet acte qui vise à se rapprocher le plus possible de la faveur de Dieu et à bénéficier de sa *baraka*. Le motif – si motif il y a – qui anime toute action dont l'*intention* est le *tanfil* vise à atteindre une certaine idée de « bienfaisance », à rechercher l'amour de Dieu. Nous avons pu voir à l'œuvre, à travers l'affaire que nous avons analysée par ailleurs [Nachi, 1998b], le principe de fonctionnement qui se trouve à la base de toute action fondée sur le *tanfil*, l'élément central dont on parlait plus haut : *donner quelque chose en plus*. C'est là l'idée motrice

5. Dans la théologie musulmane, on fait la distinction entre *hadîth kudsî* (sacré) et *hadîth nabawî* (prophétique). Alors que le premier contient des paroles émanant de Dieu, d'où il tire son caractère sacré (*mukadîs*), le second est composé de ce qu'aurait dit ou fait le Prophète.

qui anime toute la dynamique de cette forme de l'échange et qui s'apparente à l'idée de *surérogation*.

En ce qui concerne l'islam, nous avons pu voir que la *nafla* tire ses fondements du Coran et de la *Sunna*. Néanmoins, ce terme peut avoir aussi un sens plus ou moins profane et s'incarner dans certaines formes typiques de l'échange entre les hommes. Toutefois, dans les deux cas, on trouve en filigrane l'idée de *gratuité*, de *générosité*, d'*altruisme*, de *bienfait*. Le principe de base qui sous-tend tout acte surérogatoire, *nafl*, est de « donner quelque chose en plus », *za'id*, *wāfi*. Il convient à présent de se pencher sur cette idée pour en délimiter les contours du point de vue de la philosophie morale anglo-saxonne.

Le statut des actes surérogatoires : exercice d'analyse du point de vue de la philosophie morale anglo-saxonne

La place qu'occupent les œuvres surérogatoires dans les champs éthique et religieux est d'une grande importance. Parce qu'elles visent de manière primordiale à « donner quelque chose gratuitement », « en plus », elles permettent d'établir des relations fondées sur la gratuité et la générosité. Elles répondent, pour ainsi dire, à une exigence de bienfaisance et de sacrifice de la part de ceux qui s'y trouvent impliqués.

Dès lors, le surérogatoire se révèle au service de certaines exigences qui dépassent les limites du devoir *stricto sensu*. Avec cette catégorie d'actes, la justification des actions déborde le cadre des prescriptions normatives, autrement dit va au-delà de ce que prescrit l'obligation morale. Comme le note Gregory Mellema [1991, p. 3], « on dit souvent que le travail surérogatoire implique d'aller au-delà du simple appel du "devoir", de faire le bien d'une façon qui transcende les exigences de l'obligation morale ». Il s'avère cependant difficile d'identifier les actes qualifiés de surérogatoires. Pour G. Mellema, il faut que de tels actes possèdent au moins trois caractéristiques essentielles : « D'abord, l'acte surérogatoire est un acte dont l'accomplissement ne dérive pas d'un devoir moral ou d'une obligation. Ensuite, il s'agit d'un acte dont l'accomplissement est méritoire et digne d'éloges moraux. Enfin, c'est un acte dont l'omission n'est pas moralement condamnable » [*ibid.*].

C'est à ce titre que l'acte surrogatoire trouve pleinement ici sa place et mérite qu'on s'y arrête pour en préciser le statut *théologique, philosophique et éthique*. Cela est d'autant plus important que l'on constate l'absence quasi totale de réflexion du point de vue des sciences sociales sur les actes surrogatoires en général.

Là encore, la philosophie morale anglo-saxonne nous propose une analyse consistante et une réflexion systématique au sujet de ces actes. Avant de procéder à la présentation et à la discussion de certains travaux parmi les plus significatifs dans le champ de la philosophie morale analytique, il n'est pas inutile, pour davantage de précision, d'ajouter quelques éléments de comparaison entre les théologies musulmane et chrétienne. Il ne faut pas oublier qu'en plus de leur dimension morale les œuvres surrogatoires revêtent une dimension religieuse indéniable.

Le statut théologico-religieux des actes surrogatoires

La doctrine musulmane et la doctrine catholique accordent de l'importance aux œuvres surrogatoires. Nous avons vu que le terme *nafila* signifie « donner quelque chose gratuitement ». Dans la théologie chrétienne, « on appelle œuvre surrogatoire toute bonne œuvre accomplie par le chrétien en plus de ce qui lui est strictement demandé par la loi » [Michel, 1941, col. 2824]. Dans les deux cas, il s'agit donc bien d'œuvres non commandées par Dieu, mais dont l'accomplissement procure aux croyants l'amour de Dieu et permet d'entrer en grâce avec Lui. Le champ des œuvres surrogatoires est globalement le même chez les musulmans et chez les chrétiens. Les théologiens musulmans les regroupent souvent sous trois chefs : le jeûne (volontaire), la prière et l'aumône. Dans la religion catholique, les théologiens accordent le même intérêt aux prières de surrogation, qui sont des prières de dévotion supplémentaires dites en dehors du cadre liturgique.

Il y a toutefois, au sein du christianisme, une divergence entre catholiques et protestants sur la valeur et l'utilité des œuvres surrogatoires. La dispute porte sur la question de savoir si l'homme peut offrir des dons à Dieu, s'il peut accomplir des actes gratuits à son égard. Sans nous engager dans un débat théologique complexe, il convient simplement de noter que la théologie pro-

testante conteste l'utilité de ces œuvres et formule des attaques parfois virulentes contre elles. Luther est, semble-t-il, connu pour son refus d'accorder à ces œuvres un quelconque statut. Il paraît que l'on trouve dans sa doctrine les fondements du mépris affiché à l'égard des bonnes œuvres en général. D'après A. Michel, Luther « avait vivement nié la valeur satisfaisante des œuvres "non commandées par Dieu et appelées surrogatoires" » [*ibid.*, col. 2825]. Dans la doctrine luthérienne, on trouve une distinction entre l'utilité *sociale* et *pragmatique* des actions humaines. Seule la première serait susceptible de mener au salut ou d'obtenir la grâce, la seconde n'ayant pas cette finalité ne permet pas de se libérer du péché et encore moins d'accéder à la vie éternelle. Car, en définitive, c'est l'action de Dieu qui nous procure la grâce, celle-ci n'étant assujettie à aucune précondition. Cette question de l'inconditionnalité est fondamentale dans le christianisme. Camille Tarot [1996] l'aborde à travers le débat sur la communion des saints qui divise catholiques et protestants, et montre que ce débat vient confirmer le refus des protestants d'admettre la validité des bonnes œuvres auxquelles ils déniaient toute capacité à conduire vers le salut. « En faisant la critique des bonnes œuvres, des indulgences, puis du purgatoire, Luther a été amené à changer profondément le sens de la communion des saints. Sans rejeter le mot, il en limite la portée au point de n'y voir qu'une autre manière de parler de la communauté qu'est l'Église. Mais la persistance des débats et leur violence indiquent qu'il s'agit d'un enjeu capital et d'une pièce décisive du contentieux catholique-protestant » [Tarot, 1996, p. 343].

Il faut ajouter que ces disputes entre catholiques et protestants ont des implications essentielles sur le plan éthique, quant à la définition de la justice par exemple. Ceux-ci développent une conception de la justice *extrinsèque*, tandis que ceux-là soutiennent une conception de la justice *inhérente* [Michel, 1941, col. 2833].

Pour les catholiques, en revanche, il est inexact de limiter les bonnes œuvres aux seules œuvres obligatoires et de considérer les actes des croyants comme la simple observance des commandements divins car, observe A. Michel, « la loi, dans ses préceptes affirmatifs, n'oblige pas à chaque instant ». Et d'ajouter : « On peut donc légitimement inférer que certains actes vertueux ne tombent

pas *hic et nunc* sous le coup d'une obligation stricte et, partant, constituent des œuvres surrogatoires » [*ibid.*, col. 2825].

Se pose alors, du point de vue des théologies musulmane et catholique, la question fondamentale des rapports entre les œuvres obligatoires et les œuvres surrogatoires. La question est de savoir dans quelle mesure les actes surrogatoires peuvent revêtir un caractère (subjectivement) obligatoire. Nous verrons plus loin quelques éléments de réponse que nous procure la philosophie morale analytique. En ce qui concerne la théologie catholique, l'une des réponses se trouve chez saint Thomas qui, à cet égard, a développé une doctrine devenue depuis assez connue. Il s'agit de ce qu'on appelle le « perfectionisme », qui tire son fondement du principe selon lequel « la raison de chaque homme édicte qu'il faut agir vertueusement ». Selon A. Michel, « le perfectionisme, qui rend subjectivement obligatoire ce qui est objectivement surrogatoire, a donc pour matière le bien ressortissant à la condition de chacun. Si l'idée d'accomplir tel bien surrogatoire représente une détermination initiale qui inspire l'amour et le désir de ce bien, elle n'entraîne l'action qu'à la condition d'une nouvelle détermination qui s'y ajoute : le sujet devra confronter l'idée de ce bien meilleur avec l'exigence de son état » [*ibid.*, col. 2827].

Il est par conséquent assez clairement établi que les œuvres obligatoires et les œuvres surrogatoires ne sont pas en concurrence, ne s'excluent pas mutuellement étant donné qu'elles ont une même et ultime finalité (*telos*) : la recherche du bien. Au contraire, elles doivent être rapprochées, puisque les unes et les autres doivent concourir à la réalisation du bien et ont pour but d'atteindre la « perfection », selon l'expression de saint Thomas.

Les théologiens musulmans n'ont pas manqué de relever cet aspect des œuvres surrogatoires puisqu'elles sont considérées comme étant en concordance totale avec la volonté divine. Leur place est clairement définie dans la *Wasiyat Abî Hanîfa*, art. 7 : « Nous reconnaissons que les œuvres sont de trois sortes : obligatoires, surrogatoires et coupables. La première catégorie s'accorde avec ce que Dieu veut, ce qu'Il désire, Son bon plaisir, Sa décision, Ses décrets, Sa création, Son jugement, Sa connaissance, la façon dont Il nous dirige et ce qu'Il a écrit sur la table qui nous est conservée. La deuxième catégorie n'est pas

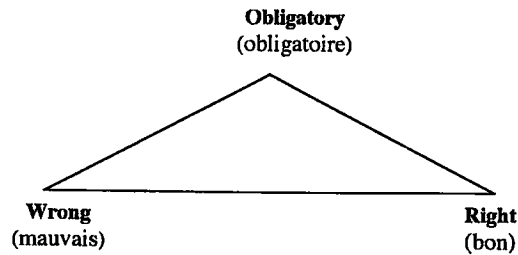
en accord avec les commandements de Dieu, mais elle s'accorde toutefois avec ce qu'Il veut, ce qu'Il désire » [Wensinck, 1992, p. 879]. Suivant cette classification, la place des actes surrogatoires n'est pas sous-estimée, mais bénéficie au contraire d'un statut significatif. Il faut toutefois noter que cette classification n'est pas la plus répandue ni celle qui fait office de modèle. Et justement, nous allons maintenant voir que celle qui est le plus souvent retenue par les théologiens et surtout les philosophes confère aux actes surrogatoires d'autres statuts non moins significatifs.

Le statut éthico-philosophique des actes surrogatoires

Il revient à la philosophie morale anglo-saxonne le mérite d'avoir porté un grand intérêt à l'étude des actes surrogatoires sous leurs différentes formes [Stocker, 1990, p. 311-313]. J. O. Urmson est l'un des rares philosophes contemporains à avoir consacré une analyse approfondie fort suggestive à ce qu'il appelle les actions qui *dépassent les exigences du devoir* (*exceed the demands of duty*). Il se propose de répondre à la question suivante : que signifie aller au-delà des limites du devoir ? (*What is it to go « beyond the limits of one's duty » ?*).

Dans une étude pionnière intitulée « Saints and Heroes » [1958], Urmson part de la classification tripartite de l'action, bien établie en philosophie morale, et montre qu'elle est inadéquate parce qu'elle ne tient pas compte de certains actes spécifiques comme ceux des « saints » et des « héros ». Voici comment il résume cette classification. « Les philosophes moraux ont tendance à discriminer, explicitement ou implicitement, trois types d'action selon le point de vue de la valeur morale. Premièrement, ils reconnaissent les actions qui sont un devoir, ou qui sont obligatoires, celles que nous devons accomplir, ces propositions étant approximativement synonymes ; deuxièmement, ils reconnaissent que des actions sont justes dès lors qu'elles sont moralement permises et ne sont pas rejetées pour des considérations morales ; troisièmement, ils reconnaissent les actions qui sont mauvaises, celles que nous ne devrions pas faire » [Urmson, 1958, p. 198]. Pour tout acte accompli, il y a par conséquent trois qualifications

possibles : 1) c'est une bonne chose à faire ; 2) c'est une mauvaise chose à faire ; 3) ce n'est ni une bonne chose ni une mauvaise chose à faire. On peut, pour résumer schématiquement cette classification, suggérer le graphique suivant :



Cette classification est, aux yeux de l'auteur, totalement inappropriée, et de surcroît insuffisante, ne couvrant pas l'ensemble des actions appréhendées du point de vue moral. Elle a notamment le défaut d'ignorer toute une classe d'actes qui n'appartiennent à aucune des trois catégories. Partant de là, son argument majeur est moins de proposer une autre classification – plus achevée, plus englobante qui constituerait le fondement d'une théorie morale – que de montrer, exemples à l'appui, les limites de la classification traditionnelle en attirant l'attention sur deux types d'actions qui ne peuvent s'inscrire dans son sillage. Il s'agit des actions des « saints » et de celles des « héros », que l'auteur considère comme étant « au-delà » (*beyond*) du devoir, qui excèdent ce qui est exigé par le devoir⁶ (*in excess of duty*).

Bien que la contribution d'Urmson puisse nous paraître aujourd'hui d'une portée assez limitée, il n'en reste pas moins que son étude pionnière a eu, lors de sa publication, un grand retentissement et constitue, encore de nos jours, une référence incontournable pour quiconque se propose de réfléchir sur la question de la surrogation. Elle a eu en outre le mérite d'ouvrir clairement le débat au-delà de la morale utilitariste et de donner une véritable impulsion à la réflexion sur cette question dans le domaine de la philosophie pratique.

À l'évidence, depuis sa publication en 1959, on n'a cessé de multiplier les efforts de réflexion, les discussions et les études

6. Voir à ce sujet Susan Wolf [1986].

en proposant différents modèles d'analyse qui accordent une attention soutenue aux actes surrogatoires. Nous allons présenter, assez brièvement, un modèle parmi les plus importants, celui de Roderick M. Chisholm [1964, p. 147-153], pour ensuite tenter de faire un rapide état de la question à travers la présentation de certains des travaux les plus récents.

Le statut des actes surrogatoires selon Roderick M. Chisholm

Comme Urmson, Chisholm part de l'idée que la classification tripartite habituelle des concepts moraux est inadéquate. Mais, à la différence d'Urmson, il ne se contente pas d'en montrer les limites, il se propose aussi d'établir son propre système conceptuel à partir d'une nouvelle classification. Par ailleurs, comme le fait Urmson, Chisholm prend comme point de départ de sa réflexion une question fondamentale qu'il formule de la manière suivante : est-il toujours mauvais de ne pas faire le bien ? Ou mauvais de ne pas faire ce qui est juste ?

Ces questions surgissent dès que l'on veut considérer la relation entre ce qu'il est de notre devoir (*duty*) de faire et ce qui est quelquefois appelé « surrogatoire », ainsi que la relation entre ce qu'il est de notre devoir de faire et ce que l'auteur nomme *offence*. Nous ne traiterons ici que de la relation entre devoir et surrogation.

La classification est légèrement différente de celle à laquelle faisait référence Urmson. Ici, il s'agit de ce qu'on appelle traditionnellement le « carré d'Aristote » (appelé aussi « carré d'Apulée »). C'est la classification la plus en vogue en logique, en philosophie morale et juridique et en théologie. Graphiquement elle est souvent illustrée comme suit :



Ce qui importe, c'est la relation qu'entretiennent les quatre catégories théologiques⁷. Comme le note J. L. Gardies [1972, p. 54-55], « l'obligatoire, l'interdit, le permis et le facultatif entretiennent entre eux nécessairement six relations dont chacune peut s'exprimer sous la forme de quatre propositions différentes ».

R. M. Chisholm se préoccupe en fait de la relation entre ce qui est permis et ce qui est facultatif ou non obligatoire. À ce propos, observe-t-il, aux yeux de plusieurs auteurs, si un acte est à la fois permis et facultatif, il peut être considéré comme moralement indifférent. Il ajoute : « En conséquence, si ces auteurs ont raison, il suivra de ce que nous venons de dire que tout ce qui est dans notre capacité de faire est soit obligatoire, soit interdit, soit moralement indifférent. Mais, selon d'autres auteurs, certaines choses inhérentes à notre capacité ne sont ni obligatoires, ni interdites, ni moralement indifférentes. Certains actes sont à la fois permis et non obligatoires sans qu'ils soient pour autant moralement indifférents. Des exemples nous sont fournis par ces actions qui sont parfois appelées surrogatoires » [Chisholm, 1963, p. 2].

C'est à cette classe d'actes, dont on peut dire qu'ils ne sont ni obligatoires, ni interdits, ni moralement indifférents, que l'auteur consacre l'essentiel de sa réflexion. Pour ce faire, il reprend le sens étymologique du terme et emprunte à John Ladd une définition devenue célèbre depuis. Étymologiquement, observe Chisholm, le terme « surrogatoire » signifie ce qui est « over and above what is called for », c'est-à-dire les actes qui sont « over and above the call of duty ». Ce qui rejoint ce que nous disions au début de nos développements. Quant à la définition de Ladd, elle se distingue par sa clarté. Selon lui, les actes qualifiés de « surrogatoires » sont les actes « which it is right to do, but not wrong not to do » [Ladd, 1957, p. 127].

Pour mieux mesurer l'importance des actes surrogatoires et pour bien les distinguer des actes obligatoires, l'auteur nous met en garde contre trois interprétations fallacieuses qu'il faut absolument éviter. D'abord, la différence entre surrogatoire et devoir ne peut pas être décrite en considérant les actes suré-

7. Pour une discussion de ces catégories en contexte islamique, il convient de se reporter à l'étude de Pierre Larcher [1995, p. 363-367].

rogatoires comme étant nécessairement plus louables ou ayant plus de mérite, de valeur, ou meilleurs dans l'ensemble de leurs conséquences que ne le sont les actes obligatoires. Ensuite, cette différence ne peut pas non plus être décrite en affirmant qu'à la différence de l'obligatoire, le surrogatoire implique une certaine vertu de son auteur. Enfin, la différence entre devoir et surrogation ne doit pas être faite en référence à la traditionnelle distinction, bien établie depuis Kant et Mill, entre les devoirs dits « parfaits » et ceux qualifiés d'« imparfaits » [Chisholm, 1963, p. 3-4]. Le statut du surrogatoire, observe Chisholm, peut être résumé de la façon suivante : « Si je demande conseil concernant un acte qui serait surrogatoire, et que je demande : "Dois-je le faire ? », on me répondra probablement : "Vous devriez le faire, mais vous n'êtes pas forcé » – c'est conseillé mais pas obligatoire. Est-il aussi approprié de dire dans un sens similaire : « Vous ne devriez pas le faire, mais vous pourriez" ? » [*ibid.*, p. 5].

Partant de là, l'auteur se propose de présenter comme alternative un autre appareil conceptuel, à ses yeux plus adéquat que celui adopté par ses prédécesseurs pour la classification traditionnelle. Pour établir une classification appropriée des concepts moraux, il suggère une autre interprétation de l'utilisation des termes « bon » (*good*) et « mauvais » (*bad*). Selon cette interprétation, l'application de ces deux termes à l'« accomplissement » (*performance*) d'un devoir est logiquement indépendante de leur application à son « non-accomplissement » (*non-performance*). Ainsi, dire « il serait bien de faire A » n'implique pas « il serait mauvais de ne pas faire A », et dire « il serait mauvais de ne pas faire A » n'implique pas « il serait bien de ne pas faire A ».

Suivant cet argument, l'auteur peut enfin définir ce qu'est un acte obligatoire et ce qu'est un acte interdit. Un acte est obligatoire s'il est bien de le faire et mauvais de ne pas le faire. Un acte est interdit, s'il est mauvais de le faire et bien de ne pas le faire. Ce procédé analytique s'applique à tous les actes dont on veut déterminer la nature. R. M. Chisholm résume brièvement sa propre classification en écrivant : « Pour déterminer le statut moral de n'importe quel acte particulier, nous devons déterminer (a) si son accomplissement est bon, mauvais ou ni bon ni mauvais, et (b) si sa non-réalisation est bonne, mauvaise ou ni

bonne ni mauvaise. Pour tout acte, il y a par conséquent neuf possibilités⁸ » [*ibid.*, p. 12].

L'obligatoire est donc ce qu'il est bien de faire et mauvais de ne pas faire ; *l'interdit* est ce qu'il est obligatoire de ne pas faire ; et le *permis* est ce qu'il n'est pas interdit de faire. Enfin, les actes qui sont ni obligatoires ni interdits sont qualifiés par l'auteur de *facultatifs (optional)*. Un acte surrogatoire est un acte qu'il est bien de faire, mais dont l'accomplissement ne constitue pas une obligation. L'auteur écrit : « Un acte dont l'accomplissement est surrogatoire pourrait maintenant être décrit comme quelque chose qu'il serait bien de faire et ni bien ni mauvais de ne pas faire. Un acte dont le non-accomplissement est surrogatoire serait ainsi quelque chose qu'il est bien de ne pas faire et ni bien ni mauvais de faire » [*ibid.*, p. 10].

Il s'agit par conséquent d'actes dont on peut dire qu'aussi bien l'omission que la commission n'est ni bonne ni mauvaise. Il en conclut que ces choses qu'il ne serait ni bon ni mauvais de (ne pas) faire sont totalement surrogatoires [*ibid.*, p. 11].

Ainsi, R. M. Chisholm réussit habilement à faire valoir la spécificité des actes surrogatoires et à leur conférer un statut éthique adéquat en établissant une classification extensive qui se veut plus englobante que la classification tripartite classique. À ce propos, voici ce qu'écrit David Heyd [1982, p. 1213], en discutant la thèse de Chisholm : « En substituant la terminologie axiologique de bien, de mauvais et de ce qui est neutre par rapport aux concepts déontologiques d'obligatoire, d'interdit et de permis, la voie est ouverte à une caractérisation de la surrogation dans les termes de l'asymétrie entre accomplissement et non-accomplissement. »

On peut sans doute reprocher à Chisholm de ne pas se démarquer suffisamment et plus nettement de la classification tripartite, mais cela supposerait la prise en compte de l'apport des différents travaux ultérieurs sur le statut du surrogatoire réalisés depuis la publication de ces études pionnières. Faire un état des lieux ou encore le tour de la question est hors de propos. Ce que l'on pourrait

8. Pour la présentation et la discussion de ces neuf possibilités, il convient de se référer à l'étude que Stocker a consacrée à l'analyse des thèses de l'auteur [Stocker, 1967, p. 87-94].

toutefois dire, c'est que les analyses de ces deux auteurs, Urmson et Chisholm, sont à l'origine de deux conceptions différentes du statut des actes surrogatoires, de deux types de définition de la surrogation : l'une extensive, large, et l'autre restreinte, étroite.

La conception *large*, préconisée notamment par Chisholm, s'appuie sur une définition plutôt technique, inspirée de la logique déontique, des notions de « devoir » et d'« obligation » et, en conséquence, de celle de surrogation. Les actes surrogatoires sont définis, ainsi que nous venons de le voir, comme étant des actes qu'il est « bien de faire, mais non obligatoire ». La conception *étroite*, défendue par Urmson, Stocker et Heyd, est moins technique que la première et accorde d'avantage d'importance à la dimension morale. D'après cette seconde conception, les actes surrogatoires sont non seulement bien et « non obligatoires » (*non-obligatory well-doings*), mais aussi des actes « facultatifs » (*optional*) et bien moralement [*ibid.*, p. 126].

La différence entre les deux conceptions correspond à une différence dans l'étendue et le contenu des actes surrogatoires. Chez Chisholm, ces derniers font référence à certains actes de bienveillance, de charité, et peuvent même toucher le domaine de la politesse. Urmson, au contraire, tient les actes d'héroïsme et les actes des saints pour le modèle même, l'exemple type de l'acte surrogatoire.

Ce qui importe le plus pour notre propos, c'est la manière dont les différents auteurs se sont penchés sur la question de la surrogation : les uns comme les autres lui accordent une place à part entière dans la réflexion éthique. Il s'en dégage, en définitive, une *théorie éthique de la surrogation*.

L'un des intérêts majeurs de la réflexion éthique sur les actes surrogatoires est de montrer les *limites* des conceptions déontologiques. En somme, l'acte surrogatoire est irréductible à un acte obligatoire. Son intelligibilité ne peut dès lors passer par les seuls canons de la théorie déontologique. Au contraire, elle nécessite le recours à différents concepts éthiques et différents discours moraux (déontique, normatif, etc.). C'est aussi un acte dont la particularité est d'avoir une valeur et un contenu moral intrinsèques : *il est bon en soi*. C'est en ce sens qu'on peut conclure, avec D. Heyd, qu'il implique un « idéal moral » dont la réalisation nécessite un statut *exemplaire* de l'agent.

En guise d'ouverture

Il apparaît clairement, à travers les développements précédents, que le surérogatoire occupe une place essentielle dans le champ de l'éthique et dans la réalisation de certaines actions. On peut toutefois reprocher à ces auteurs, d'une part, d'avoir trop focalisé la réflexion sur le concept de devoir et, d'autre part, d'avoir sous-estimé le rôle que peut jouer le concept de bien ou de vertu. C'est pour cela qu'ils concluent, parfois un peu vite à notre avis, à l'idée que le surérogatoire appartient au domaine de la morale et non à celui de l'éthique. Pour notre part, nous pensons qu'il appartient plutôt au champ de l'éthique qu'à celui de la morale, toujours selon la distinction qu'établit Paul Ricœur [1990] entre les deux champs. Quoi qu'il en soit, l'essentiel est que l'on *confère à ces actes la place qu'ils méritent, le reste est une question de méta-éthique*.

Ainsi, la notion de surérogation, analysée en profondeur, se révèle assez vigoureuse pour fonder, à elle seule, une dimension fondamentale de l'action humaine. Admettre qu'une telle notion puisse servir pour interpréter certains actes, c'est nécessairement permettre de sortir de l'emprise de la théorie déontologique, de la morale du devoir et de réhabiliter la visée téléologique de l'action, celle du bien.

Cette sortie se confirme avec davantage de vigueur dès que l'on tente de mettre en parallèle la justice, l'amitié et la surérogation, ainsi que nous invite à le faire N. K. Badhwar dans une étude fort suggestive [Badhwar, 1985, p. 123-131]. Pour notre part, nous avons pu poursuivre l'exploration dans cette direction en mettant en évidence l'importance des actes surérogatoires en lien avec le sens de la justice ainsi que d'autres motifs de l'action, tels le don, le respect, l'amitié ou la confiance [Nachi, 2007].

Références bibliographiques

- BADHWAR NEERA K., 1985, « Friendship, justice and supererogation », *American Philosophical Quarterly*, vol. XXII, n° 2, p. 123-131.
- BENABDELALI Naïma, 1999, *Le Don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane*, Editions Eddif, Casablanca.

- BOLTANSKI Luc, 1990, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.
- BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.
- BRETON Stanislas, 1986, « Grâce et pardon », *Revue des sciences philosophique et théologique*, vol. 70, n° 2, 1986, p. 186-196.
- CAILLÉ Alain, 1993, « Ce que donner veut dire. Don et intérêt », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire. Don et intérêt », 1^{er} semestre, p. 3-9.
- 1996, « De l'idée d'inconditionnalité conditionnelle », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 7, « Vers un revenu minimum inconditionnel ? », 1^{er} semestre, p. 366-382.
- [1994] 2005, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte-MAUSS, Paris (nouvelle édition augmentée).
- CHISHOLM R. M., 1963, « Supererogation and offence : a conceptual scheme for ethics », *Ratio*, n° 5, p. 2.
- 1964, « The ethics of requirement », *American Philosophical Quarterly*, n° 1, août, p. 147-153.
- DOSSE François, 1994, « Don, contre-don et re-don-dance », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 32, n° 99, p. 285-292.
- ELLUL Jacques, 1991, « Car tout est grâce », *Autrement*, série « Morales », n° 4, numéro spécial « Le pardon : briser la dette et l'oubli », p. 120-136.
- GARDIES Jean-Louis, 1972, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Paris, LGDJ.
- GODBOUT Jacques (en collaboration avec A. Caillé), 1992, *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris.
- HÉNAFF Marcel, 2002, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Le Seuil.
- HEYD David, 1982, *Supererogation : Its Status in Ethical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JAMOUS Raymond, 1993, « Honneur, don et baraka », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire. Don et intérêt », 1^{er} semestre, p. 13-19.
- JERVOLINO D., 2006, « Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricœur », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, p. 227-238.
- LADD John, 1957, *The Structure of Moral Code*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LARCHER Pierre, 1995, « Quand, en arabe, on parlait de l'arabe..., III : grammaire, logique, rhétorique dans l'Islam postclassique », *Arabica*, vol. XXXIX, n° 3, p. 363-367.
- MARION Jean-Luc, 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris.
- MELLEMA G., 1991, *Beyond the Call of Duty : Supererogation, Obligation and Offence*, State University of New York Press, Albany.

- MICHEL A., 1941, article « Surrogatoires, œuvres », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV-90, Librairie Letouzey et Ané, Paris.
- NACHI Mohamed, 1998a, « Justice et injustice du *tanfil*. La part du légal et du conventionnel dans la construction sociale du sens ordinaire du juste », *Droit et société*, n° 39, p. 257-276.
- 1998b, « Le juste entre formalisme et substantialisme. Étude comparative des jugements émis par des Tunisiens et des Français à propos d'une pratique coutumière de justice corrective », *Information sur les sciences sociales*, vol. XXXVII, n° 4, p. 547-592.
- 2007, *Le Sens de la justice. Une exploration pragmatique en Tunisie et en France*, Éditions de l'EHESS, Paris (à paraître).
- NAGEL Thomas, 1993, *Le Point de vue de nulle part*, Éditions de l'Éclat, Paris (traduction par S. Kronlund de *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986).
- RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris.
- STOCKER Michaël, 1967, « Professor Chisholm on supererogation and offence », *Philosophical Studies*, vol. XVIII, n° 1-2, p. 87-94.
- 1990, *Plural and Conflicting Values*, Clarendon Press, Oxford.
- TAROT Camille, 1996, « Christianisme et inconditionnalité », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 7, « Vers un revenu minimum inconditionnel ? », 1^{er} semestre, p. 338-366.
- URMSON J. O., 1958, « Saints and heroes », in MELDEN A. I., *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Washington.
- VIDAL Denis, 1993, « Les gestes du don. À propos des "Trois Grâces" », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 1, « Ce que donner veut dire. Don et intérêt », 1^{er} semestre, p. 60-77.
- WENSINCK J., 1992, « Nâfila », *Encyclopédie de l'islam* (nouvelle édition), tome VII, livraison 127-128, p. 879-880.
- WOLF Susan, 1986, « Above and below the line of duty », *Philosophical Topics*, vol. XIV, n° 2, p. 131-148.