



Groupe de Recherche Anthropologie Chrétienne et Entreprise

Équivocité ou Analogie du Don?

Emmanuel GABELLIERI

Université Catholique de Lyon

egabellieri@univ-catholyon.fr

SÉRIE DON, ÉCHANGE ET GRATUITÉ

Avec le soutien de **CapitalDon**

Cahier 7/2014

Résumé (français):

-

Mots-clés : -

Abstract (english)

-

Key Words : -

EQUIVOCITE OU ANALOGIE DU DON ? LE DON DES PHILOSOPHES, LE DON DES SOCIOLOGUES ET LE DON DE SOI DANS LA « VRAIE VIE »

Emmanuel GABELLIERI

L'importance prise par la question du don, de la donation ou de la gratuité dans la philosophie contemporaine, dans la réflexion socio-économique de ces dernières années, aussi bien que dans la théologie récente¹ n'est sans doute pas due au hasard. Elle témoigne de ce que les modèles positiviste, utilitariste, matérialiste, qui ont dominé le monde forgé par le libéralisme économique depuis le 19^{ème} siècle ont, sinon épuisé leurs ressources, du moins atteint un état de crise tel que la recherche de nouvelles valeurs et de nouveaux paradigmes se fait jour un peu partout. À une réduction des conduites et des normes à l'intérêt, au calcul, à l'objet quantifiable, à l'accumulation des biens de consommation, cherche à s'opposer de tous côtés, une pensée visant à retrouver le sens du don, de la donation, ou une culture de la solidarité, de l'accroissement des liens, de « l'économie sociale et solidaire » comme on le dit aujourd'hui.

Or, c'est au moment où on s'attendrait, dans ce contexte, à une convergence de tous les penseurs anti-utilitaristes que l'on assiste, depuis une vingtaine d'années, au développement d'un nouveau débat confrontant, dans le champ des courants opposés à l'idéologie économique, d'un côté « le don des philosophes », de l'autre ce qu'il faudrait appeler « le don des sociologues ». Pour anticiper ce qui va d'abord suivre, le débat pourrait se ramener à la question de savoir si *L'Essai sur le don* de Marcel Mauss, est, comme l'affirment par exemple les penseurs en sciences sociales du M.A.U.S.S., le texte paradigmatique contre l'utilitarisme et l'économisme moderne. Ou bien s'il est, au

contraire, comme l'affirme J.Derrida et à sa suite par exemple J.L.Marion, entièrement subsumé sans s'en rendre compte, par cet utilitarisme, en ne parvenant jamais à penser le don dans sa vérité et sa pureté.

Qu'une telle opposition apparaisse, non plus entre utilitarisme et pensée du don, mais entre deux pensées du don mutuellement exclusives (avec le double paradoxe que d'une part les penseurs maussiens sont accusés d'être utilitaristes, là où les philosophes de l'intersubjectivité sont accusés de leur côté d'ignorer et de nier le social), suggère qu'une réflexion équilibrée sur le don n'est pas encore atteinte. Ceci conduira, à partir d'un examen des positions en présence, à suggérer dans un second temps d'opposer à l'unilatéralité et l'univocité des approches considérées (conduisant à l'idée que le terme de don est *équivoque* selon ses usages), une *analogie* du don capable de reconnaître leur part de vérité à chaque type de don. On le fera en introduisant dans le débat la figure du *don de soi*, étrangement ignorée par les uns et les autres, alors qu'elle est sans doute la figure la plus banale, mais aussi la plus invisible du don, dont il y a toutes chances qu'elle pénètre de mille manières toutes les formes de don possibles, depuis le don de soi dans le travail le plus humble (et donc dans toutes les formes de l'économie), jusqu'au don d'amour ou de charité le plus radical.

¹ Cf. sur ce plan théologique l'encyclique *Caritas in veritate* (2009) du pape Benoît XVI qui a suscité l'attention de beaucoup d'économistes et de spécialistes des sciences de gestion ; Ide P.

(2007), *Le Christ donne tout, Benoît XVI une théologie de l'amour*, Ed de l'Emmanuel ; *L'amour comme don, Une lecture de Balthasar* (2012), « Culture et Vérité », Lessius.

1. LA QUERELLE DES DONNÉS : POUR OU CONTRE M. MAUSS ?

1.1. "DON" OU "ÉCHANGE" ?

1.1.1. L'Essai sur le don

L'*Essai sur le don* de Marcel Mauss, écrit en 1924, symbolise, pour nombre de sociologues et de philosophes, la critique de la vision utilitariste de l'homme et de l'économie propre aux sociétés industrielles de la modernité, et particulièrement au capitalisme libéral². Dans la plus grande partie de l'*Essai*, Mauss expose, à partir de matériaux ethnographiques tirés de l'observation directe des peuples d'Océanie, mais aussi des traditions d'Amérique du Nord, d'Asie et d'Europe, que la triple obligation de *donner*, de *recevoir* et de *rendre* les dons est la règle permanente des échanges au sein de ces peuples. Ainsi étaient mises en contraste, pour penser les échanges humains, d'un côté la catégorie du don propre aux sociétés traditionnelles, de l'autre celle de l'échange marchand et véral, basé sur le calcul et l'intérêt, propre aux sociétés modernes.

Dans les analyses de Mauss, le plus frappant a pu paraître d'abord les formes extrêmes de dépense anti-utilitaire, allant jusqu'à la destruction somptuaire des richesses accumulées pour rivaliser avec un autre chef de clan, ce à quoi Mauss proposait de réserver le terme de *potlatch* ou « prestations *totales de type agonistique* ». Mais, au-delà de cet aspect *sacrificiel*, qui a tant fasciné par exemple G. Bataille³, le plus important pour Mauss était la mise à jour d'une incessante

« circulation des dons », telle que l'ensemble des échanges sociaux se révèle obéir à une « loi du don » et à la répétition de celle-ci. Loi du don renvoyant d'abord à un niveau *religieux*, car la première obligation est de donner et de « rendre » aux dieux et à la nature qui, originairement, donnent l'être et la vie⁴. Puis à un niveau *social et politique*, car les membres d'un clan doivent ensuite la vie aux ancêtres et aux chefs fondateurs et auteurs de la communauté. Enfin à un niveau que l'on qualifierait nous modernes d'*économique*, mais qui n'est jamais séparé des niveaux précédents, car les membres de ces sociétés,

« ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. »⁵

Or cette imbrication de multiples niveaux dans des « faits sociaux totaux », manifestant que, selon la formule d'Alain Caillé « le don constitue la forme générale de l'interaction sociale »⁶, conduit Mauss, dans ses conclusions, à récuser l'idée selon laquelle cette analyse ne vaudrait que pour les sociétés pré-modernes. Car nous constatons

« que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente, comme nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés (...) Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne

² D'où le fait que le « Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales » (M.A.U.S.S.), rassemblé autour de la Revue du même nom, se soit placé sous le patronage de celui qui, avec Durkheim, a été le père fondateur de la sociologie française, mais qui, à la différence de Durkheim, a vu dans le don, et non dans le travail, le centre de gravité majeur de la vie sociale. Dans cette contribution, nous faisons l'hypothèse que cette différence, qui a donné lieu à deux écoles de pensée souvent divergentes ou opposées, doit précisément être surmontée, et ne peut l'être qu'à partir d'une pensée montrant le lien entre travail et don, comme on le suggère en deuxième partie.

³ G. Bataille (1949), *La part maudite*, Editions de Minuit.

⁴ « En effet, ce sont eux qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde », M. Mauss (1923-1924), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. *L'Année Sociologique*, seconde série, tome I (éd. électronique "Les classiques des sciences sociales", Cegep, Chicoutimi, p.27).

⁵ *Ibid.*, p.12.

⁶ A. Caillé (1994), *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss Platon et quelques autres, La Découverte/MAUSS, p.36.

toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés. Heureusement, tout n'est pas encore classé exclusivement en termes d'achat et de vente. Les choses ont encore une valeur de sentiment en plus de leur valeur vénale, si tant est qu'il y ait des valeurs qui soient seulement de ce genre. Nous n'avons pas qu'une morale de marchands ».⁷

On le voit, si la pensée maussienne veut opposer au paradigme moderne du calcul intéressé, le paradigme du don plus propre aux sociétés traditionnelles, elle cherche en même temps à montrer qu'il y a sans doute toujours, à des degrés différents selon les types de société, un *mélange* de fait entre don, obligation et intérêt. Mais c'est précisément là que va porter l'objection que la philosophie du don de J.Derrida puis de J.L.Marion a formulé vis-à-vis de *l'Essai sur le don*.

1.1.2. Une réduction du don à l'échange ? (J.Derrida et J.L.Marion)

Si, dans *l'Essai sur le don* de Mauss, le don traverse l'économie, l'inverse, en effet, doit être aussi vrai : l'économie traverse le don. Mais n'est-ce pas alors devoir dire que le don est subtilement absorbé par l'économie, par la relation d'échange, et ne saurait donc être désintéressé ? Or, si c'est le cas, est-il encore un don ?

La problématique de J.Derrida dans *Donner le temps* consiste précisément à considérer que dans la réflexion sociologique de M.Mauss et de ceux qui s'en inspirent, toujours le don, pensé à partir du lien entre donateur, don et donataire, est pensé au sein d'une relation d'échange, qui justement transforme le don en échange, c'est-à-dire le

pense selon la structure économique d'une dette à rendre. Ainsi, il est clair que dans la pratique traditionnelle du « potlatch », le don est un moyen d'instituer un système d'échange où « rendre la pareille » est obligatoire.

A quelles conditions y aurait-il alors un don « pur », interdisant sa transformation en un moyen d'échange ? Derrida en développe trois caractères nécessaires à ses yeux, amenant à conclure que le don, s'il prétend exister, s'annule lui-même⁸. D'abord (a), il ne faut pas qu'il y ait réciprocité car on rentre alors dans un système d'échange et on sort du don, lequel, justement n'existe qu'en transgressant la réciprocité. Donc (b) il n'y a don que si l'on ne cherche jamais à rendre le don : sinon il est transformé en dette, on se trouve dans l'économie, et non dans le don. Par ailleurs (c), il n'y a don que si le donateur reste inconscient de son don : car en être conscient, c'est savoir que l'on a donné, c'est déjà être payé en retour, être gratifié par la (bonne) conscience d'avoir donné. La conclusion s'impose donc : ou bien le don est une présence évidente aux parties en jeu dans le don, et il n'y a pas de don pur ; ou bien le don existe, mais alors il ne peut apparaître, n'a pas de vérité phénoménale, ne peut pas être reconnu. Telle est l'aporie du don : ou il existe et contredit son intention de pureté, ou il n'apparaît pas, et ne peut exister. Ainsi, il ne pourrait jamais y avoir de don à la fois pur et conscient⁹. C'est pourquoi le seul don réel, pour Derrida, est anonyme, impersonnel. Il est, d'une manière qui rappelle « l'ontologie fondamentale » et le « es gibt » de Heidegger, le *don du temps* : car « donner le temps » (ou le recevoir, simultanément au don de l'être), c'est donner (ou recevoir), non pas un objet

⁷ Mauss, *Essai sur le don, op.cit.*, Chapitre IV, Conclusion, p.105.

⁸ Nous résumons dans ce qui suit les analyses de J.Derrida (1991), *Donner le Temps. 1. La Fausse Monnaie*, Paris, Galilée, p. 22-94.

⁹ Notons au passage que cet argument est parallèle à celui par lequel H.Arendt, dans son œuvre, interdit à la « bonté » au sens évangélique, de pouvoir inspirer l'action politique, car la bonté serait nécessairement corrompue par l'intérêt social à être bon, et le processus de gratification que cela implique : voir par exemple *Qu'est-ce que la politique ?* (1995), Seuil, p.76 sv.

que l'on pourrait rendre, mais la condition de tous les dons et de tous les échanges possibles.

Dans son grand livre *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, J.L.Marion a repris d'abord à son compte la critique de Derrida vis-à-vis de Mauss¹⁰. Mais il veut dans un second temps dépasser cette critique en considérant que, si Derrida voit juste dans son analyse, il en tire une conclusion fautive, c'est-à-dire que les conditions d'un don véritable sont bien celles qu'il énonce (un don libéré de l'horizon de la présence, de l'échange, du retour) mais, loin d'en conclure à l'inexistence et l'impossibilité du don, c'est au contraire au dévoilement de la réalité authentique du don que l'on est alors conduit. Les trois objections de Derrida renvoient en effet ici à une vérité du don qui éclaterait dans trois cas : (a) lorsque le donataire, celui qui reçoit un don, est dans l'impossibilité de rendre le don, comme dans le cas des campagnes humanitaires publiques, où celui qui reçoit ne sait pas, par définition, qui a donné ; ou bien dans le cas du don à l'ennemi ou à l'ingrat, qui, par définition, ne veut pas donner en retour ; (b) lorsque le donateur est dans une situation telle qu'il est impossible de lui rendre son don ; ainsi de l'héritage où, par définition, le donateur n'est plus là, ou bien du donateur anonyme, auquel on ne peut rien redonner ; (c) lorsque le don n'est pas un objet que l'on pourrait échanger et rendre à volonté, comme dans le cas où il s'agit de donner sa parole, ou de se donner à autrui : plus un don est profond, plus il se libère de l'objectivité.

Ceci donne à penser que le don n'est pas un objet, un étant, mais plutôt une certaine manière de se rapporter aux étants, d'en user

d'une certaine manière. L'essence du don ne résiderait donc pas dans un lien entre donateur et donataire, opéré par le biais d'un don intermédiaire, mais résiderait dans la « donabilité » (du point de vue du donateur) et « l'acceptabilité » (du point de vue de celui qui reçoit) de ce qui est « donable » (§ 11). Alors que potentiellement toute chose est « donable », le don dépendrait, en fait, de la « décision » de donabilité d'un donateur, comme le fait de le recevoir dépendrait de la « décision » d'acceptabilité du donataire. De sorte que « donataire et donateur seraient moins agents du don qu'agis par la donation » échappant ainsi à une logique « économique » de l'échange et du retour¹¹.

1.2.DON MAUSSIEN OU DON OBLATIF? (DE CAILLÉ À HÉNAFF)

L'analyse développée par Marion, comme celle de Derrida, invite à penser le don selon un désintéressement radical, honorant sa dimension gratuite, non calculée. Mais on peut s'interroger, chez l'un comme chez l'autre, sur la mise entre parenthèses de la dimension intersubjective et concrète du don, au profit d'une instance purement anonyme et abstraite de donation, comme si don pur (ou gratuit) et don social devaient s'exclure mutuellement. Cette interrogation qui était la nôtre en 2001¹² et qui va être reprise plus loin, est aussi celle que l'on trouve aujourd'hui chez les disciples de Mauss lecteurs de Derrida et Marion. Or, il est significatif que, là aussi, mais d'un point de vue qui se veut cette fois sociologique, semble s'imposer l'idée d'une opposition entre don désintéressé

¹⁰ J.L.Marion (1997), *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, coll. « Epiméthée », PUF, Livre II, § 8 à 12.

¹¹ Ceci étant lié à la problématique phénoménologique issue de Husserl, où la polémique à l'égard de toute transcendance jugée « extériorisante » oblige à un principe d'immanence radical : cf. notre contribution « Paradoxe, univocité, analogie » au colloque *La Philosophie de J.L.Marion. Sources et débats*, Collège des Bernardins, 26 janvier 2013 (à paraître).

¹² Cf. E.Gabellieri (2001), « Un don sans retour ? Pour une analogie et une 'catalogie' du don », dans *Le Don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, Lyon, Le Collège supérieur, p.75-83 : où nous soulignons que l'analyse d'une donabilité sans sujet, due aux contraintes du débat phénoménologique, semblait empêcher de reprendre l'analyse de la 'redondance' du don opérée en 1977 dans *L'Idole et la distance* (« biblio-essais », p.203-215), laquelle fonde la joie *réci-proque* du don. A l'inverse, dans *Etant donné*, tout don consciemment intersubjectif apparaît comme instaurant une dette écrasante (voir par exemple la relation père/enfant analysée au § 29, *op.cit.*, p.414).

(ou « gracieux ») et don social. Laquelle révélerait alors plus profondément une incompatibilité entre don maussien et don « gracieux » ou de charité.

Dès 1994, Alain Caillé concluait de sa lecture de Derrida qu'entre la recherche d'un don pur, c'est-à-dire sans aucune attente de retour, et la conception maussienne plus « modeste » d'un don mêlant intérêt et générosité, il fallait choisir¹³. Or, Caillé soulignait que « la conception du don que vise à cerner J.Derrida n'est autre que celle qu'a façonnée la théologie chrétienne de l'*agapé* »¹⁴. Mais une conception telle que, comme le montre le lien chez Derrida entre *Donner le temps* et *Donner la mort*, elle reviendrait en fait à révéler « l'impossibilité » du don pur, sauf (pour se purifier radicalement de tout intérêt) à « aller jusqu'à l'holocauste de ce qu'on possède de plus cher que soi-même » comme le montre le commentaire que fait Derrida du sacrifice d'Abraham¹⁵. La conclusion sans appel était alors qu'une opposition aussi radicalisée entre « égoïsme calculé » et « altruisme hors calcul » rend « impossible toute bribe ou esquisse de discours éthique et politique »¹⁶.

Près de vingt ans plus tard, la même analyse et la même conclusion se retrouvent chez Marcel Hénaff, lecteur de Derrida puis de J.L.Marion¹⁷. Le premier reproche adressé aux deux auteurs est en effet d'opérer un « contresens » constant, en réduisant la réciprocité des dons analysée par Mauss à « l'échange marchand » des modernes¹⁸. Mais ceci n'aurait sans doute pas lieu, aux yeux de Hénaff si, par le détour du « don de l'être » heideggerien libéré de tout horizon social¹⁹, le modèle de référence du don « authentique » n'était pas chez ces auteurs, de manière

implicite ou explicite, le don uniquement « oblatif » valorisé par la tradition chrétienne comme le seul don absolument pur et vrai. Ainsi, déclare t-il à propos de Derrida, soumettre les pratiques sociales analysées par Mauss « aux réquisits d'une ontologie de la donation, c'est opérer un glissement entre des domaines qui n'ont pas des objets commensurables »²⁰. Et c'est vouloir évaluer tous les ordres de don « au diapason de la seule voix reconnaissable et reconnue par toute notre tradition religieuse et morale : celle du don purement oblatif »²¹.

Le même contresens, et la même confusion des ordres, est analysée chez Marion. Celui-ci méconnaît lui aussi le don cérémoniel maussien comme « système d'alliance », en ne voulant y voir qu'un calcul d'intérêt²². Mais si Marion ignore ainsi la distinction et « l'hétérogénéité des ordres du don (réciproque-gracieux-solidaire) »²³, c'est parce ce qu'il nomme « la donation » écrase et ignore ici tout don social déterminé, la « donation pure » ayant la « beauté irréelle de l'idée projetée en fleur mallarméenne comme l'absente de tout bouquet »²⁴. Or, là encore, la conclusion de Hénaff est qu'il faut penser la reconnaissance sans « supposer une sorte d'oblativité universelle »²⁵, là où précisément le grand mérite de Mauss aurait été de sortir de l'idée d'oblativité des « conceptions religieuses et morales qui ont dominé notre culture en Occident depuis deux mille ans »²⁶.

Notons au passage que Hénaff semble faire ainsi l'impasse sur le premier niveau du don chez Mauss, qui semble pourtant bien religieux et « oblatif », au sens de l'ensemble des rituels visant à reconnaître le don de la vie par la nature et les dieux et visant à faire alliance avec eux. Car pourquoi ce don et ces

¹³ Cf. A.Caillé (1994), *Don, intérêt et désintéressement...*, *op.cit.*, La Découverte/MAUSS, p. 251 sv.

¹⁴ *Ibid.*, p.256.

¹⁵ *Ibid.*, p.260.

¹⁶ *Ibid.*, p.262.

¹⁷ M.Hénaff (2012), *Le don des philosophes*, Seuil.

¹⁸ *Ibid.*, 33.

¹⁹ Ainsi, déclare Hénaff, Derrida ne pense le don qu'à partir d'un « don de l'être » opposé à un don maussien compris comme échange marchand ; on passe d'une thèse « spéculative

sur le monde » à une thèse sur « l'action et des pratiques entre agents » (*ibid.*, 31).

²⁰ *Ibid.*, p.31.

²¹ *Ibid.*, p.33, repris p. 38, 46, 48.

²² *Ibid.*, p.179- 82.

²³ *Ibid.*, p.183.

²⁴ *Ibid.*, p.196.

²⁵ *Ibid.*, p.25.

²⁶ *Ibid.*, p.88.

rituels d'alliance ne symboliseraient pas *au moins autant* avec l'idée biblique et chrétienne d'alliance entre l'homme et Dieu qu'avec une symbolique d'alliance sociale et politique ? Il y a là, à nouveau, un geste de mise à l'écart (d'exclusion ?) de la symbolique biblique et chrétienne, jugée sans aucun rapport possible avec le don maussien, qui ne laisse pas d'étonner, et sur lequel on pourra revenir plus loin.

Toujours est-il qu'on voit apparaître clairement le point d'accord fondant paradoxalement le désaccord entre « le don des philosophes » et celui des anthropologues et des sociologues. Car les uns défendant la thèse selon laquelle le don authentique ne connaît ni échange ni réciprocité, les autres affirmant au contraire que le seul don réel est structuré par ces relations, le point d'accord entre tous semble être qu'il ne peut y avoir aucun lien possible entre le don de grâce et de charité, n'engageant ni échange ni réciprocité, et le don cérémoniel impliquant nécessairement réciprocité et socialité, car, comme l'écrit Hénaff, il s'agit d'« ordres du don non superposables, sans commune mesure »²⁷.

Mais en est-il vraiment ainsi ? Faut-il prendre son parti d'une telle opposition entre don « maussien » et don « oblatif » ou évangélique ? On peut mettre en doute une telle alternative. A l'opposé des affirmations d'une équivocité du don chez les uns et les autres, qui masque en fait des conceptions *univoques* et exclusives, il semblerait plutôt nécessaire d'élaborer une *analogie* du don faisant droit, non seulement à chacun des niveaux et types en jeu, mais à leur articulation mutuelle.

1.3. Don "duel" ou don pluriel?

L'exclusion définie par Derrida et Marion entre don et réciprocité pose question, et invite à réfléchir à des formes d'échange et de

réciprocité s'opposant au schème « duel » d'un retour direct du don à celui qui l'a donné. Le fait de donner la vie, la relation de filiation qu'elle implique, peut ici servir d'exemple paradigmatique²⁸.

La relation de filiation fait en effet que les parents donnent la vie à leurs enfants, mais il est évidemment exclu que les enfants puissent « rendre » à leurs parents la vie qu'ils ont reçue. Exemple parfait d'un don sans retour possible. Mais s'ensuit-il, pour que le don soit pur, la nécessité d'une sorte d'indifférence des parents à l'égard de leur don et, inversement, l'absence d'un sentiment de dette et de reconnaissance de la part des enfants ? Si l'on répond négativement, il semblerait que le don exige de la part de l'enfant une reconnaissance, une gratitude, payant en quelque sorte sa dette à l'égard des parents. On serait alors dans l'ordre de l'économie et non du don, selon la logique derridienne. Mais on sort de cette difficulté dès qu'on voit que les enfants, ne pouvant rendre à leurs parents la vie reçue, peuvent par contre, « répondre » au don de la vie en donnant la vie à *leur tour*, de sorte qu'en devenant eux-mêmes parents, ils re-donnent ainsi, mais *indirectement*, le don qu'ils ont reçu. Un tel redoublement, du don impliquant de réfléchir non son « retour », mais sa *transmission*, invite alors aux remarques suivantes :

- Le premier point à souligner est d'abord le « donner à son tour », car cela signifie le paradoxe d'une réciprocité *sans retour*, par lequel nous sortons du dilemme imposé par l'analyse derridienne, selon lequel rompre avec l'idée de « retour » impliquerait de rompre avec toute idée de réciprocité. Ici, il y a répétition du don, sans retour au premier donateur.

- Ce modèle de réciprocité révèle que le don n'a pas pour but de revenir au donateur, mais de susciter d'autres donateurs, de créer le

²⁷ *Ibid.* p.321.

²⁸ Nous reprenons ici l'analyse initialement développée dans E.Gabellieri, « Un don sans retour ? » *art.cité*, p.78-79. Pour une extension plus large de ce type de réflexion, cf. L.Bruni

(2010), « Pour une théorie de la réciprocité, plurielle et pluraliste », *La Découverte, Revue du MAUSS*, 2010/1, p.389-413.

désir de donner *à son tour*, tout simplement parce qu'il y a une joie à donner, à voir se démultiplier la fécondité du don, et sans doute est-ce en ce sens-là que - comme le disent les Évangiles que l'on soupçonne trop facilement d'angélisme alors qu'ils disent ici ce qu'il y a de plus humain - « il y a plus de joie à donner qu'à recevoir ». La joie du don consiste à susciter une fécondité que ni moi ni l'autre ne peut imaginer à l'avance, ouvrant un futur non anticipable. La réciprocité est ici *asymétrique*.

- Le modèle *duel* de l'échange à la base de l'analyse de Derrida (et qui tourne sans doute toujours au duel !) est donc hors-jeu, parce qu'au lieu d'un donateur et un donataire se faisant face, qui devraient se rendre mutuellement leur propre don, se présente ici une intersubjectivité *à trois termes*. Le fils ne rend pas au père ce qu'il a reçu de lui, mais il donne la vie à d'autres fils, instaurant une chaîne de donataires où le don est toujours ouvert à un *tiers* par rapport au point d'origine de la donation.

Notons que à la suite *d'Etant donné* et de certaines critiques J.L.Marion a honoré dans des textes ultérieurs cette figure du « tiers »²⁹. Mais à notre connaissance, cela n'a pas engagé de modification des thèses de *Etant donné*. Or, un exemple comme celui de la filiation suggère clairement (a) d'abord, que la loi du don est de transgresser la dualité, dans l'ouverture *réciproque* de celle-ci à une altérité. Mais ensuite (b) que l'ouverture à cette altérité se donne à penser selon deux dimensions. En *amont* du don, elle renvoie à la commune dépendance de tous à l'égard d'une origine à la fois familiale, sociale et métaphysique (si on élargit la question au niveau de l'origine ultime de la donation). En *aval* du don, elle renvoie à la multiplication d'un lien entre des personnes où jamais le don ne peut être fixé et résolu dans un retour au donataire.

1.4. Don de l'être ou don intersubjectif?

On peut noter au passage que ceci n'exclut pas le sentiment de dette, mais exclut la possibilité d'une annulation de la dette originelle. C'est donc bien seulement par la *transmission* et la *démultiplication* du don, et non par son « retour », que le rapport à l'*origine* peut être honoré. Ceci peut éclairer la « donabilité » posée par Marion à la source du don. Mais en montrant alors aussi, à l'inverse de la dépersonnalisation du don qu'il opère, comme de l'opposition postulée par Hénaff entre don de l'être et don anthropologique, le lien, *à la fois* concret et ontologique, existant entre don *de l'être* et don *intersubjectif*.

On a vu que le débat Mauss-Derrida prend de fait pour modèle le don *d'un objet* entre sujets, auquel est opposé implicitement le don *de l'être*, qui n'a rien d'un don entre sujets. Ceci a été fortement relevé par Hénaff, mais sans doute trop, en le conduisant à juger ces ordres de don « incommensurables »³⁰. Reprenons alors la remarque faite plus haut, selon laquelle il y a toutes chances au contraire, malgré leur différence, qu'il y ait analogie entre ces différents ordres, et notamment entre don de l'être et don intersubjectif. Car de l'alliance définie par les religions naturelles entre l'homme, le cosmos et les dieux, à l'alliance entre les hommes et les groupes humains, y a-t-il une si grande opposition ? C'est la raison pour laquelle, contrairement à ce que pense Hénaff, le lien effectué par Marion entre la « donation » (c'est-à-dire un don de l'être qui est un don de l'origine, unilatéral) et le « geste de don », n'est pas illégitime. Le problème que pose la proposition de Marion n'est pas, à notre sens, dans le principe de ce rapprochement mais dans l'affirmation, d'une part qu'il faudrait que le don pur soit absolument anonyme comme l'est le don de l'être, d'autre part qu'il ne doive construire aucune relation concrète entre sujets. Ceci revient à dire qu'il n'y a qu'un modèle de don authentique, le don de l'être³¹, là où la position des disciples de

²⁹ Cf. J.L.Marion (2003), *Le phénomène érotique* : « Du tiers, qu'il arrive... », Grasset. Mais ces analyses ne vont pas jusqu'à celle du don de soi.

³⁰ Hénaff M., *op.cit.*, p.31.

³¹ Don « de l'être », ou de « l'essence de la phénoménalité », ou de la *phénoménalité* « donable » : on

Mauss revient à dire qu'il n'y a qu'un don réel, le don social. Mais est-il vraiment impossible d'articuler les deux ?

1.5. Le don oublié : le "don de soi"

Dans son souci de séparer différents ordres de don jugés incommensurables, Hénaff est conduit, dans *Le don des philosophes*, à considérer que les pratiques d'échange cérémoniel des sociétés traditionnelles et les dons de soutien et de solidarité (qui, déjà, doivent être radicalement distingués), « ne peuvent pas davantage se comparer au don de soi – symbolique, inconditionnel – que se font les amants entre eux ou que les mystiques font à leurs divinités »³². Ce qui frappe le plus ici est moins la thèse de la séparation des ordres de don, constante dans tout l'ouvrage, que le fait de rabattre le don de soi sur *le seul* phénomène amoureux ou mystique, en paraissant l'ignorer sur le plan *social*. Or le don de soi ne peut sans doute pas se réduire à l'oblation amoureuse ou mystique, et la meilleure preuve en est que dans la suite de l'ouvrage, Hénaff lui-même est obligé de reconnaître sa vérité au cœur du don « maussien » lorsque, discutant avec Marion, il écrit : « jamais un don quelconque, si matériel soit-il et quel qu'en soit le genre (réciproque, gracieux ou solidaire), n'a consisté simplement dans le transfert d'une propriété. Il témoigne toujours *du soi du donneur* – comme le dit Mauss – et c'est ce qui lui confère un caractère inestimable, un sans-prix qui le soustrait à tout modèle commercial »³³. Or, si le don de soi est sans doute toujours plus ou moins présent dans le don d'un objet (même si cela peut être sous des formes implicites ou très dégradées), n'est-ce pas que la distinction entre les « ordres du don » ne saurait conduire à leur séparation, encore moins à leur opposition ?

Mais, dira-t-on, peut-on penser le don de l'être sur le modèle d'un don de soi ? La réponse semble d'abord négative, et ce pour les raisons avancées à plusieurs reprises par Hénaff pour refuser notamment la jonction forgée par Marion entre don ontologique (ou « donation ») et « geste de don » : on ne pourrait associer, et encore moins identifier, le don impersonnel, anonyme, indéterminé, de l'être ou de « l'essence de la phénoménalité », et le don intersubjectif, toujours personnalisé, ritualisé, déterminé par des conditions sociales précises entre individus.

Nous pensons pourtant que cette opposition empêche de voir le lien que, spontanément, la conscience humaine fait entre don de soi dans l'échange interpersonnel, et don de l'être au sens onto-phénoménologique. Ce lien apparaît en effet si l'on oppose ces deux types de don au don *d'un objet*. La personne ne semble pas s'engager dans le don d'un objet, alors qu'elle s'engage corps et âme dans le don de soi. Dans celui-ci, s'il est réel, il n'y a pas et il ne peut y avoir de séparation entre le sujet et son acte. Ce qui est donné dans l'acte, c'est le sujet lui-même, d'où le fait qu'il s'agisse bien d'un don « de soi », du soi à *la fois* sujet et objet du don.

Notre suggestion est que ce qui nous rend sensible au don de l'être ou à la donation au sens phénoménologique, c'est également une *non-séparation* analogue, dans ce qui se donne, entre sujet et objet du don, laquelle nous conduit implicitement, de manière diffuse, à le rapprocher d'un « geste de don » oblatif (par opposition au don d'un objet dans lequel le sujet ne serait pas impliqué). Car dans le don de l'être, de la vie, de la lumière du soleil ou de la beauté du monde, il n'y a pas, non plus, de séparation entre l'être et ce qu'il donne, entre la substance et l'acte, mais il y a inhérence, immanence de l'un à l'autre. Tout se passe, de ce point de vue, comme si le soleil « se » donnait à nous, ou comme si nous « buvions » la beauté du monde (selon une formule de S.Weil). Il ne s'agit pas là d'un pur

n'entrera pas ici dans le débat post-heideggerien entre pensée de l'être ou de « l'essence de la phénoménalité », lequel n'est pas nécessaire dans le cadre ici présent.

³² Hénaff M., *op.cit.* p.33.

³³ *Ibid.*, p.177 ; c'est nous qui soulignons.

anthropomorphisme appliqué à la nature, d'un langage poétique ou mystique qui n'aurait aucun sens ontologique, mais au contraire de la conscience profonde qu'il y a don, don essentiel, là où l'être *se* communique dans sa profondeur d'être. La communicabilité de l'être, dont Platon fait remonter l'origine au Bien créateur de l'essence et de l'existence des formes et des étants, apparaît ainsi comme la base la plus universelle du phénomène ou de « l'être de don », dont le don de soi dans l'ordre personnel est sans doute la forme la plus haute.

Une telle analogie ne doit pas, pourtant, conduire à une théorie univoque du don, et en ce sens les réserves de Hénaff voulant distinguer les plans sont justifiées. Si l'être, la vie, la beauté, *se* donnent à nous, ce n'est pas par un acte de volonté et de liberté, mais par une *expressivité* naturelle, ontologique. Autant l'être naturel ne peut pas empêcher son expressivité (d'où le paradoxe qu'il se communique tout en restant *rivé à soi*), autant il ne peut donner à voir et réaliser la liberté d'un être capable de se détacher de lui-même, et donc de *se donner* au sens fort, c'est-à-dire librement. Ainsi, si la structure du don de soi est formellement présente dans le don de l'être (au sens où, dans les deux cas, substance et acte ne sont pas séparables), la donation inhérente à la phénoménalité n'est pas un acte spirituel et personnel. C'est précisément pourquoi nous pensons que le passage d'une phénoménologie de la donation à une phénoménologie du don (au plan anthropologique) ne devrait pas conduire à une donation pure et anonyme (comme c'est le cas chez J.L.Marion), mais à une métaphysique du don de soi.

2.1. POUR UNE ANALOGIE DU DON

2.1. LES DEGRÉS DU DON

A la séparation des « ordres de don » effectuée par Hénaff, opposant don cérémoniel, gracieux et solidaire, à laquelle s'oppose l'univocité du don chez Derrida ou Marion, il nous semble qu'il faudrait donc substituer une *analogie du don* (comme on parle en métaphysique d'une analogie de l'être) qui soit à la fois plus large en extension, et plus nuancée en compréhension, capable d'articuler, sans séparation ni confusion, les différentes dimensions du don de l'être et des divers types de don intersubjectifs.

Esquissons quelques degrés possibles de cette « analogie du don », selon une échelle ontologique et axiologique³⁴.

(1) le premier, sur lequel nous ne nous attarderons pas davantage ici, serait le don de l'être ou la « donation » phénoménologique, c'est-à-dire le don de l'origine. Ce don est nécessairement présupposé par tous les autres types de don qui suivent, et c'est lui que la phénoménologie a mis au centre de sa réflexion. Mais comme on l'a vu, étant impersonnel et sans liberté subjective, il ne peut pas être directement par lui-même au principe des dons intersubjectifs, il peut tout au plus *symboliser* avec eux par sa gratuité et par le lien intime entre substance et acte dont la structure se rapproche de celle du don de soi.

(2) si l'on se réfère au débat entre le don des philosophes et le don des sociologues, il faudrait passer ensuite immédiatement aux différentes formes possibles du don social. Mais ce serait présupposer sans s'en rendre

³⁴ Pour une première esquisse de ces analyses, voir E.Gabellieri, *Etre et Don. S.Weil et la philosophie* (2003), «Bibliothèque philosophique de Louvain » n°57, Peeters, Louvain-Paris, où à partir de la mise en lumière chez S.Weil de trois dons fondamentaux, le don du monde, le don de soi à soi (la liberté), le don de soi, nous avons cherché à montrer comment ce type de pensée pouvait intégrer des philosophies du don aussi différentes que celles de Platon, Lévinas, Bruaie ou Marion.

compte un don intermédiaire en quelque sorte entre le don de l'être et les différents actes de don possibles. Car pour l'homme le don de l'être n'est pas seulement le don de l'existence, mais aussi le don de la *liberté*. Comme l'a si profondément réfléchi par exemple Claude Bruaire, le don « de soi à soi » comme être libre est non seulement un type de don tout à fait unique, mais il est l'essence même de l'être d'esprit, de sorte qu'il faudrait à partir de là transformer l'ontologie en « ontologie »³⁵. Ce don de la liberté semble peu pris en compte par la phénoménologie comme par les sciences sociales, or il est le degré de réalité faisant médiation entre le don de l'être et les dons divers que peut opérer le sujet. A partir de là, on peut tenter de distinguer et hiérarchiser différents types de dons envers autrui.

(3) à un premier degré, se situerait le don d'un objet ou le fait de « donner un présent », lequel peut déjà être un certain degré de dépossession de soi, si on l'oppose à l'égoïsme. Mais, même s'il est réellement gratuit, et témoigne d'une attention ou d'un amour de l'autre en tant qu'autre, il met toujours, dans une certaine mesure, le sujet en situation de surplomb par rapport à ses dons : je donne un objet signe de mon amitié, de ma personnalité, non une part de ma personne.

(4) « donner de son temps » à quelqu'un est déjà beaucoup plus. Ici peut se situer le « donner le temps » de Derrida, lequel n'exclut nullement pourtant une intersubjectivité, si on l'entend comme un don de son temps propre : don irréversible car le temps est irréversible, et celui qui donne de son temps donne sans retour (l'autre ne pourra pas me redonner le temps que je lui ai consacré, ce temps que je lui ai donné, je ne l'ai pas donné à d'autre, etc.,...).

(5) « donner la vie » semble consister un degré au-dessus de « donner son temps » si on l'entend, bien sûr, non comme le simple fait physique de la génération, mais comme impliquant par exemple la charge familiale, la responsabilité éducative, dont la durée fait qu'il faudra donner beaucoup de soi, de sorte

qu'à la limite, « donner la vie » pourrait paraître s'identifier à « donner sa vie ».

(6) la distinction entre donner *la* vie » et « donner *sa* vie » s'impose néanmoins, si l'on entend par cette dernière expression le fait que rien de soi-même ne peut rester en-dehors de ce don, que ce soit dans le cas d'une vie *totale*ment unifiée et commandée par le don de soi aux autres, que ce soit dans le cas de celui qui donne sa vie spontanément dans une situation *unique*, un sacrifice ponctuel et irréversible. Et sans doute faudrait-il, à l'intérieur de ce dernier cas, distinguer encore entre les grands types de don de soi, selon trois degrés possibles :

(a) le don de soi tout long d'une vie, dans et par toutes les formes possibles du travail quotidien.

(b) le don de soi dans l'amour, conjugal, familial, lequel serait particulièrement intéressant à approfondir. D'abord parce qu'il vérifie, conformément à notre thèse, combien le don et l'échange ne sont nullement incompatibles. Les formules par exemple de consécration du mariage chrétien (« je me donne à toi comme époux/épouse », « je te reçois comme époux/épouse ») définissent un donner-recevoir où la gratuité est réciproque et créatrice d'un échange sans fin. Le don est ici « alliance », le don mutuel impliquant un renouvellement constant du don, sans retour en arrière, selon la logique d'ouverture réciproque à l'altérité et à la fécondité décrite tout à l'heure.

(c) le don de soi propre au fait de donner sa vie pour sauver la vie d'autrui a, quant à lui, une irréversibilité absolue. Il ne se joue qu'une seule fois, si l'on peut dire, condensant dans un seul acte d'oblation la capacité de donation habituellement vécue dans la durée. Ici seulement, il y a absolument don « sans retour » au sens d'abord où ce don n'en permet plus d'autres, et ensuite où il ne saurait impliquer une réciprocité. Mais il importe de noter que, là encore, comme dans le don de la vie et la relation de filiation, il peut appeler cette réciprocité par exemplarisme pour d'autres dons de soi à venir. Il semble clair

³⁵ Cf. C. Bruaire (1983), *L'Être et l'esprit*, PUF.

que si le don de soi a spontanément pour toute conscience humaine une telle exemplarité morale (qui fait l'essence de l'héroïsme et de la sainteté dans toutes les civilisations semble-t-il), c'est parce qu'il signifie le désir, sans doute présent en tout esprit humain, de transmuter l'être en don. L'absence de distance entre être et don par laquelle se définissait tout à l'heure le don de soi n'est-elle pas aussi ce qui définit l'amour parfait ? Dans la définition chrétienne de la Trinité, une telle identité entre être et don correspond à la nature même des personnes divines comme « relations subsistantes », selon l'expression de Thomas d'Aquin, constituées par un mouvement de don tel qu'en Dieu, l'être *est* pure relation de don.

Les analyses qui précèdent, conduisant à distinguer neuf modalités et degrés différents du don, ne prétendent pas à l'exhaustivité. Mais elles suggèrent que les philosophies du don qui tendent à opposer de manière massive *deux* types de don ou de donation (don ontologique *ou* don subjectif) sont sans doute très restrictives dans leur compréhension. Elles donnent ensuite à penser que les formes de don empiètent sans doute largement, mais de manière implicite, les unes sur les autres, et que si le don de sa vie sous sa forme la plus radicale est sans doute le point maximal, le « degré d'éminence » à partir duquel peut s'élaborer la hiérarchie phénoménologique et axiologique des dons, le don de soi peut lui-même se vivre à des niveaux d'intensité très différents et parfois extrêmement diffus.

2.2. ANTHROPOLOGIES ET MÉTAPHYSIQUES DU DON

La fécondité d'une telle analogie du don doit pouvoir se mesurer à sa capacité à intégrer, non seulement les théories du don abordées à travers le débat ci-dessus, mais aussi celles que ce débat semble ignorer, alors qu'elles pourraient bien être essentielles pour toute pensée de don, précisément parce

qu'elles sont capables d'articuler une théorie sociale ou ontologique du don et une pensée du don de soi. On en indique quelques-unes dans ce qui suit, sans prétendre là aussi à rien d'exhaustif.

2.2.1. La « loi du don » (J.C.Sagne, H.U.V.Balthasar, M.Blondel)

Jean-Claude Sagne, dans *La Loi du don. Les figures de l'Alliance* (1997), voit dans le don ce qui, loin de devoir ignorer la réciprocité, est au contraire la source des liens interpersonnels. Articulant psychologie du développement et psychologie sociale, il montre que « la loi du don » est la loi de la vie, à l'œuvre dans la révélation du sujet à lui-même comme dans la constitution de tout groupe humain quel qu'il soit, du couple à la famille, et de celle-ci aux groupes sociaux comme « lieux d'alliance ». Sont ainsi analysées en profondeur les dimensions les plus archaïques du don, depuis « l'expérience relationnelle orale » jusqu'à l'acte du repas et la « loi de la table ». Mais loin de séparer ces niveaux d'alliance sociale d'une perspective ontologique ou métaphysique, Sagne montre l'analogie entre le phénomène anthropologique de l'alliance, et l'idée d'alliance anthro-théologique propre notamment à la tradition biblique. Car le don de soi « parfait » révélé pour le christianisme dans l'incarnation, la Croix et l'eucharistie, loin de s'opposer à l'expérience sociale du don, « symbolise » avec elle et peut en constituer l'accomplissement ³⁶.

La perspective s'élargit encore si, comme on le suggérait précédemment, don de l'être et don de soi peuvent et doivent eux-mêmes être articulés. En dialogue avec une histoire de la pensée allant de Platon à Heidegger, l'œuvre et la pensée philosophique et théologique de H.U.V.Balthasar offrent sans doute ici la plus puissante et la plus extensive des analogies entre être et don. Selon une loi d'expressivité de l'être qui va de la tradition platonicienne à la théorie bonaventurienne de l'être comme

³⁶ J.C.Sagne, *La loi du don. Les figures de l'alliance*, Presses Universitaires de Lyon, 1997. Xavier Lacroix a développé une

anthropologie du don parallèle dans *Le corps de chair*, Cerf, 1992.

expressio et à la phénoménologie moderne, la vérité de l'être, la « vérité du monde » est d'abord de « se montrer », ce qui vaut pour tout être existant. Elle est ensuite pour les êtres doués de vie et de conscience de « se donner » et de « se dire » en révélant son intériorité par la parole. Une même structure « kénotique » se révèle alors de plus en plus profondément au fur et à mesure des degrés de l'être ³⁷. Car se communiquer suppose que l'être n'est pas enfermé en soi, mais apparaît dans une extériorité qui se *détache* alors de lui pour apparaître aux regards. Le don de soi apparaît donc comme l'acte par lequel l'être doué de liberté accomplit pleinement une tendance déjà impliquée dans la nature, en se détachant de soi par amour de l'autre. Si la Croix chrétienne peut apparaître ici comme un modèle suprême, c'est parce qu'en elle le détachement va jusqu'à se *vider de soi*, et pour le Christ jusqu'à « se vider de sa divinité » (selon la formule de *l'Hymne aux Philippiens* de Saint Paul).

Une telle perspective suppose de ne pas définir la subjectivité par la seule autonomie des modernes, mais pas non plus par le seul fait d'être « adonné » à une donation que l'on reçoit, lequel définit le fait d'être ouvert au don et *affecté par lui* ³⁸, mais non le fait de *devenir don* soi-même. C'est pourquoi, nous semble-t-il, les anthropologies définissant la personne comme « don de soi » ne se trouvent pas dans le champ de la phénoménologie post-husserlienne qui, comme philosophie de la réflexivité et des « vécus de conscience », a du mal à sortir de schèmes épistémologiques cognitifs ou affectifs, mais dans les pensées ayant conjugué philosophie de l'être et de

l'action, où la dimension *extatique* de l'être s'articule à celle de l'*immanence* ³⁹.

Comme on le sait, la pensée de H.U.V. Balthasar s'est nourrie profondément de la pensée de Blondel dont la philosophie de l'action s'est révélée de plus en plus orientée, puis accomplie, par une métaphysique du don, où le sens de l'être est de répondre au don de la vie par le fait de se donner à son tour. Cette doctrine des « deux dons », où le don de soi répond au don de l'être ⁴⁰, va au-delà des théories classiques selon lesquelles c'est par une de ses facultés spirituelles (mémoire, intelligence, volonté) que l'homme est à l'image de Dieu. L'intuition qui va de Blondel à Balthasar est en effet celle d'une ontologie trinitaire, pour laquelle c'est par un don de soi déposant son être dans les mains d'un autre que l'homme est à l'image du Dieu Trinité, en lequel seul il n'y a aucun écart entre être et don.

2.2.2. La personne comme don de soi (E.Stein et S.Weil)

Cette intuition est également déployée de manière remarquable dans les philosophies d'E.Stein et de S.Weil. La personne chez E.Stein accomplit son être à la fois comme « rapport à soi », sur le mode de l'appartenance et de l'intériorité, et comme « don de soi », sur le mode de la désappropriation mystique ⁴¹. Elle ne peut être don de soi que parce qu'elle a la maîtrise d'elle-même. Mais elle n'accomplit cette maîtrise, paradoxalement, que dans le don qui lui donne la puissance de disposer librement et totalement de soi, la nature ayant ici

³⁷ Dans l'immense trilogie de H.U.V. Balthasar constituée par les 17 volumes de *La Gloire et la Croix*, *La Dramatique divine* et *La Théologique*, renvoyons surtout pour ce qui recoupe directement notre propos à *Vérité du monde* (1957) devenu le vol. 1 de *La Théologique*, (1994) *La Théologique, I. Vérité du monde*, Culture et Vérité, Namur ; puis au volume conclusif *Epilogue* (1997) Culture et Vérité, Namur.

³⁸ Cf. l'analyse du sujet comme « adonné » chez J.L.Marion, de *Etant donné au Phénomène érotique*.

³⁹ E.Gabellieri « *Phénoménologie et Métaphysique, de Husserl, E. Stein et Blondel à Karol Wojtyła* » (2009), dans *Le personnalisme de Jean-Paul II, sources et enjeux*, Recherches

Philosophiques, *Institut Catholique de Toulouse*, p.59-74 ; « *Etre et don* » (2011), dans *La Grâce de penser. Hommage à Paul Gilbert (dir. E.Falque)*, Bruxelles, Lessius, p.61-78.

⁴⁰ E.Gabellieri, « *Les Exigences philosophiques du christianisme de Blondel : une métaphysique du don* » (2002), dans *Blondel*

entre l'Action et la Trilogie (M.Leclerc dir.), Lessius, p.331-44.

⁴¹ E.Gabellieri (2008), « *Structure et vocation trinitaire de la personne chez Edith Stein* », dans *La Personne en débat* (D.Borel et J.G. Goupil de Bouillé, éd.) Parole et Silence, p.137-52.

vocation à s'ouvrir sans réserve à la grâce. C'est pourquoi la plénitude de l'être s'accomplit chez E.Stein dans la « science de la croix » où la personne devient don de soi à l'image du Christ ⁴².

Une même logique du don se voit développée chez S.Weil. Le don du monde, le don de soi à soi à travers la liberté, le don de soi aux autres structurent l'être humain. Mais seul un acte de « décréation », se libérant de son autonomie première, se désappropriant de soi pour transformer l'être en don, accomplit la « plénitude de l'être »⁴³ par laquelle S.Weil pourra dire dans la seconde partie de son œuvre que l'homme, « re-créé », « n'est plus qu'un espace où peut circuler l'amour de Dieu ».

Une telle désappropriation a une conséquence importante pour la philosophie de l'action. Elle implique en effet que l'action au service de l'homme et de l'alliance entre les hommes n'a plus son principe seulement dans l'homme lui-même, mais dans une « inspiration » par laquelle l'homme se trouve sujet d'une « action non-agissante » dont il n'est pas l'origine. En se donnant, en « donnant de soi » dans une action créatrice de solidarité entre les hommes, la personne communique moins sa propre subjectivité que la vie et les valeurs universelles qui passent à travers elle. C'est bien pourquoi le don de soi ne saurait être réservé à l'élan amoureux entre deux personnes, où à l'élan solitaire du mystique pour son dieu. De manière implicite, ne doit-on pas reconnaître plutôt qu'il traverse

tous les champs de l'activité sociale ? Ne faudrait-il pas reconnaître que le don de soi, comme tel, fait partie de plein droit du don comme « fait social total » au sens de M.Mauss ? Et cela y compris, paradoxalement, dans le champ de l'économie et du travail ?

3. DU DON DANS L'ÉCONOMIE ET LE TRAVAIL

3.1. LE DON DANS L'ÉCONOMIE (F. PERROUX)

Un des premiers auteurs ayant voulu montrer l'importance du don en économie, est le grand économiste F.Perroux. Celui-ci, inspiré notamment par la philosophie blondélienne de l'action et le personnalisme d'E. Mounier et J.Lacroix ⁴⁴, a proposé dès les années 50 une définition selon laquelle il y a un don en économie chaque fois que se produit, de quelque manière que ce soit, un « transfert de capital sans contrepartie » ⁴⁵.

Comme l'a bien souligné E. d'Hombres, cette thèse renvoie dos à dos, aussi bien la thèse maussienne selon laquelle le don serait une caractéristique des sociétés primitives de plus en plus exclue des sociétés modernes dominées par l'économie, que la thèse phénoménologique selon laquelle don et économie s'excluent nécessairement ⁴⁶. Dans la perspective de Perroux, en effet, la problématique du don « est une problématique *économique* et non une problématique des

⁴² Il faut ici articuler les deux ouvrages clefs d'E.Stein : *Etre fini et Etre éternel essai d'une atteinte du sens de l'être*, 1972, Nauwelaerts, et *La Science de la Croix, Passion d'amour de saint Jean de la Croix*, 1957, Nauwelaerts,.

⁴³ Pour un développement logique et chronologique de l'ensemble de la pensée anthropologique et métaphysique de S.Weil, cf. notre ouvrage *Etre et Don. S.Weil et la philosophie* (2003), *op.cit.* Voir aussi les études sur kénose, décréation et nouvelle naissance dans le récent *Cahier de l'Herne* « Simone Weil » (2014), dir. E.Gabellieri/F.L'Yvonnnet, Ed. de L'Herne.

⁴⁴ Sur la proximité de Perroux avec les courants personnalistes et blondéliens liés au catholicisme social lyonnais, cf. nos études : « L'esprit de l'action : Blondel et la pensée lyonnaise »(2007), dans *Blondel et la philosophie française. 1880-1950* (dir. E.Gabellieri/P. de Cointet), Parole et Silence, p.277-90 ; *Humanisme et Philosophie citoyenne. Joseph Vialatoux et Jean Lacroix* (2010), E.Gabellieri et P.Moreau dir. DDB-Lethielleux ; « Quelques sources d'inspiration philosophique et spirituelle chez François Perroux » (2011), dans *Humanisme et Travail chez F.Perroux*, dir. E. d'Hombres, H.Savall, E.Gabellieri, Paris, Ed. Economica, p.53-62.

⁴⁵ F.Perroux (,1960) *Economie et société. Contrainte, échange, don*, PUF, p.80.

⁴⁶ Cf. E. d'Hombres (2011), « La problématique économique du don chez François Perroux », dans *Humanisme et Travail chez F.Perroux, op.cit.*, p.41-52.

limites de l'économie ». Ceci se vérifie au plan des relations internationales (comme le montre par exemple l'aide au développement), mais plus encore au plan des relations entre groupes au sein d'une même nation, si l'on réfléchit le sens d'institutions qui sont au fondement des démocraties sociales modernes, comme la fiscalité sur le revenu ou l'héritage, les services publics, et la politique de financement de la sécurité sociale. Autrement dit, pour Perroux le passage historique n'a pas été de sociétés centrées sur le don à des sociétés centrées sur l'économie, mais plutôt de sociétés dans lesquelles les pratiques traditionnelles de bienfaisance et d'assistance *individuelles* aux plus démunis étaient très développées à des sociétés où le don se trouve anonymisé et institutionnalisé, ce qui témoigne encore de l'ouverture à « l'esprit de don » qui les habite. C'est pourquoi Perroux écrit :

« Une économie ouverte aux mobiles désintéressés *n'a rien de commun* avec une économie où fleurissent les institutions de *bienfaisance* et où la donation surgit à chaque occasion. Ce n'est pas une économie qui fait au don sa part ; c'est une économie dont les institutions *vitales* imposent l'utilisation, chez *tous*, des mobiles désintéressés auxquels est restituée leur efficacité *proprement économique*.⁴⁷ »

Cette perspective suppose, comme le dit souvent Perroux, de « ne pas confondre indûment le schéma de la pratique *marchande* avec l'analyse de l'activité *économique* ». ⁴⁸ »

Elle suppose ensuite, plus profondément au plan anthropologique, de prendre en compte les *mobiles allocentriques* (ou altruistes) que Perroux juge plus consubstantiels à notre nature d'homme que les mobiles purement égoïstes. C'est pourquoi

« Les transferts de capitaux sans contrepartie (autrement dit les dons) paraissent appelés à devenir une procédure non exceptionnelle, et, par force, ils amèneront à l'exploitation d'une nappe,

encore dormante et stérilisée aujourd'hui, de *mobiles allocentriques* qu'il est parfaitement injustifiables de ne pas utiliser économiquement.⁴⁹ »

« Si le désir de donner hante chaque être humain, une organisation économique qui ne lui octroie pas normalement des occasions de se satisfaire ne saurait, par définition, réaliser les conditions du rendement social optimum. Les sujets satisfont alors une partie seulement de leurs tendances et sont dans une situation telle qu'une autre partie de leurs tendances est sacrifiée ou refoulée. La société dans son ensemble, reçoit les fruits du déploiement unilatéral des activités des sujets qu'elle contient et non pas les fruits du développement divers et total de ces activités. Les sujets de la société, loin d'être organisés *selon leur nature*, sont organisés selon un ordre partiel, limitatif, ajusté à *contre-courant* des générosités *de la nature*.⁵⁰ »

Il nous semble que ces textes permettent de répondre à l'objection que l'on pourrait faire à Perroux, selon laquelle cette théorie économique du don présenterait un risque de dilution ou de dissolution du concept de don, objection qui retrouverait celle de Marion à l'égard de Mauss. Car ce que Perroux veut penser, c'est précisément, structurant l'agir humain, un *mélange* variable mais constant entre le don, d'une part comme tendance de la nature humaine, d'autre part comme incitation sociale, enfin comme générosité personnelle. Autrement dit, à l'intérieur même des sociétés marchandes, il s'agit encore d'analyser un « fait social total » où la frontière entre don et économie est difficile à définir exactement, précisément parce qu'une société purement et exclusivement marchande n'existe sans doute jamais.

3.2. LE TRAVAIL COMME DON DE SOI (S. WEIL)

Cela dit, centré sur l'économie et la volonté de révéler à l'intérieur de celle-ci

⁴⁷ F. Perroux (1954), « Le don : sa signification économique dans le capitalisme contemporain », *Diogène*, n°6, p3-26, *ibid.*, p.. 23 (souligné par nous).

⁴⁸ F. Perroux, *Economie et société...*, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁹ F. Perroux : « Le don... », *art. cit.*, p. 4.

⁵⁰ F. Perroux : « Le don... », *art. cit.*, p. 18.

l'importance des mobiles allocentriques de l'homme, F.Perroux ne semble pas avoir développé pour elle-même, ni la philosophie du don, ni la philosophie du travail pouvant se lier à une telle perspective. Cette philosophie, qui s'est développée de la même manière que chez Perroux contre une économie dominée par les schèmes de l'avarice et de la puissance, nous la trouvons davantage chez Simone Weil, seule philosophe de premier rang à avoir écrit un *Journal d'usine*, puis développé une entreprise réflexive de grande ampleur sur le sens humain du travail confronté aux révolutions industrielles modernes, jusqu'à la métaphysique finale de *L'Enracinement*⁵¹.

Chez S.Weil, l'exigence éthique comme la vérité du travail en tant qu'activité sociale impliquent simultanément un rapport à soi et un rapport à autrui, du fait que le fruit du travail vise à donner la vie, au sens strict, à ceux auxquels il est destiné. Dans une perspective largement inspirée par Proudhon, le travail est pensé non pas seulement comme « échange des produits » par rapport au système des besoins, mais d'abord comme « collaboration des producteurs », dans le service mutuel de l'humanité. Ainsi, le travail « étend l'humanité jusqu'au niveau des besoins », ce qui est « selon Proudhon, le sens de l'Eucharistie »⁵². « Par le métier, le royaume de la vertu est de ce monde ».

Il est donc vrai que « par le travail et la division du travail, chaque homme en tant que corps vivant est le produit de l'action humaine »⁵³. Mais l'idée marxiste de « production » de l'homme par l'homme est ici complètement transformée, car le travail, s'il est bien une permanente *re-création* de soi par soi (l'homme se nourrit de son travail), est surtout défini par le service et le *don de soi* qu'il constitue. Ecrivant à la

mémoire de Léon Letellier, S.Weil souligne que celui-ci avait appris par le travail à exercer sa puissance, mais en lui « comme sans doute en tous les hommes vraiment forts, la force trouva son couronnement en l'amour et en l'amour de chaque homme », et toujours « il aima l'œuvre à accomplir plus que lui-même et chaque homme plus que n'importe quelle œuvre »⁵⁴. Le sens du travail n'est donc ni le désir le puissance ni même le culte de l'œuvre, mais un don de soi corps et âme, un « dévouement, modèle de tout héroïsme et de toute abnégation »⁵⁵. Et dans les notes du cours d'Auxerre de 1932-33, après avoir à nouveau cité Proudhon (« il n'y a pas de sacrifice véritable en dehors du travail, car cela comporte l'exercice des plus hautes facultés de l'homme »), S.Weil déclare : par le travail « l'homme se mange lui-même ; il mange son travail. L'homme *donne son sang, sa chair* à l'homme sous forme de travail. L'homme *se donne à l'homme en tant que travail.* »⁵⁶.

En portant la vérité du travail jusqu'au niveau d'une analogie sociale de l'eucharistie chrétienne, Proudhon et S.Weil font du travail non seulement une médiation entre les hommes, mais une médiation entre les *moyens* et les *fins* de la vie humaine. C'est pourquoi le vrai problème révolutionnaire de toute société humaine, mais particulièrement des sociétés industrielles modernes, est ainsi défini par S.Weil dans *L'Enracinement* : « Ce qu'il faudrait, c'est que ce monde et l'autre, dans leur double beauté, soient présents et associés à l'acte du travail, comme l'enfant qui va naître à la fabrication de la layette. »⁵⁷. Dans une telle perspective en effet, le travail n'est plus la seule mise en œuvre mécanique de moyens séparés d'une fin hétérogène, comme dans l'analyse arendtienne ou habermassienne : il est

⁵¹ S.Weil (1949), *L'Enracinement*, coll. Espoir », Gallimard, dont la réédition critique vient d'avoir lieu dans le cadre des *Œuvres complètes*, « Ecrits de New-York et de Londres », Nrf/Gallimard, 2013.

⁵² S.Weil (1930), « Fonctions morales de la profession » *OC I*, 272.

⁵³ *Id.* 272.

⁵⁴ *OC I* 116.

⁵⁵ *OC I* 373 et 379.

⁵⁶ *OC I* 378-79: nous soulignons.

⁵⁷ *E* 124.

présence même de la fin dans l'ordre des moyens, réalisation du lien entre le Bien et les conditions d'existence. Tel serait l'objet d'une « civilisation du travail » dont *l'Enracinement* déclare qu'il est la tâche de la modernité, la seule pensée de notre temps « que nous n'ayons pas empruntées aux grecs »⁵⁸. Tâche manquée jusqu'à présent, expliquant à ses yeux la tentation totalitaire de la seule puissance générée par la technique, et qui est l'appel à un type de civilisation capable d'unir l'ordre des nécessités matérielles, et l'ordre de l'esprit (« le plus haut et le plus bas de l'homme »), en vue d' « achever la création ».

OUVERTURE : DU « TRAVAIL INVISIBLE » AU « DON INVISIBLE »

Dans son dernier livre, Pierre Yves Gomez enquête sur la « disparition » paradoxale du travail dans l'économie moderne⁵⁹. A force de vouloir que l'accroissement de richesse soit produit par la spéculation et les transactions financières les plus folles, l'économie financiarisée a oublié qu'il n'y a de richesses que produites par le travail réel des hommes. Le travail est devenu « invisible », occulté par « l'esprit de rente » de la modernité, dont le rêve secret est sans doute de se libérer du travail.

Ce que cette étude vient de développer peut s'articuler à cette analyse. En perdant le travail vivant, nous avons en effet sans doute aussi perdu la forme la plus quotidienne et la plus universelle du don de soi. Et inversement, c'est en retrouvant le don de soi comme principe caché de la vie qu'on aura toutes chances de retrouver le sens authentique du travail. Car ce qui est le plus « invisible » dans le « travail invisible », c'est le don de soi que chacun y réalise de manière plus ou moins

explicite. Il y a peu de paroles plus communes que celle par laquelle on dit de quelqu'un : « Il a donné de sa personne », « il s'est donné à fond », ou « il a donné tout ce qu'il a pu ». Ce qui veut dire que, habituellement, on se donne « moins » ; mais donc aussi qu'on se donne *toujours*. Or ces formules valent, nous le savons bien, pour tous les types d'activité, de l'art à tout type de travail, de l'activité sportive qu'à l'action politique, de la vocation scientifique à la vocation religieuse. Mais qui parle du don de soi comme principe caché de l'agir humain et de la vie sociale, alors que l'expérience quotidienne nous montre pourtant qu'il est au principe de toute activité ?

Il faut néanmoins comprendre pourquoi sociologues et philosophes sont si aveugles à cette évidence. Car le don de soi, n'étant pas réflexif (on ne peut à la fois se donner et regarder en arrière de manière critique) est souvent caché à sa propre conscience, et pas seulement à celle des penseurs professionnels. Et c'est pourquoi on peut aussi comprendre la propension à opposer don et réciprocité car l'attente d'un retour appartient bien à la réflexivité. Mais la réciprocité authentique se réalise sans doute aussi sans avoir été voulue et calculée de manière intentionnelle. Nous les modernes, avons admiré la « main invisible » de Smith et la « ruse de la raison » de Hegel qui, mettant au principe des sujets le seul intérêt égoïste, ont déclaré que c'était la condition de réalisation du bien commun. Mais il y a plus admirable. Car le paradoxe inverse du don, et plus encore du don de soi, c'est que, étant gratuit et sans esprit de retour, il est pourtant créateur de communauté et de communion, avec une ampleur qu'aucun calcul des intérêts ne pourra réaliser⁶⁰. Parce qu'il donne envie de donner à son tour et d'obéir ainsi à la loi de la vie qui est de se communiquer et de multiplier le don de l'être.

⁵⁸ E 125.

⁵⁹ P.Y.Gomez (2013), *Le travail invisible*, F.Bourin.

⁶⁰ Ce qui rejoint le paradoxe défini dans ce volume par S.Fremeaux, A.Grevin et O.Masclef en conclusion de leur étude

sur « Les théories du don » : « ...le paradoxe peut être énoncé comme suit : plus on tend vers la gratuité, et plus on tend vers la réciprocité. »

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt H. (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil
- Balthasar H.U.von (1994), *La Théologique, I. Vérité du monde*, Culture et Vérité, Namur
- Balthasar H.U.von (1997), *Epilogue*, Culture et Vérité, Namur
- Bataille G. (1949), *La part maudite*, Editions de Minuit
- Benoît XVI (2009), *Caritas in veritate*
- Bruaire C. (1983), *L'Etre et l'esprit*, PUF
- Bruni L. (2010), « Pour une théorie de la réciprocité, plurielle et pluraliste », La Découverte, *Revue du MAUSS*, 2010/1, p.389-413
- Caillé A. (1994), *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss Platon et quelques autres*, La Découverte/MAUSS
- Derrida J. (1991), *Donner le Temps. 1. La Fausse Monnaie*, Paris, Galilée,
- D'Hombres E. (2011), *Humanisme et Travail chez F.Perroux* (dir. en collab. avec H.Savall, E.Gabellieri), Paris, Editions Economica.
- Gabellieri E. (2001), «Un don sans retour ? Pour une analogie et une 'catalogie' du don », dans *Le Don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, Lyon, Collège supérieur, p.75-83.
- Gabellieri E. (2002), « Les Exigences philosophiques du christianisme de Blondel : une métaphysique du don » dans *Blondel entre l'Action et la Trilogie* (M.Leclerc dir.), Lessius, p.331-44.
- Gabellieri E. (2003), *Etre et Don. S.Weil et la philosophie*, «Bibliothèque philosophique de Louvain» n°57, Peeters, Louvain-Paris.
- Gabellieri E. (2008), « Structure et vocation trinitaire de la personne chez Edith Stein », dans *La Personne en débat* (D.Borel et J.G. Goupil de Bouillé, éd.) Parole et Silence, p.137-52.
- Gabellieri E. (2009), « Phénoménologie et Métaphysique, de Husserl, E. Stein et Blondel à Karol Wojtyla » dans *Le personnalisme de Jean-Paul II, sources et enjeux, Recherches Philosophiques*, Institut Catholique de Toulouse, p.59-74.
- Gabellieri E. (2011), « Etre et don » dans *La Grâce de penser. Hommage à Paul Gilbert* (dir. E.Falque), Bruxelles, Lessius, p.61-78.
- Godbout J. (1992), *L'esprit du don*, La Découverte.
- Gomez P.Y. (2013), *Le travail invisible*, F.Bourin.
- Hénaff M.(2002), *Le prix de la vérité, le don l'argent, la philosophie*, Seuil.
- Hénaff M. (2012), *Le don des philosophes*, Seuil.
- Ide P. (2007), *Le Christ donne tout, Benoit XVI une théologie de l'amour*, Ed de l'Emmanuel.
- Ide P. (2012), *L'amour comme don, Une lecture de Balthasar*, « Culture et Vérité », Lessius.
- Lacroix X. (1992), *Le corps de chair*, Cerf
- Marion J.L. (1977), *L'Idole et la distance*, Grasset.
- Marion J.L. (1997), *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, « Epiméthée », PUF.
- Marion J.L.(2003), *Le phénomène érotique*, Grasset.
- Mauss M. (1923-1924), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. L'Année Sociologique*, seconde série, tome I (éd. électronique "Les classiques des sciences sociales », Cegep, Chicoutimi)
- Perroux F. (1954), « Le don : sa signification économique dans le capitalisme contemporain », *Diogène*, n°6, p3-26.
- Perroux F. (1960), *Economie et société. Contrainte, échange, don*, PUF
- Sagne J.C. (1997), *La loi du don. Les figures de l'alliance*, Presses Universitaires de Lyon

Stein E. (1972), *Etre fini et Etre éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, Nauwelaerts.

Weil S. (1988), « Fonctions morales de la profession »(1930), « Premiers écrits philosophiques », *Œuvres complètes*, NRF Gallimard.

Weil S. (2013, *L'Enracinement* (1949), « Ecrits de New-York et de Londres », *Œuvres complètes*, NRF/Gallimard.