



Groupe de Recherche Anthropologie Chrétienne et Entreprise

Pour une Métaphysique du Don

Sylvain CHARETON

Philanthropos

sylvain.chareton@philanthropos.org

SÉRIE DON, ÉCHANGE ET GRATUITÉ

Avec le soutien de **CapitalDon**

Cahier 8/2014

Résumé (français):

-

Mots-clés :-

-

Abstract (english)

-

Key Words : -

-

POUR UNE METAPHYSIQUE DU DON

Sylvain CHARETON

La réflexion méthodique sur la notion de don a été, jusqu'à présent, l'apanage presque exclusif de deux grands types de discours, le discours des sciences humaines et celui de la philosophie. Premier chronologiquement, le discours scientifique sur le don apparaît également comme le plus imposant et le plus fécond du point de vue de la quantité de ses productions. Depuis l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss (1950), le don est peu à peu devenu incontournable à ceux qui cherchaient à élaborer des modèles explicatifs alternatifs à l'individualisme libéral. Le don permettrait de comprendre les phénomènes de coopération spontanée émergeant hors de toute contrainte et sanction contractuelle. Cherchant à appliquer les « théories du don » à l'économie, les chercheurs en sciences de gestion ont cherché à fonder une alternative crédible, scientifiquement fondée, à l'individualisme calculateur et égoïste de la théorie libérale.

Mais ce transfert de la théorie maussienne du don-échange de l'anthropologie vers les sciences de gestion n'est pas si évident selon Olivier Masclef (2013). Si les travaux se sont multipliés depuis deux décennies, force est de constater que le don n'est pas parvenu à occuper une place équivalente à l'échange marchand. C'est bien toujours le modèle utilitariste qui domine outrageusement dans les programmes d'enseignement des universités et des écoles de management. L'heure n'est pas encore à un cours de « science du gratuit » qui compléterait l'économétrie ou la finance. Si la théorie du don-échange ne s'impose pas avec la force de l'évidence d'une science, la question se pose de savoir « si les théories du don sont des théories scientifiquement légitimes ». La théorie maussienne du don-échange doit toujours faire la preuve de son efficacité, redémontrer sa pertinence, convaincre de sa validité face à la redoutable puissance du modèle libéral. Les

chercheurs en sciences de gestion qui s'intéressent au don ne sont pas parvenus à « hisser le don au niveau des cadres théoriques explicatifs, en tirer des leviers de performance économiques et produire des best practices ».

La raison profonde de cet échec ne tient-elle pas à une méprise fondamentale sur la façon dont il convient de parler du don ? Toute tentative d'explication scientifique du don n'est-elle pas par nature inadéquate ? Si précieux que soient les matériaux qu'elle offre à la réflexion, l'approche des sciences sociales ne peut être que foncièrement insuffisante car, du don, on ne peut rien comprendre ou expliquer sauf à le dénaturer en avatar de l'échange. Le don en tant que tel est excès, débordement, jaillissement spontané ou événement imprévisible qui bouleverse l'ordre et les schémas que la science élabore. C'est ce discours que la philosophie a développé jusqu'à aujourd'hui en se déployant en phénoménologie du don (Hénaff, 2012). Le don serait précisément cet au-delà de toute explication rationnelle. Les productions philosophiques de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle sur le don relèvent presque toutes d'un même genre¹, celui d'une philosophie qui, dans le sillage de Kant (1781) et de Heidegger (1929), se dit et se veut postérieure à la métaphysique ou du moins à une certaine conception de la métaphysique moderne tributaire de la science. Saisir le don en tant que tel, c'est retrouver l'être dans son jaillissement premier avant qu'il ne se soit figé dans l'explication causale.

Le rapport à la causalité scientifique trace une ligne de fracture entre deux discours rendus radicalement incompatibles : d'un côté le don intéresse les sciences humaines dans la mesure où il *permet de comprendre les échanges* à travers des concepts et des modèles (la

¹ Pour une approche philosophique non phénoménologique du don, voir par exemple C. Bruaire (1983), *L'Être et l'esprit*, Puf, Paris.

réciprocité, la logique de l’alliance...) ; d’un autre côté le don intéresse les philosophes dans la mesure où il *signifie l’incompréhensible gratuité*, le dépassement de l’ordre des causes. Pour les uns, le don est « un modèle », « une théorie », « un paradigme », pour les autres le don est « une apparition », « un évènement », un certain « mode d’exister ». Comment le don peut-il souffrir une aussi radicale équivocité ?

Pour Olivier Masclef (2013), ces deux formes du don (échange et gratuité) sont deux paradigmes complémentaires et irréconciliables : « il est essentiel de poser la coexistence du don-échange et du gratuit comme deux réalités distinctes et donc de poser la coexistence des deux cadres théoriques et des deux paradigmes ». Le don en science de gestion se présente sous deux formes irréductibles, l’une qui s’inscrit dans une logique de l’échange et de la réciprocité, l’autre qui relève de l’absolu de la gratuité. Plus le don est gratuit, moins il n’attend de retour et donc de réciprocité, inversement, plus le don est échange moins il est gratuit. Cette analyse établit une sorte de gradation des dons, bornée à un bout par l’échange marchand et à l’autre par le don gratuit, le don maussien faisant figure de moyen terme.

La position qui sera défendue dans les lignes qui vont suivre est que l’échange et le don s’opposent bien dans un combat à mort *selon la raison*, mais qu’ils coexistent, s’articulent et se confondent même sans contradiction dans *l’expérience du sujet*. Certes, on ne peut pas rendre raison du don par l’économie, mais on peut toujours vivre l’échange économique sur le mode du don, à condition de se placer sur le plan de la relation de personne à personne.

² A. Comte, (2002), *Discours sur l’esprit positif*, Vrin, I partie, chap II, § 20, p. 76.

³ R. Descartes (1637), *Discours de la Méthode*, GF-Flammarion, 1966, p. 47-48

⁴ Sur l’énoncé du principe de raison suffisante voir G. W. Leibniz (1710), *Essai de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du*

1. LE DON ENTRE ECHANGE ET APPARITION

1.1 LE DON-ÉCHANGE DES SCIENCES SOCIALES

L’*Essai sur le don* est sous-titré *Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*. Que faut-il entendre derrière cette ambition de rendre raison du don ? Les recherches de Mauss s’inscrivent dans la continuité du grand projet des Temps Modernes de constituer un savoir scientifique unifié sur l’homme et sur le monde. Comme on le sait, ce projet va de pair avec une nouvelle conception de la connaissance et du savoir. La connaissance la plus haute n’est plus « contemplation métaphysique » mais recherche de certitudes (Descartes 1641). Cette ambition culmine dans le positivisme d’Auguste Comte : « on ne doit plus concevoir qu’une seule science, la science humaine ou plus exactement sociale dont notre existence constitue à la fois le principe et le but (...) »². Il s’agit d’étendre la rationalité mathématique à l’ensemble des champs du savoir humain « par des longues chaînes de raison toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir »³. Avec Bacon et Descartes, les mathématiques deviennent le moyen universel de constituer un savoir unifié et instrumental sur le monde, une *mathesis universalis*. La recherche scientifique sur le don se ramène à la quête d’une « raison suffisante »⁴, d’une raison explicative aux comportements de don. Comment rendre raison du don ?

Avec Leibniz, les scientifiques s’accordent sur le fait que, pour ce qui concerne les actions humaines, et les « vérités contingentes » (Leibniz 1686), le principe de raison suffisante échappe à la connaissance de notre entendement. Seul l’entendement divin pourrait connaître les raisons suffisantes des futurs contingents. Autrement dit, les raisons ultimes

mal, GF-Flammarion, Paris, 1969, I, 44, pp. 128-129 : « jamais rien n’arrive sans qu’il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c’est-à-dire qui puisse servir à rendre raison a priori pourquoi cela est existant plutôt que non existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon ».

d'une action individuelle, comme par exemple un don, échappent à la connaissance de notre entendement. De l'observation du don de personne à personne, on ne peut tirer aucune loi ou théorie. C'est pourquoi les travaux qui ambitionnent de parler scientifiquement du don ne porteront pas sur l'action individuelle mais plutôt sur la dimension sociale, symbolique ou cérémonielle du don, éludant ainsi la dimension métaphysique du don. La théorie maussienne du don se fonde sur des études ethnographiques disponibles au début du XX^e siècle et des témoignages d'anciennes littératures indiennes, romaines, celtes, scandinaves ou germaniques. En regroupant ces données autour de trois exemples canoniques (le kula, le potlach et le hau), Mauss est le premier à mettre en évidence l'existence d'un « modèle explicatif » qui traverserait les dons rituels de ces peuples et plus généralement de toute société. Les échanges de dons apparaissent comme un fait social premier qui a sa propre logique et ses règles de déploiement.

Pour Alain Caillé, chef de fil du Mouvement Anti-utilitariste en Sciences Sociales (M.A.U.S.S.), le travail de Mauss a ouvert une nouvelle voie pour les chercheurs en sciences sociales. Le don maussien intègre en les dépassant dialectiquement les deux grands modèles explicatifs des comportements humains connus jusque là (Caillé 2000)⁵ : l'individualisme qui domine en sciences politiques, en psychologie et en philosophie et le holisme dominant en anthropologie et en sociologie. Le paradigme du don intègre l'idée que les faits sociaux sont le produit de l'entrecroisement des desseins individuels rationnels, et l'idée que l'ensemble des actions des individus est commandé par une totalité sociale qui leur préexiste. La triple obligation «

donner-recevoir-rendre » constituerait aujourd'hui comme hier « le moteur et le performateur des alliances », c'est-à-dire « ce qui les scelle, les symbolise, les garantit et les rend vivantes »⁶. Les dons en entreprise sont l'expression d'un fait social premier, total et englobant. Ils sont chargés d'une valeur symbolique essentielle, comme par exemple lors de la constitution d'alliances (Masclef 2012), et contribuent à la convivialité nécessaire au fonctionnement des organisations.

En érigeant le don en « paradigme explicatif », on reste bien dans le cadre d'un projet qui cherche à *comprendre* le don, à le *mesurer* et le *modéliser*. Mais n'y a-t-il pas une contradiction interne à comprendre le don comme un « don-échange » ? Si pour faire des affaires et nouer des alliances il faut *produire* du lien social par le don, le don ne devient-il pas le nouveau paramètre de la performance ? Le don des sciences économiques et sociales est paradoxal parce qu'il devient inmanquablement une nouvelle forme, plus subtile, plus sournoise mais aussi plus performante de la logique utilitariste. C'est la force phagocytaire du modèle utilitariste qui, tel une sangsue, se nourrit goulument de son adversaire dès que sa valeur est reconnue (Zamagni 2010)⁷.

1.2 LA DISSOLUTION DU DON DANS L'ÉCHANGE

Jean-Luc Marion (2003)⁸ a magistralement montré cet antagonisme absolu qui oppose le don gratuit à l'échange économique. L'économie commence avec l'échange. Or, le don se définit précisément par la négation de toute idée d'échange. Donner c'est ne rien attendre en retour, s'affranchir de tout calcul

⁵ A. Caillé (2000), *Anthropologie du Don – Le Tiers Paradigme*, Desclée de Brouwer. Pour Caillé, l'ère du don surgit selon une dialectique quasi hégélienne : « Il aura fallu faire l'expérience achevée des deux premiers paradigmes pour que se révèle de façon évidente la nécessité du troisième, qui constitue pourtant en fait et en droit le paradigme primordial » p. 22.

⁶ A. Caillé (2000), *Anthropologie du Don*, op. cit., p. 24.

⁷ S. Zamagni [2010], « Gratuité et Action Économique », Revue du MAUSS, n°35, p. 387 : «

Dans la mesure où le don gratuit exclut le calcul, et que sans calcul, il ne peut y avoir de marché, le don tend ainsi à être réduit à la bienfaisance privée, soit à une à une forme parfaitement explicable (...) selon les canons de l'individualisme ».

⁸ Cette partie résume les grandes lignes de la pensée de J. L. Marion dans la « La raison du don », *Philosophie*, 2003/2 n°78, p. 3-32. Voir également sur ces questions l'ouvrage de référence, J. L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., 1997.

utilitaire et de toute forme de recherche d'intérêt en refusant d'envisager l'idée même d'un contre-don. Un donateur qui en donnant anticiperait dans le même temps le gain hypothétique qu'il pourrait tirer de son don transforme immédiatement celui-ci en son contraire, l'échange. Aussi, si l'échange *fait* l'économie, au sens où il en constitue le fondement, le don œuvre en sens inverse, il *défait* les liens qui obligent contractuellement les acteurs économiques pour laisser place à la spontanéité. La gratuité du don se manifeste comme sortie ou transgression de la logique de l'échange et de la réciprocité. Le don et l'échange sont essentiellement incompatibles : là où commence le don, là s'arrête l'économie, et réciproquement.

1.2.1 Le salaire du gratuit

Dans ce face à face mortel entre don et échange, la logique économique est de loin la plus puissante au point qu'elle étouffe radicalement le don dès qu'il apparaît. Derrière chaque tentative pour donner sans compter, la logique du décompte et du gagnant-gagnant œuvre en soubassement et ramène à un échange ce qui était gratuit. Pour chacun des éléments composant la relation de don – donateur, donataire, don donné – tout se passe comme si le don donnait toujours d'une manière telle qu'au bout du compte, il ne perde rien.

Du côté du donateur, le don n'est jamais offert sans que ne soit perçu en retour l'équivalent de ce qui est donné. Et cela sous trois formes : reconnaissance du donataire lui-même, estime de témoins extérieurs ou estime de soi. Prenons l'exemple d'un salarié qui effectuerait tous les jours des tâches non prévues par son contrat de travail, par exemple ranger et nettoyer un local à café durant l'absence du personnel de nettoyage, aider un nouveau collègue à se servir de la photocopieuse... En vérité, derrière une apparente gratuité se cache au fond des formes plus subtiles de calcul d'intérêt. De manière explicite ou non, le généreux salarié sait qu'en donnant il ne perd rien, et que, bien au contraire, il y retrouve largement son compte. Si le don est vu et reconnu, il y gagne l'estime de ses

collègues ou de ses supérieurs. Si le don demeure inconnu, le don n'est-il pas le moyen par lequel le donateur s'achète une image satisfaisante de lui ? Qui ne s'est jamais acheté à bon compte une bonne conscience en donnant une pièce dans la rue ? En donnant de son temps et de ses efforts, notre salarié répond, consciemment ou non, à ce besoin psychologique fondamental d'une bonne estime de soi. A juste titre, le généreux s'éprouve toujours moralement supérieur à l'égoïste, et cet avantage ne compense-t-il pas largement la perte de temps consentie ? Implicitement, le calcul est le suivant : laisser le local sale et en désordre implique une forme de renonciation à soi dont le coût psychologique et moral serait trop élevé. Le comportement humain, même le plus généreux, obéit toujours à une logique du calcul d'intérêt. Tout donateur ne donne jamais sans recevoir en retour autant qu'il a donné, au minimum par l'estime de soi qu'il en retire. Ce faisant, le donateur « abolit son don en échange – et lui-même disparaît comme donateur pour devenir l'acheteur de sa propre estime »⁹.

Du côté du donataire, ce cadeau que l'on accepte joyeusement comme émanant d'une pure générosité ne se transforme-t-il pas très rapidement en une reconnaissance de dette ? Qu'on le veuille ou non, accepter un présent ou une invitation, c'est toujours aussi se faire l'obligé de son bienfaiteur et se mettre en situation de devoir, tôt ou tard, lui rendre. « C'est trop, je ne peux pas accepter ! », n'est-ce pas le signe que la réception d'un don n'est jamais pur accueil d'une gratuité mais plutôt évaluation et mesure ? Très vite, l'acceptation d'un don se révèle pour ce qu'elle est : la contraction d'une dette réelle ou symbolique qu'il importe de bien mesurer. Tant qu'un certain équilibre de l'échange est respecté, la comédie du don gratuit peut être jouée. Le donataire accepte le présent seulement s'il se sait potentiellement en capacité de rendre. Mais lorsque la valeur du cadeau est démesurée au point de briser explicitement l'apparence du gratuit, les masques tombent et le donataire accuse le donateur de vouloir l'acheter. Dans ce jeu de dupe du don gratuit, le donataire cherchera toujours à minimiser ou occulter la gratuité trop embarrassante d'un don reçu et à le

⁹ J. L Marion (2003), « La raison du don », *op. cit.*, p. 4.

faire, symboliquement ou réellement, disparaître derrière un simple échange.

Du point de vue du don donné enfin, remarquons seulement que, dès lors qu'il est détaché du geste qui l'a posé comme donné, un présent perd immédiatement ce caractère de don, pour ne plus apparaître que dans « sa pure et nue valeur marchande, estimé à son prix, nettoyé de l'intention du donateur, redevenu un objet autonome »¹⁰. La généralisation des ventes en ligne de cadeaux au lendemain des fêtes de Noël en témoigne : le don donné n'est don que le temps de la donation. Une fois reçu, il redevient un simple objet d'échange.

1.2.2 La raison suffisante du don

Force est de reconnaître « l'instabilité phénoménale radicale » du don. La gratuité du don n'apparaît jamais de manière stable, elle ne se manifeste que pour se retirer immédiatement derrière l'échange. Ce qui se présente d'abord sous l'apparence d'un don se fige en sa figure opposée qu'est le commerce. Autrement dit, le don ne se laisse appréhender que sur le mode de la contradiction : à peine saisi dans le jaillissement de sa spontanéité, sa phénoménalité se dissout et disparaît inéluctablement derrière le masque de l'échange marchand. Le don serait-il comme Dieu ou la liberté à ranger parmi ces « idées de la raison » qui, d'après Kant (1788), dirigent l'action de l'homme à la manière d'un idéal intelligible, mais qui reste toujours hors du champ de la connaissance et n'accède jamais à la phénoménalité ? En se soumettant à l'économie, « le don échange son essence de don contre une effectivité qui le nie, précisément dans l'échange (...) car l'économie fait l'économie du don »¹¹.

Cette dissolution du don en un échange qui l'annule tient avant tout aux conditions qui, depuis la modernité, régissent désormais la connaissance. Le projet cartésien de nous « rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » afin de « parvenir à des connaissances

qui soient fort utiles à la vie » (Descartes 1637) conduit à un encadrement strict des conditions du connaître. Connaître, c'est se donner une idée claire et distincte de chaque chose grâce à la rationalité de la méthode mathématique. Dès lors, le don, pour être connu et accéder à la phénoménalité, se doit d'être soumis au crible du calcul et de la mesure qui définissent le périmètre du savoir scientifique. Or, comme l'affirmait dans une étude parue en 1839 intitulée *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* le mathématicien français Antoine-Augustin Cournot¹², cité par Marion :

« Tout ce que l'homme, peut mesurer, calculer, systématiser, finit toujours par devenir l'objet d'une mesure, d'un système. Partout où des rapports fixes peuvent se substituer à des rapports indéterminés, la substitution s'accomplit en définitive. C'est ainsi que s'organisent les sciences et toutes les institutions humaines. »

Autrement dit, soumettre le don à la mesure, définir son jaillissement spontané selon un rapport mathématiquement quantifié, c'est le réduire à un objet commercial doté d'une certaine valeur d'échange.

Mesuré, constitué en objet, mis en équation, le don entre, par un acte de transcription scientifique, dans le champ de la connaissance en devenant objet d'échange chargé d'une certaine valeur. L'économie déploie et met en œuvre les exigences propre de la *Mathesis universalis*, selon la plus stricte définition cartésienne : l'ordre impose l'échange et la mesure garantit l'économie. On comprend alors que le don finisse toujours par se monnayer en échange économique. Dans le monde cartésien, l'existence du don ne se conçoit que sur un mode paradoxal : son anéantissement dans le calcul définit les conditions de son apparition (et de sa disparition) dans le champ de la phénoménalité. Si seul le phénomène mesuré par la raison mathématique apparaît

¹⁰ J. L Marion (2003), « La raison du don », *op. cit.*, p. 5.

¹¹ J. L Marion (2003), « La raison du don », *op. cit.*, pp. 5-6.

¹² A. A. Cournot (1839), *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, in *Œuvres Complètes*, t. VIII, Paris, 1980, p. 9 et p. 13.

effectivement dans l'expérience, alors le don ne peut apparaître que comme une forme d'échange qu'il n'est pas. Le don n'accède à la conceptualité qu'en niant son essence – la gratuité – et en se travestissant en son contraire – l'échange. Du point de vue de la science et de la raison économique, un don ne sera jamais qu'une inégalité en attente de compensation parce que, comme l'attestent Marx¹³ et Aristote¹⁴, toute la logique économique ne consiste au fond qu'à rétablir l'égalité entre les termes de l'échange.

Si l'échange se doit de toujours rendre raison du don, c'est parce que, pour la science, le don ne saurait être sans raison. Selon le premier principe de la métaphysique moderne, un effet ne peut être sans cause. Seul Dieu est cause de soi (*causa sui*). Pour les hommes, le libre arbitre obéit au principe de raison. C'est pourquoi la raison est toute puissante, et elle travaille constamment à rétablir l'égalité, l'intelligibilité et la justice là où le don s'est manifesté comme un déséquilibre, un phénomène inexplicable, une injustice : « la raison suffisante se doit à elle-même d'exclure le don (gratuit) de l'expérience, donc de la phénoménalité : il faut rendre invisible tout ce dont on ne peut pas rendre raison, et d'abord le don »¹⁵. La raison économique démontre que personne ne donne jamais gratuitement sans rendre des comptes, sans se rembourser au moins symboliquement.

1.2.3 La raison de l'échange tue le don

A chacun des moments du don, une raison d'échange peut être assignée à ce qui voudrait apparaître comme gratuit, qui plus est dans ce temple de l'échange qu'est une entreprise. En donnant son temps et sa force de travail, le travailleur n'a bien entendu aucun mérite propre puisqu'il ne fait que rendre justice et rétablir l'équilibre de l'échange entre employeur et employé symbolisé par le contrat de travail. Et lorsque le travail fourni dépasse les termes du contrat, n'est-ce pas là que commence le gratuit ? Mais le salaire n'est évidemment pas la seule rétribution du travail sinon comment expliquer

le temps et les efforts dépensés pour des travaux non rémunérés ? D'ailleurs, l'épreuve du chômage n'est pas d'abord financière mais avant tout morale et psychologique. Des chômeurs de longue durée acceptent de travailler gratuitement pour la collectivité pour le sentiment de dignité qu'ils en reçoivent en retour. Là aussi, on retrouve le schéma de l'échange. En entreprise comme ailleurs, le travail gratuit n'existe pas, il est toujours une forme de redistribution. A tout service rendu, à tout effort consenti, je peux trouver une justification raisonnable.

Cette logique de l'équilibre concerne tout autant le don reçu. Lorsqu'un dirigeant décide de faire un cadeau à son personnel (une formation, une prime, un repas au restaurant), ce geste ne peut jamais être reçu comme un don gratuit, mais toujours interprété comme un dû, une récompense pour les efforts consentis. Il ne peut en être autrement puisque les raisons qui justifient le don sont toujours plus fortes que la foi en une hypothétique et pure gratuité. Même si rien d'extérieur ne semble justifier ce présent, j'y ai par définition droit, au moins au nom de mon humanité, de ma dignité de personne, d'autant plus que ce geste assure en retour au donateur sa propre dignité. Le don reçu s'abolit dans le dû. Seul s'exerce l'échange symbolique de la socialité.

De même les entreprises généreuses qui donnent des aliments, de la compétence ou des emplois : elles les dispensent bien gratuitement, sans paiement ni transaction économique. Mais cela ne signifie pas que ces biens n'aient aucune valeur d'échange, aucun prix sur le marché ; au contraire pour les distribuer gratuitement il a bien fallu les produire, les stocker et les acheminer. Qu'ils soient donnés, n'enlève rien au fait que ces biens de consommation ou d'équipement sont dotés d'une valeur marchande calculable et préalablement inscrite dans le circuit économique. Ces biens et ces valeurs se trouvent arrachés à ce même circuit économique pendant le court laps de temps du don où leur valeur d'échange est neutralisée.

¹³ Voir Aristote (1990 ed), *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, trad. J. Tricot, IX, 1, 1164 b, 5-13, p. 434-435.

¹⁴ Voir K. Marx (1867), *Le Capital*, Flammarion, Paris, 1999, Livre I, chap. I, t. I, p. 54.

¹⁵ J. L Marion (2003), « La raison du don », *op. cit.*, p. 9.

Mais sitôt donnés, ils retrouvent cette valeur et c'est précisément pour cette raison qu'ils vont vraiment aider les démunis en leur fournissant gratuitement des biens ayant une certaine valeur selon l'économie. L'intérêt de la démarche humanitaire ne réside pas dans la suspension définitive du circuit de l'échange, ni dans une illusoire sortie de l'économie, mais au contraire, dans la réinscription finale, à une gratuité près, dans l'économie. Le don vise à réinscrire le donataire démuné dans le circuit de l'échange, rétablir l'équilibre pour lui permettre à nouveau d'échanger. Le don travaille au rétablissement de l'économie et non à sa suppression. Il restaure les anciens comptes déséquilibrés de l'indigent pour lui permettre de rendre à nouveau des comptes, bref de rendre raison de ses futurs échanges. L'économie associative ou humanitaire est une véritable entreprise de réinsertion dans le circuit économique de l'échange.

Si on cherche à le mesurer, le don apparaît toujours sous la tutelle de la logique de l'échange : soit qu'il s'assimile purement et simplement à une forme implicite de l'échange marchand, soit qu'il travaille à en rétablir les conditions. Dès qu'on cherche à expliquer, analyser le don comme un phénomène, celui-ci s'abolit dans l'économie qu'il restaure au lieu de s'en excepter. En fixant elle-même les conditions de la phénoménalité du don, l'économie phagocyte la gratuité du don sans parvenir à le penser comme tel. Pour dépasser ce stade de l'instabilité phénoménale du don, il nous faut donc changer radicalement de méthode. L'appréhension du don ne peut se résumer à l'explication ou à la mesure d'un phénomène par les outils de la raison mathématique, comme si le don pouvait nous être extérieur, comme si le don était modélisable comme un comportement animal ou une machine. Irréductible à toute explication, la donation se donne avant tout comme apparition.

1.3 LE GRATUIT, UNE APPARITION?

Tant qu'il reste tributaire de la logique scientifique, le don ne peut apparaître tel qu'en

lui-même. Approcher le don en tant que tel présuppose d'abandonner tout l'attirail du chercheur en sciences sociales : observation, conceptualisation, modélisation, théorie, causalité... Le don n'apparaît tel qu'en lui-même que dans une certaine radicalité : il est excès ou il n'est rien. C'est un événement qui ne renvoie qu'à lui-même, échappant à toute tentative de compréhension qui chercherait à en déterminer la raison suffisante : « le don advient sans cause, ni raison qui suffise à en rendre compte, sinon soi-même »¹⁶.

Dans toute apparition, on distingue l'*apparaissant* lui-même, c'est-à-dire l'étant qui apparaît, de l'*apparaître* de cet apparaissant, sa manière d'entrer en présence, et d'y déployer sa présence. Au début de *L'Education sentimentale*, Flaubert décrit finement cette expérience qui saisit son héros, Frédéric Moreau, lorsque Mme Arnoux entre en scène : « Ce fut comme une apparition : Elle était assise au milieu du banc, toute seule ; au du moins... »¹⁷. L'approche phénoménologique consiste en cette conversion du regard qui de l'apparaissant va à l'apparaître de cet apparaissant. On comprend donc la distinction entre don et donation : la donation est le mouvement par lequel une chose apparaît comme donnée. Quel est le propre de ce mode d'apparition ? Apparaître comme donné est le contraire d'apparaître dans le circuit de l'échange, c'est se manifester dans une parfaite *gratuité*, selon une pure *oblativité*, sans l'attente d'aucun retour.

La donation réalise ce pur « surgissement-retrait » qui éclaire magistralement les paradoxes de toute phénoménalisation : l'étant n'apparaît que dans le retrait de l'être comme la donation se retire dans l'acte de donner. L'apparition de l'étant en tant que donné est toujours un « faire place ». C'est pourquoi la donation est à la fois ce qui nous est le plus commun (nous donnons et nous recevons sans cesse, sans compter, sans en avoir conscience) et ce qui nous est le plus insaisissable (nous ne donnons rien à personne tant la raison de l'échange tue le don).

¹⁶ J. L. Marion (2003), « La raison du don », *op. cit.* p. 28.

¹⁷ G. Flaubert (1869), *L'Education sentimentale*, Flammarion, Paris, 2001.

La principale critique qui a été adressée à cette approche purement phénoménologique du don réduit à la donation, c'est qu'en retrouvant la pureté du don, celui-ci se trouve totalement déréalisé. La donation est un don sans donateur, sans donataire et sans don tout court qui ne donne au fond rien à personne. Jacques Derrida (1991) pousse le raisonnement jusqu'au bout : le don est une promesse intenable, une belle idée sans effectivité. Le don est « l'impossible » c'est-à-dire « la figure même de l'impossible » dans la mesure où « il s'annonce, se donne à penser, comme l'impossible »¹⁸. La donation ne se réalise qu'à travers son auto-suppression dans « une instabilité phénoménale radicale » faisant du don « une apparence de phénomène, incapable de se constituer en phénomène objectif »¹⁹. Marcel Hénaff évoque lui une « oblativité énigmatique »²⁰ totalement déconnectée de l'approche des sciences sociales : « on ne voit pas comment un telle approche pourrait permettre d'appréhender le don rituel des sociétés traditionnelles »²¹ ou le don de personne à personne selon une approche éthique.

Tout porte à croire qu'il existe une équivocité radicale entre l'approche sociologique du don qui *explique* le don comme un échange et l'approche philosophique qui *manifeste le don comme excès ou gratuité*. D'un côté le don *réalise son effectivité* mais se perd dans l'échange, d'un autre côté le don retrouve sa *pureté* mais se *déréalise* dans une énigmatique oblativité. Soit le don *existe* mais se vide de ce qui fait son *essence*, sa dimension oblativité, soit

¹⁸ J. Derrida (1991), *Donner le temps*, Galilée, Paris, p.19.

¹⁹ J. L Marion (2003), « La raison du don », *op. cit.* p. 5. Dans la deuxième partie d'*Etant donné*, Marion tente le passage de la donation pure définie en termes phénoménologiques à l'analyse du geste du don entre personnes, à travers l'analyse d'un acte par lequel un donateur offre quelque chose à un donataire. Il propose une série de situations types dans lesquelles chaque pôle de la relation est mis en retrait : anonymat du donateur (héritage) ou du donateur (don à une association) ou déréalisation de la chose donnée (donner le pouvoir ou la parole, don de soi). Malgré ces exemples, la donation demeure pensée

le don préserve la *pureté de son essence* mais il peine à *exister* concrètement.

2. LE DON COMME RELATION DE PERSONNE A PERSONNE

Que la philosophie qui s'est préoccupée sérieusement de la question du don soit aussi celle qui se présente comme postérieure à une certaine compréhension métaphysique, cela n'est certainement pas dû au hasard. C'est un fait que de Platon à Hegel, presque rien n'est dit du don, celui-ci n'apparaît nullement comme un concept fondamental, et encore moins comme le concept autour duquel le discours philosophique devrait s'édifier. Et cela semble justifier l'impression selon laquelle quelque chose dans le don invite à ne pas s'en tenir au discours de la tradition. Il est notable que la pensée sur le don ait émergé au moment où le sujet est constitué en point de départ de la réflexion philosophique, à la place qu'occupait autrefois l'être ou le cosmos. Il ne s'agit pas, en se référant à une conception classique de la métaphysique, de revenir à un ordre ancien révolu, mais plutôt de retrouver le cadre conceptuel finalisé qui permet d'unifier les différents aspects du discours sur le don autour de la relation de personne à personne.

2.1 UNE APPROCHE INTÉGRALE

« Le sage connaît par les causes », cette affirmation d'Aristote, qui revient à la fois dans les deux premiers livres de la *Métaphysique* et au début des *Physiques*²², est longtemps restée le principe intangible de tout discours philosophique. Elle repose sur l'idée que la

selon une phénoménalité aussi rare qu'énigmatique.

²⁰ Voir M. Hénaff (2012), *Le don des philosophes*, *op. cit.*, p. 316 : « Un don épuré de toute relation devient lui-même une entité négative au statut ontologique liminaire puisqu'il est supposé subsister au-delà de l'aporie qui paralyse sa phénoménalité ».

²¹ M. Hénaff (2012), *Le don des philosophes*, *op. cit.*, p. 317.

²² Aristote (1995 ed.), *Métaphysique*, Paris, Vrin, trad. J. Tricot, I (A), 2, 982 a 13-14 et 982 b 7-10 ; Aristote (1999 ed.), *La Physique*, Paris, Vrin, trad. A. Stevens. I, 1, 184 a, 12-14.

sagesse consiste en une contemplation intellectuelle d'un certain ordre du monde. Connaître pour le sage c'est « voir » à travers la succession des événements les principes premiers qui ordonnent et constituent toutes choses selon un certain ordre. La sagesse antique est à la fois contemplation d'un excès et compréhension d'un ordre, elle est une rationalité contemplative ou contemplation raisonnable. C'est pourquoi elle pourrait permettre de penser les deux aspects du don – échange et gratuité, raison et excès – de manière articulée.

La sagesse métaphysique dépend fondamentalement de la façon dont on conçoit la connaissance. La réduction de la connaissance à la compréhension scientifique du monde a profondément modifié la possibilité d'une sagesse unifiée. C'est sur le fond de cette rupture épistémologique majeure – opérant le passage de la métaphysique classique à la métaphysique moderne – que s'est construite l'opposition entre le discours sociologique qui *explique* le don sans le voir et le discours phénoménologique qui *contemple* sa manifestation sans l'expliquer. Retrouver un discours unifié sur le don présuppose de retrouver l'ordre des causes.

La conception aristotélicienne de la causalité est celle qui a largement dominé dans la pensée occidentale jusqu'à la fin du Moyen Age. Elle repose sur l'idée que la cause n'est pas une détermination extérieure à la chose, un ordre mathématique abstrait issu de la pensée humaine et appliqué aux réalités dans une perspective technico-scientifique, mais qu'elle intervient dans la structure ontologique de chaque chose. Pour Aristote, une chose ou un étant se définit et se déploie dans l'être selon un dynamisme causal que l'on peut ramener à quatre causes fondamentales : la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente et la cause finale. Aristote prend souvent l'exemple de la statue d'Athéna réalisée par Phidias au Parthénon pour expliquer sa pensée de la causalité.

(1) La forme d'une chose est ce qui la *définit* de manière abstraite en répondant à la question « qu'est-ce que c'est ? ». Ainsi, l'idée de la

statue d'Athéna avec toutes ses déterminations (taille, forme, couleur...) est la « cause formelle » de la statue. La cause formelle correspond à la définition de la chose conçue comme une idée active, un principe d'être, agissant en corrélation avec la cause matérielle. (2) La cause matérielle est « ce de quoi » une chose est faite, ce qui la constitue ou la supporte matériellement, ici le marbre travaillé par le sculpteur. C'est la corrélation des ces deux principes actifs que sont les causes matérielle et formelle qui constitue la statue comme un individu : il n'y a pas plus de statue réelle, sans une idée qui organise la matière que sans matière à organiser. (3) Pour que la statue soit produite, il faut un principe externe à elle qui mette en branle le dynamisme causal des causes formelle et matérielle, c'est le rôle de la cause efficiente. Dans notre exemple, le sculpteur est bien celui grâce à qui la forme ou l'idée de la statue est induite dans la matière. (4) Enfin la cause finale est le principe qui ordonne et justifie l'ensemble du dispositif. D'une part la fin rend compte du dynamisme de la cause efficiente : rien ne peut être mis en mouvement sans fin. Seule la considération d'une certaine fin (la gloire, l'argent, l'amour du travail bien fait, le sens du devoir, le service de la cité...) peut mettre en branle la cause efficiente qu'est le sculpteur, à l'heure de prendre les outils pour travailler le marbre. D'autre part, la fin est déjà présente dans la définition d'une chose. L'idée de la statue ne vient à l'esprit du sculpteur qu'à partir de la considération de la fin, par exemple la nécessité de rendre un culte à la déesse Athéna pour protéger la cité. La cause finale est donc la clé de voûte de l'ensemble du dispositif métaphysique, et c'est pourquoi elle est tenue pour la « cause des causes » : c'est elle en effet qui déclenche l'exercice de la causalité des trois autres.

Avec l'abandon du cadre conceptuel classique, la question de la finalité qui articulait les différentes approches d'une même réalité n'est plus abordée. Dès lors, les différents discours sur le don abordent la question selon l'une ou l'autre des trois autres formes de causalité de manière dispersée. Voulant rendre raison du mécanisme du don dans la constitution du lien social, la sociologie s'est focalisée principalement sur les causes efficiente et matérielle du don. Mauss et ceux qui se réclament de ses travaux ne cherchent pas à

définir le don (cause formelle). Ils partent plutôt de l'observation de données empiriques (cause matérielle) dont il s'agit de rendre raison (cause efficiente). Les sociologues du don se demandent comment expliquer certains échanges qui ne relèvent ni des logiques individualistes, ni des logiques légalistes. La recherche d'un modèle explicatif, d'une raison suffisante, qui rende compte de la *production* du lien social se situe plutôt sur le plan de causalité efficiente.

L'approche phénoménologique cherche au contraire avant tout à préserver la pureté de l'essence du don (cause formelle) à partir de la description de sa manifestation et renonce du même coup délibérément à tout discours explicatif sur le don (cause efficiente) qui tienne compte des conditions de sa réalisation (cause matérielle). Pour les uns l'*existence* des faits observables et mesurables est le point de départ de la connaissance, pour les autres c'est la pureté de l'*idée* du don qui doit être en premier lieu considérée. En s'appuyant sur le dynamisme causal aristotélicien, nous montrerons que si le gratuit et l'échange s'opposent sur le plan l'essence (cause formelle), ils s'appellent mutuellement dans l'expérience de la de la relation de personne à personne. Si le don vise et réalise une relation de personne à personne (cause finale), il se réalise comme don aussi bien sur le plan de l'essence (cause formelle), que sur le plan de son existence (causes efficiente et matérielle). La considération de la finalité qui se déploie à partie de la personne est la clé de voûte d'une conception ordonnée de du don qui articule les plans de l'essence et de l'existence.

2.2 DE L'ESSENCE DU DON

Il s'agit tout d'abord de *définir* le don selon la cause formelle à partir de la considération de la cause finale. Reprenant les analyses d'Aristote, Thomas d'Aquin définit la relation comme un pur rapport à autre chose que soi²³ : « l'être du

relatif consiste à se rapporter à autre chose que soi »²⁴. De manière très générale, toute relation est un dynamisme qui porte de soi vers l'autre. Quelle est la différence spécifique qui distingue le don des autres relations ? En quoi une relation peut-elle être reconnue comme un don ? Que je nettoie le local à café en dehors des heures de travail ou que je rende service à un collègue ne sauraient constituer en soi, du fait de l'objectivité des faits (les heures supplémentaires ou le service rendu), un don. Ces actions répondent à la définition du don à condition qu'il soit établi que l'élan qui les a porté à se réaliser soit pur de tout intérêt égoïste et qu'il ne vise au contraire que le bien de l'autre.

Un don se définit comme une relation ayant son centre et son principe dans celui à qui elle s'adresse. Il y a don lorsque le mouvement de sortie de soi vers l'autre est défini à partir de celui-ci, autrement dit à partir de sa cause finale. En ce sens, Thomas d'Aquin rappelle la distinction classique entre deux modalités de la relation humaine : celle qui sort de soi en vue de soi qu'il nomme amour de convoitise et qui, au bout du compte, se révèle être un enfermement; celle qui sort de soi en vue de l'autre.

Dans la convoitise, l'aimant se porte en quelque sorte hors de soi, parce que, non content de jouir du bien qu'il possède, il cherche à jouir de quelque chose en dehors de lui-même. Mais ce bien extérieur, il cherche à l'avoir pour soi, il ne sort pas à vrai dire de soi; aussi, une telle affection, en fin de compte, le referme sur lui-même.

Dans l'amitié, l'affection sort absolument d'elle-même, car on veut du bien à son ami et on y travaille, comme si

²³ Parmi les ouvrages de référence sur l'analyse par Thomas d'Aquin de relation aristotélicienne, on pourra consulter A. Krempel, (1952) *La Doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Paris, Vrin ; M. G. Henninger (1989), *Relations : Medieval Theories 1250-1325*, Oxford, et R. Schönberger (1994), *Relation als Vergleich*,

Leyde, p. 63-76. On consultera en priorité l'article de G. Emery (2010), « La relation chez saint Thomas », *Saint Thomas d'Aquin, Les cahiers d'histoire de la philosophie, sous la direction de Thierry-Dominique Humbrecht*, Paris.

²⁴ Thomas d'Aquin (1266-1273), *Somme de Théologie*, op. cit., I, q. 28, a. 2, arg. 3.

*l'on était chargé de pourvoir à ses besoins et cela en vue de l'ami lui-même*²⁵.

La relation de don consiste à se porter vers un donataire tel qu'on le considère comme un absolu, c'est-à-dire un sujet ayant une valeur en soi et non pas en fonction de mon désir. Or, seul un sujet personnel, un être doué de conscience et de liberté, possède cette absolue dignité qui lui vaut d'être visé comme une fin en soi et non comme un moyen (Housset 2007). Pour faire l'objet d'une telle attention, une chose, une plante ou un animal devrait d'abord se tenir eux-mêmes comme quelqu'un, comme des sujets conscients capables de répondre de leurs actes. La valeur illimitée de chaque personne lui vient de sa appartenance au genre humain, fondement de son existence comme sujet capable de liberté²⁶. Cette dignité métaphysique justifie qu'elle apparaisse comme un bien en soi et non un bien utile ou agréable. Le don se définit dès lors comme une relation singulière qui se porte vers son terme en le reconnaissant comme une fin digne d'être poursuivie pour elle-même, c'est-à-dire en le reconnaissant dans sa dignité illimitée de personne. Le don se définit en considération de la personne du donataire comme relation à l'absolu et à l'illimité²⁷.

L'excès qui caractérise la relation de don lui vient de la disproportion incommensurable entre la valeur illimitée de sa cause finale et « son incarnation » selon la cause matérielle à travers un objet donné, un service rendu, une attention accordée... A rebours de l'économie qui travaille constamment à rétablir l'égalité entre les termes de l'échange, le don se définit et se réalise à travers une inégalité fondamentale. En dehors du cas particulier du martyr, jamais le don donné n'est à la mesure, à la hauteur de la valeur infinie du donataire vers lequel il se porte. Un don donné se donne matériellement toujours comme une promesse, un symbole, le signe d'une relation. Si la mesure garantit le dynamisme de l'économie, la démesure entre les causes formelle et finale

d'une part et la cause matérielle d'autre part fonde le don.

Cette définition du don à partir de la valeur du donataire considérée comme cause finale est un point déterminant. D'une part, elle justifie une critique de la pensée sociologique, non parce qu'elle confondrait le don et l'échange, mais plutôt parce qu'en se rendant inapte à penser l'homme singulier comme fin, elle rate du même coup l'essence du don. La véritable gratuité ne peut advenir sans la relation qui considère le donataire dans sa valeur de personne. Le don véritablement gratuit est un don qui s'adresse à une personne. S'il est vrai, comme le pense Caillé, que « le génie de Mauss est d'avoir réintroduit au sein du holisme de son oncle [Emile Durkheim], une part de liberté et d'individualisme »²⁸, c'est bien parce que le don maussien se réfère ultimement au schéma du don de personne à personne. Les dons cérémoniaux imitent les dons de personne à personne et doivent s'y référer pour conserver leur valeur symbolique. Aussi, les dons à des organismes, des institutions, des associations caritatives ou pour des « grandes causes » – paix dans le monde, cancer, écologie, animaux, ... – n'ont de sens que parce que ultimement ils se rapportent toujours à des personnes. Au bout du compte, c'est toujours de l'homme qu'il s'agit car ce n'est que d'un sujet que le sens peut jaillir. A moins de considérer les animaux ou la nature comme des sujets dotés de liberté.

De même, à l'encontre de l'approche phénoménologique, la définition du don comme relation fonde l'excès de la donation non seulement à partir de la cause matérielle mais aussi à partir de la cause finale dans le rapport à l'autre. Considérée à partir de la relation, la donation n'apparaît pas seulement sans autre raison que son propre surgissement : elle apparaît toujours en rapport avec le terme vers lequel elle se porte. La relation de don, même

²⁵ Thomas d'Aquin (1266-1273), *Somme de Théologie*, Paris, cerf, 1984, II-I, q. 28, a. 3, co.

²⁶ Sur ce sujet, voir notamment Voir F.-X. Puttallaz (2008), « Pour une métaphysique de la personne », *L'humain et la personne*, ed. F. X., Putallaz et B. N. Schumacher, Paris, p. 301-317.

²⁷ Sur ce sujet on consultera l'analyse de l'effraction de l'infini et de l'illimité à travers le visage d'autrui chez E. Lévinas (1982), *Ethique et infini*, Paris, Fayard, « Biblio essai », 1984 ainsi que E. Levinas (1995) *Altérité et transcendance*, Paris, Fayard, « Biblio essai », 2006.

²⁸ A. Caillé, *op. cit.*, p. 21.

lorsqu'elle est considérée à partir de sa cause formelle est toujours en lien avec sa cause finale. L'excès de la manifestation du don ne tient pas seulement à lui-même, à son énigmatique automanifestation, il lui vient ultimement de celui auquel il s'adresse. Bien qu'ils surgissent l'un et l'autre comme des donations irréductibles à la raison suffisante, le sacrifice de la mère qui se jette dans les flammes pour sauver son enfant apparaît comme un don, celui du kamikaze qui fait exploser sa bombe apparaît difficilement comme un véritable don. Autrement dit, la pureté de la manifestation de la donation n'est pas sans lien avec sa finalité.

2.3 DE L'EXISTENCE DU DON

Ayant défini l'essence du don gratuit à partir des causes formelle, matérielle et surtout finale, il s'agit maintenant de penser les conditions d'existence du don à partir de la cause efficiente en lien avec la cause finale.

2.3.1 Les modes d'existence du don

Thomas d'Aquin poursuit son analyse de la relation en observant que, si elle se *définit* dans le rapport à une fin, elle ne peut *exister réellement* que *dans* et *par* un sujet qui en soit la cause efficiente (Emery 2010). Sans donneur ou sans donataire pas de relation. Le don existe donc de deux manières dans la relation de don : *don donné* dans la conscience du donateur ou comme *don reçu* dans celle du donataire. Métaphysiquement un don n'a pas autonomie dans l'existence, il ne subsiste pas par soi comme un individu (un homme, un arbre un chien,...), il est un accident. En tant que relation, le don n'existe que *dans* et *par* un autre qui le maintient dans l'être, comme la blancheur ou la petitesse n'existent que dans et par une chose blanche ou petite. Il faut alors distinguer quatre configurations existentielles de la relation de don : le don qui existe comme don donné dans et par la conscience du donateur, le don qui existe comme don reçu dans et par la conscience du donataire, le don qui n'existe pas réellement dans un sujet mais seulement intentionnellement dans la conscience d'une tierce personne observant de l'extérieur la relation de don, enfin le don qui semble perdu car n'existant pour personne.

Considérons le cas du salarié qui effectue tous les jours des tâches non prévues par son contrat de travail. Imaginons, qu'en raison de son caractère ou de son éducation, ce salarié n'ait pas conscience du caractère gratuit de la tâche qu'il effectue machinalement sans prêter attention à ce qu'il lui en coûte réellement en temps et en effort. Tant qu'il n'en prend pas conscience, un tel don que l'on peut qualifier de quasi réflexe n'existe pas réellement comme relation de don donné par le donateur. Il faut reconnaître que donner sans s'en rendre compte, sans éprouver subjectivement la gratuité du don, ce n'est pas vraiment donner. Si cette action méritoire mais inconsciente est éprouvée par les pseudo-donataires (entourage immédiat, collègues, hiérarchie,...) qui, bien que non constitués comme donataire par le donateur, en bénéficient comme s'ils l'étaient, le don retrouve une certaine existence de don-reçu dans la conscience de ces pseudo-donataires. Il est entendu que le cas où la relation de don se réalise dans toute son amplitude est bien celui où cette relation existe dans et par ses deux extrémités : à la fois comme don-donné chez le donateur et comme don reçu chez le donataire.

Imaginons encore que la relation de don n'existe ni pour le donateur, ni pour les pseudos-donataires objectifs de l'entourage immédiat mais qu'elle soit interprétée et éprouvée comme relation de don par un tiers, par exemple un client de passage qui assiste à la scène, celle-ci acquiert une certaine existence. Ce don observé n'a pas d'existence réelle car il n'est subjectivement vécu par personne, mais, dans la mesure où il est observé et compris comme un don il acquiert une certaine existence intentionnelle dans l'esprit de l'observateur. La relation de don n'existe pas réellement car elle n'est pas éprouvée dans les deux termes qui en sont les sujets, elle existe « comme relation intentionnelle » dans la conscience d'un tiers. Ces dons pensés mais non vécus participent évidemment à la création du lien social.

Enfin, quand bien même personne n'éprouverait ni ne penserait cette relation de don, est-ce à dire que cet altruisme inconscient ou mécanique soit perdu et insignifiant ? Un don n'existe-t-il que suspendu à la conscience personnelle du donneur, du donataire ou d'un tiers ? Même si personne n'en prend conscience

en le vivant subjectivement ou en le pensant, ce type de comportement altruiste contribue à construire un climat général de convivialité au travail et joue un rôle socialisant, au seuil des consciences de tous ceux qui côtoient le don non réel.

C'est le don de personne à personne, doublement éprouvé par le donateur comme don donné et par le donataire qui réalise le plus les promesses du don. Comment une relation de don existe-t-elle dans un sujet ? En quoi consiste l'expérience subjective du don ?

2.3.2 La dynamique personnelle du donner-recevoir

Pour le donateur tout d'abord, nous avons noté que l'expérience du don donné pouvait être décrite comme la recherche d'une bonne conscience, d'une forme légitime d'estime de soi, susceptible de constituer une rétribution non avouée bien recherchée au don mais et, au bout du compte, et donc de le transformer en échange. Mais dans ce cas, il ne s'agit pas d'une véritable relation de personne à personne, mais plutôt d'une relation de soi à soi. Or, si la relation de don est comprise comme rapport à un donataire considéré comme personne, l'expérience du don donné s'éprouve subjectivement comme expérience de sa liberté. En donnant, un donateur s'éprouve capable de se porter vers une fin qui dépasse l'horizon de ses désirs toujours soumise aux logiques de l'utile et de l'agréable. L'expérience d'un don authentiquement donné n'est pas d'abord celle d'une bonne conscience achetée à bon compte, elle s'éprouve dans le sujet à travers l'appel que la présence de l'autre lance à sa liberté. Cet appel retentit dans la conscience du donateur en mobilisant ses facultés intellectuelles (intelligence et volonté)²⁹. Par son intelligence, il peut recevoir le donataire dans sa valeur de bien en soi, et non pas comme bien utile ou agréable, et se rend par là capable de se porter vers lui comme une fin en soi. Chez le donateur, le don donné n'existe que dans et par l'épreuve

de sa liberté de personne sollicitée à partir de la relation à l'autre.

Quelle est l'expérience du don reçu ? Est-ce celle d'une mise en dette d'un donataire devenu débiteur car toujours implicitement obligé de rendre tôt ou tard ce qui lui a été offert sous l'apparence du gratuit ? Cela suppose au préalable de refuser de penser le don comme relation. Au contraire, comme relation de personne à personne, l'expérience du don reçu est vécue aussi bien par le donataire qui reçoit le don et que par le donateur qui le donne. D'une part la relation de don aboutit lorsque le don donné est éprouvée comme don reçu par le donataire. D'autre part, dès lors que le donateur sait que son don donné est accueilli don reçu, cette connaissance n'est pas sans répercussion immédiate sur son expérience de donateur. L'accueil du don donné fait exister le donateur comme personne non seulement pour lui-même, mais aussi dans le regard de l'autre. Recevoir un don comme un don, c'est certes se recevoir comme personne dans le geste du donateur mais également constituer *en retour*, sans que cela constitue un rendre au sens maussien, le donateur dans sa valeur de personne, du simple fait de la réalisation totale de la relation de don. Ainsi, le donateur se reçoit comme personne dans les yeux du donataire qui reconnaît le don comme donné. L'expérience du don est l'expérience de son existence de personne.

Quand elle existe dans chacun de ses termes, la relation de don de personne à personne s'établit enfin en dynamisme croissant selon une logique paradoxale où donner et recevoir se répondent et se confondent, au point qu'il est impossible de mesurer qui donne à qui selon une logique de l'échange économique. La dynamique du don de personne à personne est un donner-recevoir-rendre où qui se fonde sur la générosité générosité de l'être. Ce que signifie ultimement un don authentiquement donné est une invitation à la reconnaissance mutuelle et dynamique de l'existence du donataire et du donateur comme personne. C'est pourquoi les dons donnés qui ne sont pas reçus brisent la

²⁹ Sur ce lien entre dignité métaphysique de la personne et exercice de l'intelligence et de la volonté humaine voir J.-M., Garrigues, «La personne humaine dans sa réalité intégrale selon

saint Thomas», *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, S. T. Bonino et alii (eds.), 2003, p. 99-111.

dynamique du don et sont à l'origine de la plus grande frustration. D'où l'importance de la gratitude en entreprise comme ailleurs, elle atteste de la part de gratuité inhérente à tout travail que chacun éprouve de manière plus ou moins implicite. La gratitude fait émerger l'existence du salarié comme donateur, c'est-à-dire comme personne.

CONCLUSION

Nous avons montré que la raison de l'échange tue nécessairement le gratuit au plan de l'essence ou de la cause formelle. De l'extérieur, on trouvera toujours de bonnes raisons pour réduire le don à un calcul. Mais, dès lors qu'on comprend le don d'abord comme une expérience vécue de l'intérieure par le sujet, la raison de l'échange ne peut plus rien contre lui. Le don réalise et signifie dans le sujet l'existence de la personne comme une évidence. Et, lorsqu'elle existe réellement dans ses deux termes (donateur et donataire), cette relation de personne à personne devient reconnaissance mutuelle dans une réciprocité croissante.

La dimension éminemment subjective et personnelle du don est donc tout autant sa force que sa faiblesse. A tout moment, le gratuit peut surgir ou disparaître dans l'intime d'une conscience, selon que le sujet – donateur, donataire ou tiers – laisse parler en lui la voix de la raison suffisante ou celle de l'appel au don. A tout moment il faut choisir, soit *rendre raison du don* par l'économie et ainsi le faire disparaître, soit *vivre* l'échange économique sur le mode du don, et entrer dans une logique croissance à long terme (de croissance infinie). Car, ordonnées l'une à l'autre, ces deux voix ne s'opposent pas. Elles relèvent de registres différents et complémentaires : la voix du don, en parlant la langue de la surenchère et de la réciprocité excessive, fonde et finalise l'échange économique. N'est-ce pas ce qu'Aristote pensait déjà lorsqu'il écrivait au chapitre X de son *Ethique à Nicomaque* (1990 ed.) que l'amitié fonde et donne sens à toutes

autres formes de réciprocité, aussi bien politique qu'économique³⁰ ?

BIBLIOGRAPHIE

Aristote (1990 ed.), *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, trad. J. Tricot.

Aristote (1999 ed.), *La Physique*, Paris, Vrin, trad. A. Stevens.

Aristote (1995 ed.), *Métaphysique*, Paris, Vrin, trad. J. Tricot.

Aquin T. d' (1266-1273), *Somme de Théologie*, Paris, cerf, 1984, II-I, q. 28, a. 3, co.

Bruaire C. (1983), *L'Être et l'esprit*, Puf, Paris.

Caillé A. (2000), *Anthropologie du Don – Le Tiers Paradigme*, Desclée de Brouwer.

Comte A., (2002), *Discours sur l'esprit positif*, Vrin, I partie, chap II, § 20.

Derrida J. (1991), *Donner le temps*, Galilée, Paris.

Descartes R. (1641), *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2011.

Descartes R. (1637), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Paris, GF-Flammarion, 1966

Emery G. (2010), « La relation chez saint Thomas », *Saint Thomas d'Aquin, Les cahiers d'histoire de la philosophie, sous la direction de Thierry-Dominique Humbrecht*, Paris.

Flaubert G. (1869), *L'Education sentimentale*, Flammarion, Paris, 2001.

Garrigues J.-M. (2003), « La personne humaine dans sa réalité intégrale selon saint Thomas », *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, S. T. Bonino et alii (eds.), 2003, p. 99-111.

Godbout J. (1992), *L'esprit du don*, La Découverte, Série « anthropologie ».

³⁰ Voir M. Gourinat, « Aristote est-il le fondateur de l'économie politique ? », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) et G. Aubry (ed.), *L'excellence de la*

vie, sur « l'Ethique à Nicomaque » et l'Ethique à Eudème » d'Aristote, Paris, 2002, p. 139-177.

Godbout J. (2007), *Ce qui circule entre nous – Donner, Recevoir, Rendre*, Seuil.

Gourinat M. (2002), « Aristote est-il le fondateur de l'économie politique ? », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) et G. Aubry (ed.), *L'excellence de la vie, sur « l'Éthique à Nicomaque » et « l'Éthique à Eudème » d'Aristote*, Paris, 2002, p. 139-177.

Heidegger M. (1929), *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, (trad. Rudolf Böehm et Alphonse de Waelhens).

Heidegger M. (1929), *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938, repris in Questions I, Paris, Gallimard, 1968.

Henaff M. (2012), *Le don des philosophes : repenser la réciprocité*, Seuil.

Henninger M. G. (1989), *Relations : Medieval Theories 1250-1325*, Oxford.

Houssset E. (2007), *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, puf.

Kant E. (1781 ; 2^{de} éd. 1787) *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006.

Kant E. (1788), *Critique de la raison pratique*, Paris, Puf, 2012.

Krempel A. (1952) *La Doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Paris, Vrin.

Leibniz G. W. (1686), *Discours de Métaphysique*, Vrin, Paris, 1993.

Leibniz G. W. (1710), *Essai de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, GF-Flammarion, Paris, 1969,

Levinas E. (1982), *Ethique et infini*, Paris, Fayard, « Biblio essai ».

Levinas E. (1995), *Altérité et transcendance*, Paris, Fayard, « Biblio essai ».

Marion J. L. (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F.

Marion J. L. (2003), « La raison du don », *Philosophie*, 2003/2 n°78, p. 3-32.

Marx K. (1867), *Le Capital*, Flammarion, Paris, 1999

Masclef O. (2012), « L'Altruisme et les Dons Gratuits dans une Dynamique d'Émergence

d'Alliance », *Revue Française de Gestion*, vol. 38, n°223.

Masclef O. (2013), *Le rôle du don et du gratuit dans l'entreprise : théories et évidences*, Economies et Sociétés, Série K, n°22, pp.7-31.

Mauss M. (1950), « Essai sur le Don - Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaiques », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Coll. Quadrige, pp.145-279.

Puttallaz F.-X. (2008), « Pour une métaphysique de la personne », *L'humain et la personne*, ed. F. X., Putallaz et B. N. Schumacher, Paris, p. 301-317.

Schönberger R. (1994), *Relation als Vergleich*, Leyde, p. 63-76.

Zamagni S. (2010), « Gratuité et Action Économique », *Revue du MAUSS*, n°35, pp. 381-388.