



> Le lycée Chateaubriand

Jérôme Porée : Les limites de l'échange.

Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 25 mars 2003.

Mise en ligne le 2 avril 2003.

Jérôme Porée est professeur agrégé à l'université de Rennes 1. Il est l'auteur des ouvrages suivants : *La Philosophie à l'épreuve du mal*, Vrin, 1993 ; *Homme coupable, homme souffrant*, Armand Colin, 2000 ; *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, dir. avec Gilbert Vincent (Presses Universitaires de Rennes, 2006) ; *Le Vocabulaire de Paul Ricoeur*, avec Olivier Abel (Ellipses, 2007).

© : Jérôme Porée.

LES LIMITES DE L'ÉCHANGE

Peut-être me pardonneriez-vous d'évoquer pour commencer une lecture d'enfance. Il s'agit d'un album du Père Castor. Son titre est : *Les Bons amis*. C'est l'histoire d'un petit lapin gris qui, un jour d'hiver, alors qu'il fait froid et qu'il n'a plus rien à manger, sort de chez lui et trouve dans la neige deux carottes « grosses comme ça ». Il en mange une puis dit : « Il fait si froid, il neige si fort, le petit cheval, mon voisin, a sûrement faim. Je vais porter l'autre carotte chez lui. » Il court donc chez le petit cheval mais celui-ci est sorti. Alors il laisse la carotte et s'en va. Arrive le petit cheval ; il était parti chercher de la nourriture et avait eu la chance de trouver un gros navet qui faisait une bosse sous la neige ; il l'avait mangé et n'avait plus faim. Voyant la carotte, il dit : « C'est sûrement le lapin gris qui me l'a apportée : j'ai vu ses pas dans la neige. » Puis il dit encore : « Il fait si froid, il neige si fort que le mouton a sûrement faim. Vite, je lui porte cette carotte et je reviens. » Mais le mouton est sorti lui aussi. Le petit cheval pose donc la carotte et s'en va. Rentre le mouton, qui avait eu la chance de trouver sous la neige un chou-rouge et qui, voyant la carotte, dit : « Une carotte ? Qui me l'a apportée ? C'est le petit cheval, je parie : je vois ses pas dans la neige ! » Puis il dit encore : « Il fait si froid, il neige si fort, le chevreuil a sûrement faim : je lui porte la carotte et je reviens. » Le chevreuil bien sûr

est sorti ; il est allé chercher quelque chose à manger et il a trouvé une touffe d'herbe gelée et les bourgeons d'un petit sapin. Il rentre chez lui, voit la carotte et dit : « Qui me l'a apportée ? Le mouton je crois : il a perdu un brin de laine en sortant d'ici ». Et il dit encore : « Il fait si froid, il neige si fort, le lapin gris a sûrement faim. Vite, je lui porte cette carotte et je reviens. » Et c'est ainsi que, du cheval au mouton, du mouton au chevreuil, la carotte revint au petit lapin gris.

Je voudrais faire, à propos de cette histoire, quelques remarques. Elles me permettront de justifier le titre de ma conférence et d'en préciser les enjeux.

D'abord, bien qu'elle apparaisse dans son résultat comme un donner pour un rendu, autrement dit comme une relation telle que celui qui donne, reçoit en retour l'équivalent de ce qu'il a donné, l'action décrite n'est pas, en réalité, une transaction mais une *chaîne de solidarité*^[1] qui trouve sa fin en soi et dont le premier segment, s'il sert de modèle aux suivants, n'en détermine nullement la succession.

Ensuite cette chaîne de solidarité, non seulement n'implique aucun calcul, mais encore ne crée aucun devoir : elle ne dépend ni du besoin ni d'un système codifié de prestations et de contre-prestations dont elle recevrait sa loi. C'est une suite de dons qui ne réclament rien et qui n'obligent à rien. Chacun donc est libre et gratuit. Chacun en outre est reçu comme une grâce dont on peut dire seulement qu'elle est une invitation à faire à d'autres la même grâce. D'où, encore une fois, en dépit d'une symétrie et d'une réciprocité apparentes, une absence réelle de symétrie et de réciprocité.

Enfin cette succession de dons a par elle-même le pouvoir de fonder, entre nos « bons amis », une société dont le principe est la reconnaissance désintéressée de l'un par l'autre. J'entends, par « reconnaissance », le fait que chaque vie est regardée comme digne, en elle-même, de se préserver et de s'édifier. Et j'entends, par « désintéressée », le fait que cette reconnaissance n'est pas un prêt pour un rendu. Ce n'est pas volontairement, en effet, que le petit lapin gris laisse ses traces de pas dans la neige. Et ce n'est pas non plus volontairement – parce qu'il l'aurait plus ou moins consciemment recherché – qu'il reçoit du mouton l'équivalent de ce qu'il avait donné. Il avait donné pour donner et non pour recevoir. Et il avait pris par conséquent le risque, en donnant, de ne rien recevoir – pas même le prestige symbolique du don cérémoniel, qu'un sociologue comme Marcel Mauss tient justement, j'y reviendrai, pour une procédure codifiée où l'on ne reconnaît que pour être reconnu.

Dans une chaîne de solidarité, le don trouve donc sa signification en lui-même, et il consiste à donner le cas échéant plus que l'on n'a reçu et que l'on ne pourra jamais recevoir. Plus que l'on ne peut donner ? Ce paradoxe définit, on le sait, le don véritable. On ne peut l'exiger, sans doute, d'un petit lapin gris. Lui donne ce qu'il a. Il ne donne même que la moitié de ce qu'il a. Il

est disposé au partage, non au sacrifice. Mais s'il s'agit d'un homme ? Je laisse, pour le moment, cette question ouverte. Je veux suggérer seulement que le principe qui gouverne ici le partage, au sens d'un don sans contrepartie, gouverne aussi le sacrifice, au sens d'un don sans contrepartie ni mesure. Et je fais donc provisoirement l'hypothèse que le don n'est ni dans un sens ni dans l'autre une modalité de l'*échange*, défini précisément comme une relation motivée par le besoin, par l'intérêt ou par le prestige. J'en fais immédiatement une autre ; elle est que l'échange n'est ni l'unique fondement du lien social ni la seule marque distinctive de l'humain. Il ne s'est jamais vu, dit Adam Smith, d'animaux prêts à échanger leur proie[2]. Mais il s'en est vu moins encore disposés à en faire don gratuitement à d'autres. On peut donc peut-être tenir cette disposition pour une disposition proprement humaine et supposer qu'elle est impliquée d'une manière ou d'une autre dans les relations qui unissent les hommes entre eux.

Certes, nous ne sommes plus des enfants. Nous ne croyons plus à l'histoire des « bons amis ». La critique et le soupçon nous ont délivrés de notre naïveté première. Il nous ont appris que l'égoïsme était l'unique mobile des actions humaines, et que la reconnaissance était elle-même l'enjeu d'une lutte qui n'est que la forme que prend chez les humains la lutte pour la vie. Sous l'apparent désintéressement des nobles actions, nous savons discerner l'intérêt caché de l'individu ou celui, mieux dissimulé, de la société entière ; et derrière la révolte indignée, le courage héroïque et le sacrifice de soi, nous trouvons sans mal le ressentiment, l'exhibition hystérique et l'impuissance à vivre[3]. Nous avons appris, en bref, qu'on ne fait rien pour rien, et qu'à l'*économie objective* qui gouverne, dans la société, l'échange symbolique et l'échange marchand, répond dans l'individu l'*économie subjective* des pulsions et des passions. La sphère de l'échange paraît alors sans limite. Elle semble être coextensive à la sphère entière de la vie humaine. Mais, de cela, ne pouvons-nous pas précisément douter ? Et ne pouvons-nous pas conquérir de cette manière ce qu'il faut appeler peut-être, après Paul Ricœur, une « seconde naïveté » ? J'entendrai, par seconde naïveté, une naïveté consciente et assumée – une naïveté qui a subi l'épreuve de la critique et du soupçon mais qui lui a résisté victorieusement.

C'est dans cette perspective que je parlerai des limites de l'échange. Je donnerai d'abord au mot limite une signification *négative* : celle d'une borne ou d'un point d'arrêt ; et je distinguerai en ce sens une limite inférieure et une limite supérieure. La limite inférieure de l'échange est la violence ; sa limite supérieure est le sacrifice, compris comme la forme pure de ce que j'ai appelé à l'instant don véritable. Mais je donnerai ensuite au mot limite une signification *positive* : celle d'une condition ; je tenterai de montrer, autrement dit, que *ce sont précisément les conduites que leur démesure ou leur folie apparente place en dehors ou au-delà de*

l'échange, qui rendent celui-ci possible. Les lois d'équivalence et de réciprocité qui définissent formellement l'échange ne doivent pas en effet nous faire oublier les multiples perversions dont ces mêmes lois sont effectivement l'objet. L'échange qui, par définition, s'oppose à la violence, engendre d'autres violences. Il suffit de penser ici à la domination capitaliste de la valeur d'échange telle que l'analyse Marx dans le premier livre du *Capital*, ou au « mensonge social » que constitue, aux yeux de Mauss, l'apparente liberté d'un système de prestations destiné en réalité à renforcer symboliquement la hiérarchie du clan. Distinguant, ici aussi entre une limite supérieure et une limite inférieure, je supposerai donc que *c'est, à l'intérieur de l'échange lui-même, la démesure du sacrifice, qui peut faire barrage à la démesure de la violence.* J'y inclurai d'ailleurs celle du pardon, dont la récente arrivée en politique et dans les relations internationales donne beaucoup à penser. Mon but premier est cependant de déterminer non si l'on *doit* mais si l'on *peut* donner sans mesure. Il est par conséquent de jeter les bases non d'une morale mais d'une anthropologie. J'ébaucherai pour finir les contours d'une telle anthropologie.

I - L'échange fondateur ?

Je voudrais d'abord, contre la thèse que je défendrai ensuite, étendre au maximum la sphère de l'échange. Je donnerai aussi par là même son extension maximale au soupçon porté contre tout ce qui passerait pour étranger à cette sphère.

Il se trouve que nous avons, pour dire les choses en gros, deux conceptions de l'échange, qui correspondent à deux conceptions du lien social. La première est la conception économique dont Platon dessine les grandes lignes dans le livre II de *La République*. Selon cette conception, ce qui donne naissance à une cité, c'est « l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même et le besoin qu'il éprouve d'une foule de choses »[4]. Ce besoin et cette impuissance étant donnés, Platon en tire une explication rationnelle, d'abord de la spécialisation des tâches, ensuite du commerce et de la monnaie. D'une part, la multiplicité des besoins entraîne la multiplicité des emplois et des métiers[5]. D'autre part, la multiplicité des emplois et des métiers rend nécessaire la création d'un système de distribution des richesses produites par les uns et par les autres. Autrement dit, le travail étant divisé, il reste à échanger les produits du travail ; il reste, plus exactement, à convertir les produits du travail en marchandises et à les remplacer à cette fin par leur valeur mesurée en argent. Je passe sur l'explication donnée ainsi de l'origine des classes qui composent la société – parmi lesquelles une classe de marchands spécialisés dans les opérations d'achat et de vente. Je passe aussi sur la hiérarchie établie entre ces différentes classes et entre les individus qui les composent. Je veux plutôt relever, dans la généalogie platonicienne des cités humaines, deux thèses

complémentaires. La première est explicite : elle pose l'échange – et spécifiquement l'échange marchand – comme le fondement des cités[6] ; la deuxième est implicite : elle fait de l'échange lui-même l'objet d'un choix dont l'enjeu est la vie individuelle et que chacun fait dans l'idée que c'est « à son avantage »[7]. Cette deuxième thèse s'accorde mal, cependant, avec les orientations les plus constantes de la philosophie platonicienne, selon lesquelles la justice est le principe de conservation du tout social, et l'injustice le fait de l'individu qui sort de son rôle et prétend exister pour lui-même[8]. Aussi ne trouve-t-elle pas dans cette philosophie de développement systématique. Elle préfigure plutôt l'anthropologie individualiste qui servira explicitement de base aux théories du contrat social. Selon ces théories, on le sait, la société résulte d'un choix rationnel ; elle unit des individus que définissent leur égoïsme et leur aptitude à calculer leur intérêt. Aussi Rousseau, à la suite de Hobbes, ne veut-il d'abord voir dans le contrat qu'un « échange avantageux »[9]. La différence est qu'il ne s'agit plus alors d'économie mais de politique – le terme d' « échange » trouvant ainsi une extension nouvelle. Cette extension, cependant, ne va pas sans ambiguïté. C'est que l'enjeu politique du contrat n'est pas tant la vie que la liberté. Or la liberté n'est pas objet d'échange. Elle ne l'est pas plus que la pitié, qui introduit, dans l'anthropologie rousseauiste, un élément radicalement étranger à la logique de l'intérêt. Le contrat social, même s'il en a extérieurement la forme, *ne se réduit donc pas*, en vérité, à un échange avantageux. Ce qui distingue ici Rousseau non seulement de Hobbes mais encore de tous les autres théoriciens du choix rationnel[10], c'est la conscience aiguë qu'il a qu'une société n'est pas seulement la somme des individus qui la composent. J'ai en vue ici non tant sa théorie de la « volonté générale »[11] que l'ajout, à la fin du *Contrat social*, du célèbre chapitre sur la « religion civile ». Le contrat qui lie les citoyens ne suppose pas seulement, en effet, des êtres capables de maîtriser leurs passions et de calculer leur intérêt, il exige en outre que soit constamment fortifié non dans la raison mais, comme l'écrit Rousseau, « dans le cœur » de chacun le sentiment de son appartenance à une même communauté. Or la seule force du raisonnement ne peut, par elle-même, faire naître ce sentiment. Il faut donc qu'existe dans la société une puissance distincte également de la force brutale et de l'intérêt bien calculé[12]. Cette puissance, disons-le, est celle du *symbole*[13].

La deuxième conception de l'échange commence ici. Et elle va de pair avec une conception non plus individualiste mais holiste du lien social. Nous n'échangeons pas seulement, en effet, des objets utiles et des biens monnayables, mais encore des cadeaux, des politesses et bien d'autres choses dont la seule fonction – et la seule valeur – est d'établir entre nous des liens durables. Et nous le faisons parce que la société entière nous y pousse, sous la contrainte de règles dont nous ne sommes pas les auteurs et qui n'ont jamais été formellement énoncées. L'*échange symbolique* se distingue avant tout par là de l'*échange marchand*. Il trouve sa meilleure illustration dans l'*Essai sur le don*[14] de Marcel Mauss. Je ne proposerai pas une

analyse approfondie de cette œuvre bien connue. Quelques remarques suffiront à mon propos.

Première remarque : le « don » tel que l'observe Mauss dans les sociétés polynésiennes et plus particulièrement chez les Maoris n'a rien de gratuit ; il n'est pas une limite mais une modalité de l'échange. Aussi Mauss parle-t-il constamment de « dons échangés », d'« échange de dons » ou, de manière plus synthétique, d'« échange-don ». Le don, pris en ce sens, peut être défini, à l'instar de l'échange, comme une opération réciproque portant sur des choses tenues pour équivalentes. Il appelle donc un contre-don qui lui est proportionné et dont il reçoit lui-même sa mesure. C'est pourquoi l'on ne doit pas donner plus que l'autre ne peut ou plutôt ne pourra rendre : ce serait non tant l'humilier ou marquer son infériorité[15] que mettre fin à l'échange et détruire le lien social.

Deuxième remarque : le but de l'échange, c'est la perpétuation de l'échange, compris comme la forme générale du lien social. Le don apparaît dans cette perspective comme un système d'obligations dont les trois moments – donner, recevoir, rendre – rythment le devenir de la société tout entière. C'est le sens qu'il faut attribuer à la notion de « fait social total ». Au début de l'essai, il est vrai, cette notion s'applique indifféremment à des phénomènes dont le don n'est qu'un exemple parmi d'autres : ceux qui mettent en jeu à la fois « toutes sortes d'institutions » : économiques, familiales, politiques, juridiques, morales et religieuses. Mais, à la fin, elle s'applique par excellence, voire exclusivement, au don, qui apparaît lui-même alors comme l'institution qui supporte symboliquement toutes les autres institutions sociales. À propos du *kula*, système de prestations en vigueur dans les îles Trobriand, Mauss remarque ainsi, après Malinowski, qu'il se présente comme « un constant "donner et rendre" » qui « traverse comme un courant continu et en tous sens » la vie sociale des trobriandais. C'est dire d'abord qu'une société n'est rien d'autre, fondamentalement, qu'une série indéfinie de dons échangés[16]. C'est dire ensuite que, dans ce cas comme dans les autres, lorsque deux clans, deux familles ou à plus forte raison deux individus donnent et reçoivent, c'est, pour ainsi dire, la société dans sa totalité qui « contracte » avec la société dans sa totalité[17]. D'où le « cercle » dans lequel sont « pris »[18], sans le savoir, ceux qui ainsi donnent et reçoivent. D'où aussi le caractère illusoire de la liberté et de la gratuité de ces deux actes. Cette illusion est l'effet d'une ruse de la raison sociale dont le don lui-même est l'instrument[19].

Ma troisième remarque concerne la difficulté qu'éprouve Mauss à situer le don par rapport aux autres formes de l'échange. Pour contraint et intéressé qu'il soit, l'échange symbolique, on l'a vu, n'est pas l'échange marchand : il ne concerne par définition ni les choses utiles ni celles dont la valeur peut être déterminée par un prix. Dans la conclusion de l'*Essai*, Mauss stigmatise d'ailleurs l'esprit utilitaire et mercantile qui domine nos sociétés et il leur oppose

l'esprit du don. Il n'a pas de mots assez durs pour l'*homo oeconomicus*[20], dont la raison calculatrice détruit l'infrastructure symbolique des sociétés traditionnelles. Et de l'argent il n'aurait sans doute pas hésité à dire, après Shakespeare, qu'il est devenu « la putain commune à tous les hommes »[21]. Il semble alors qu'il y ait une différence de nature entre le don et le marché. Mais, dans la plupart des textes, le don est présenté comme la forme archaïque de l'échange marchand : c'est, écrit Mauss, « un marché d'avant l'institution des marchands et de la monnaie »[22]. C'est là manifestement une contradiction. Le don ne peut pas être l'ancêtre du marché, s'il y a, entre l'un et l'autre, une différence de nature. Ne faut-il pas supposer plutôt que ces deux formes de l'échange coexistent dès l'origine et qu'elles évoluent parallèlement[23] ? Ne faut-il pas penser, autrement dit, que, toujours et partout, les hommes ont su faire la différence entre les biens marchands et les biens non marchands, entre ce qui peut être acheté ou vendu et ce qui est proprement « hors de prix » ? Parler, comme on l'a souvent fait après Mauss, d'une « économie du don », c'est entretenir l'ambiguïté : c'est mal distinguer le don purement cérémoniel d'un commerce dont le distinguerait seulement la matière « noble » des biens échangés[24].

Il suffit peut-être, pour l'éviter, de déplacer l'accent de la chose donnée à la relation nouée par son moyen entre le donateur et le donataire. C'est la thèse de Marcel Hénaff, qui, dans *Le Prix de la vérité*[25], tient le don cérémoniel, non pour un transfert de biens, mais pour une *procédure de reconnaissance*. Il se souvient, ce disant, du sens premier du mot *symbolon*. Les anciens Grecs désignaient ainsi un objet coupé en deux dont deux personnes conservaient chacune une moitié et qui leur servait ensuite à se rappeler mutuellement leurs devoirs d'hospitalité. Le symbole, ensemble, rappelle et relie. Il raconte à chacun une histoire qui est la sienne mais qui a commencé avant lui, qui continuera après lui, et où s'entendent aussi les voix innombrables de ceux qui ne sont plus et de ceux qui sont encore à venir. Il faudrait demander ici ce qu'il reste, aujourd'hui, de cette histoire. Oui, que reste-t-il, pour nous du symbole ? Sorcières, citrouilles et potirons ! Le recyclage commercial des signes du sacré est le symptôme d'une crise de la symbolisation amorcée par l'effondrement des grands Récits et dont nous n'avons pas fini de ressentir les effets. Mais supposons que la mort du symbole ne soit pas encore consommée – supposons donc que le symbole reste aujourd'hui un signe de reconnaissance que les hommes s'adressent les uns aux autres : il reste à savoir *si cette reconnaissance a nécessairement la forme de l'échange*. C'est ce qu'affirme Hénaff, qui oppose, certes, le don cérémoniel à l'échange marchand, mais qui voit en lui une relation réciproque à laquelle il applique d'ailleurs le modèle de l'endettement (dont il n'ignore pas l'origine économique). D'où l'opposition beaucoup plus nette qu'il introduit entre le don cérémoniel et le *don moral*, dont le caractère « unilatéral » et « inconditionnel » lui paraît témoigner d'une « incompréhension de la logique sociale » et d'une crispation symptomatique

de l'individu qui, à la fois, rejette la loi de la marchandise, et reste en dehors du « mouvement général », de la « ronde » indéfinie des dons échangés[26].

A ce point, l'échange paraît n'avoir pas de limite : loi de la société, il est par là même la loi de l'humanité. A ce point aussi, par conséquent, le soupçon le plus grand pèse sur quiconque penserait, comme Sénèque, que « celui qui a fait un don pour recevoir à son tour n'a pas fait un don »[27], et sur quiconque surtout penserait qu'un tel don, pour unilatéral et inconditionnel qu'il soit, définit un possible de l'homme et une forme élémentaire de la relation qui l'unit à l'autre homme.

II - Le fondement de l'échange

C'est pourtant cette pensée que je voudrais ébaucher dans la deuxième partie de mon exposé. Je passerai, ce faisant, d'une théorie de l'échange fondateur, à une théorie du fondement de l'échange. J'essaierai de montrer d'abord que l'échange, livré à lui-même, engendre sa propre démesure, qui est violence. J'essaierai d'établir ensuite que l'échange lui-même requiert, dans son principe, une autre démesure, celle précisément d'un don libre et sans contrepartie. Ma thèse sur ce point sera que ce qui est hors de prix, est aussi par là même hors d'échange ; elle sera, autrement dit, que la relation qui unit l'homme à l'homme est fondamentalement asymétrique et pour partie indépendante de ce qu'Hénaff nomme, après Mauss, la « logique sociale ».

1) Je n'insisterai pas longuement sur le premier point. Que l'échange, qui suspend la violence, soit lui-même cause de violence, c'est ce dont témoignent, de deux manières différentes, l'échange symbolique et l'échange marchand.

S'il s'agit de l'échange marchand, la critique aristotélicienne de la mauvaise chrématistique montre la voie. Il y a, montre Aristote, un art naturel d'acquérir des richesses dont la monnaie favorise le développement mais dont elle peut aussi pervertir la visée. Cette perversion se produit lorsqu'elle devient elle-même « principe et fin de l'échange »[28], comme c'est le cas, par exemple, dans la pratique du prêt à intérêt[29]. Rien n'empêche plus alors de s'enrichir aux dépens des autres ou même de la cité tout entière. Rien n'empêche plus, autrement dit, une inégalité dans l'échange dont l'excès même est violence. C'est le sens de l'imposture dénoncée par Rousseau dans la célèbre diatribe du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*[30]. C'est le sens aussi, j'y ai fait allusion en commençant, de la critique marxiste de la valeur d'échange[31], dont la domination ne laisse subsister que « l'unique et impitoyable liberté de commercer »[32], et qui, étendue des biens aux personnes, nous a fait oublier ce que nous savions : que les choses ont un prix mais que les personnes ont une dignité. Non, l'imposture n'a pas cessé : l'argent, qui fut inventé pour mesurer des

choses différentes et favoriser les échanges entre les hommes, donne désormais la mesure des hommes eux-mêmes[33]. Il est devenu la loi d'un monde où tout s'achète et se vend.

S'il s'agit, maintenant, de l'échange symbolique, comment ignorer que l'histoire qu'il nous raconte et dans laquelle nous sommes pris, fut le plus souvent celle d'un crime dont l'origine se perd dans un passé immémorial et dont l'expiation rituelle est la source de nouvelles violences, concentrées cette fois, comme l'a montré René Girard, sur une victime émissaire dont le sacrifice est censé empêcher la destruction de tous. La critique girardienne des sociétés dites « sacrificielles » est précisément celle des symboles qui légitiment la violence exercée par le tout social sur certaines des parties qui le composent. On doit opposer, il est vrai, *deux espèces de symboles* : les uns unissent l'individu à son groupe, à sa caste, à son clan ; les autres mettent en relation l'homme avec l'homme ; les uns racontent le crime et l'expiation, ils nomment l'ennemi héréditaire, ils désignent les victimes sacrifiées à l'utilité commune ; les autres – ou les mêmes, autrement interprétés – ouvrent les voies dans lesquelles la violence rencontre ses opposés : le pardon, l'hospitalité, l'accueil du visage étranger. Mais ni les uns ni les autres ne vérifient la réciprocité de l'échange. Ils montrent en revanche une affinité avec le sacrifice. C'est explicitement, je l'ai dit, le cas des premiers ; mais c'est aussi implicitement celui des seconds. Il faut distinguer alors non entre deux modalités de l'échange mais entre *deux sens du sacrifice*. Il y a, d'un côté, le sacrifice rituel imposé par la logique sociale, et de l'autre le sacrifice volontaire de celui qui, par devoir ou par amour et, bien souvent, contre cette logique, se donne lui-même[34]. Si Alceste s'offrant pour aller remplacer dans l'Hadès son époux défunt émeut les dieux[35], c'est précisément parce qu'elle n'en retire aucun profit. Et si les dieux lui rendent la vie, c'est par une grâce aussi libre et aussi gratuite que l'avait d'abord été sa conduite. Il en est de même d'Abraham et de Job : comme ils souffrent sans raison ni mesure, ils sont sauvés sans raison ni mesure. Leur histoire préfigure, on le sait, la doctrine chrétienne de la prédestination et en particulier la lecture luthérienne de l'épître aux Romains. C'est d'ailleurs, dans ce contexte, le dernier mot d'une symbolique du mal : « là où le péché abonde, la grâce surabondera »[36].

2) Je ne veux pas gloser ici sur la *surabondance* de la grâce opposée à l'*équivalence* présumée de la faute et du châtement[37]. Je voudrais plutôt étendre à présent au maximum la sphère du sacrifice comme je l'avais fait plus haut pour la sphère de l'échange. C'est cette extension qui me permettra ensuite de mettre en connexion les deux sphères.

Quand on analyse l'échange, on part généralement de l'économie pour aller vers la politique, vers la morale et vers la religion[38]. Quand on analyse le sacrifice, en revanche, on suit le plus souvent l'ordre inverse[39]. J'ai évoqué à l'instant la théologie de la grâce ; parti de la religion, où le sacrifice trouve historiquement sa première terre d'accueil, je continuerai donc

par la morale et je considérerai successivement à cette fin, non la vertu chrétienne de charité, mais la vertu aristotélicienne de magnanimité et le devoir kantien du respect.

Cette première référence peut paraître mal choisie. Aristote ne caractérise-t-il le vice comme ce qui admet l'excès et le défaut[40] ? Ne définit-il pas symétriquement la vertu comme le choix du juste milieu[41] ? Ne montre-t-il pas ensuite, à propos du courage, que ce choix est celui de la modération, et que le courage se distingue en ce sens de la témérité et de la lâcheté ? Mais l'analyse du courage est reprise et approfondie ensuite sous la conduite d'une question : « Pour quelles sortes de choses redoutables se montre-t-on courageux ? »[42] À cette question, Aristote répond : « la plus redoutable de toutes est la mort »[43]. Ainsi l'homme courageux est proprement « celui qui demeure sans crainte en présence de la mort ». Il faut seulement pour cela que la mort soit endurée pour une noble cause[44]. Le salut de la patrie en est une[45]. L'amitié en est une autre[46]. D'où ce que l'on pourrait appeler le moment sacrificiel de la vertu morale, que la première de ces « nobles causes » commande d'étendre à la vertu politique. C'est ce moment que met encore en évidence l'analyse aristotélicienne de la magnanimité. D'emblée, l'accent est mis non sur le contenu mais sur la forme du don : la magnanimité ne consiste pas à donner n'importe quoi, n'importe comment, à n'importe qui. D'emblée aussi, cependant, l'homme magnanime est caractérisé comme celui qui ne mesure pas ses largesses et qui se montre prêt à ne garder pour lui-même qu'une moindre part[47]. D'ailleurs, « dépasser la mesure dans la générosité » n'est pas, en général, la marque d'un homme vil. C'est tout au plus, dans certains cas, celle d'un homme « dépourvu de jugement »[48]. L'homme magnanime, cependant, n'en manque pas. Il n'est pas un gaspilleur. C'est une fausse symétrie, en ce sens, que celle qui nous ferait croire que la générosité doit occuper une sorte de « milieu » entre prodigalité et parcimonie. On donne parfois mal mais on ne donne jamais trop. La parcimonie seule est « un vice incurable »[49]. Il est remarquable que l'analyse de la magnanimité rejoigne finalement ici celle du courage : certes, l'homme magnanime ne se jette pas inconsidérément dans le danger, mais « il affronte le danger pour des motifs nobles, et quand il s'expose ainsi, il n'épargne pas sa propre vie »[50]. C'est à ce point, me semble-t-il, que la magnanimité se distingue de la magnificence, et que tombe le soupçon que l'homme magnanime ne fasse, en donnant, que célébrer sa propre grandeur. Donner véritablement, c'est donner sans retour et, s'il le faut, donner sa vie. S'il y a une juste mesure, il y a donc aussi une juste démesure. L'une regarde les moyens, l'autre la fin de l'action. Cette fin ne peut être mise en balance avec rien – pas même, en l'occurrence, avec le bonheur, qu'Aristote tient pourtant pour le point de convergence de toutes les conduites humaines. Et cette fin qui ne peut être mise en balance avec rien, est par là même hors d'échange. Elle est donc aussi hors de la zone d'influence d'une autre vertu, celle de justice, qu'Aristote définit précisément comme un échange égal et

comme une façon de rendre à chacun son dû[51].

Hors d'échange, hors de justice – faut-il ajouter : hors de raison ? En un sens, oui ; mais l'on doit préciser alors : hors de la raison stratégique dont dépendent la plupart des relations humaines et dont elles reçoivent leur forme conditionnelle. Car les formules kantienne du devoir mettent en jeu, on le sait, une raison qui commande inconditionnellement à la volonté. C'est le sens de la distinction que fait Kant entre l'impératif « catégorique » et les impératifs « hypothétiques ». L'impératif *Tu dois* ne reçoit une signification morale qu'à partir du moment où il ne signifie plus : « Tu dois sinon... » ou « Tu dois pour... » mais : « Tu dois parce que tu dois ». D'ailleurs la deuxième formule du devoir, celle qui commande le respect de la personne comprise comme une fin en soi, détermine explicitement une forme de reconnaissance[52] qui rompt avec le paradigme de l'échange. Pourquoi dois-je respecter la personne – et plus spécialement ici l'autre personne ? Parce que je dois respecter la personne. Je ne le dois pas pour que l'autre me respecte. Je le dois même au prix de son arrogance et de son mépris. Il peut, par chance, me témoigner le même respect, mais ce n'est nullement la réponse du berger à la bergère. Cette symétrie apparente dissimule une asymétrie réelle. Et cette asymétrie est précisément celle qui définit le sacrifice. Que l'on parle d'amitié ou de respect, c'est la même incondition, c'est le même décentrement, c'est la même injonction de se détacher de ses penchants et de ses inclinations égoïstes. Je suis tenté de dire en ce sens que, là où finit l'*individu*, commence la *personne*. Le respect de la personne suppose pour Kant l'humiliation de l'individu; il s'oppose à la présomption comme, pour Aristote, la magnanimité s'oppose à la magnificence. Et de même que la magnanimité a, pour Aristote, la forme d'une prodigalité sans réserve ni contrepartie, le respect a pour Kant la forme d'un sentiment indépendant du plaisir et de la peine. Il est remarquable qu'un tel sentiment – je cite Kant – « se produise malgré nous »[53] et soit « reçu » en nous comme l'est la souffrance[54] : notre capacité d'obéir ne fait qu'un, dans le respect, avec notre capacité de recevoir. Ne faut-il pas dire la même chose de notre capacité de donner ? On l'admettra d'autant plus facilement que c'est le respect qui nous enjoint de donner à des personnes inconnues, c'est-à-dire à des personnes auxquelles nous ne sommes pas attachés par l'amitié ou par l'amour[55]. Ce qui est reçu dans le respect, c'est alors, pourrait-on dire, l'exigence même de donner ; et ce qu'il faut donner ou reconnaître avant toute chose[56] est la dignité, qui constitue précisément la personne comme une personne. Ainsi *le sacrifice est une détermination formelle du respect* comme il l'est du courage, de la magnanimité et de l'amitié véritables.

Mais il me faut passer à présent de la morale à la politique et me placer donc sur le plan le moins favorable à ma thèse. Est-il possible, sur ce plan, de mettre en relation la sphère de l'échange et celle du sacrifice ? Quand Sénèque affirme, à la suite d'Aristote, que seuls sont

amis ceux qui peuvent mourir l'un pour l'autre[57], et tient pour identiques la possibilité du sacrifice et celle de l'amitié véritable, il conçoit l'amitié comme une vertu morale et comme une relation d'ordre privé. Aristote, il est vrai, voit dans l'amitié une vertu politique autant qu'une vertu morale ; c'est en ce sens qu'il évoque le courage de celui qui risque sa vie pour défendre la cité. Mais si les citoyens ne sont pas des amis ? S'ils sont des raisonneurs avisés qui ne s'unissent que parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement, comme le supposent la plupart des théories contractualistes du politique ? C'est Hobbes, on l'a vu, qui va le plus loin dans ce sens. Le contrat qui fonde la société est alors la traduction juridique de l'intérêt bien calculé, et la loi qu'il fonde le moyen qui permet à l'individu d'échapper à la violence naturelle et de se garder en vie. Mais aussi le même individu pourra-t-il, en cas de guerre, s'il croit que sa vie est menacée, considérer qu'il n'est plus lié par le contrat et désert[58] ! Cette contradiction mine la doctrine politique de Hobbes. On n'y échappe que si l'on suppose que le *citoyen* est plus fortement lié par le contrat à la communauté dont il fait partie, que ne l'était avant le contrat l'*individu* à sa propre vie. C'est ce qu'implique précisément, chez Rousseau, la doctrine de la volonté générale[59]. C'est ce qu'implique aussi chez le même auteur la doctrine de la religion civile. Ainsi, de deux choses l'une, ou bien une théorie contractualiste du politique n'est pas possible, ou bien le contrat qui fonde l'ordre politique inclut tacitement une clause que l'on peut appeler sacrificielle et qui en fait plus qu'un échange avantageux.

Mais c'est en même temps sur le plan politique, nous le savons, que le risque est le plus grand de voir confondus le sens moral et le sens rituel du sacrifice. Cette confusion se produit lorsque l'attachement au groupe, étendu en l'occurrence à la nation, l'emporte chez le citoyen sur l'attachement à l'humanité, c'est-à-dire à la dignité de la personne[60]. C'est pourquoi je voudrais revenir à des situations où le sacrifice trouve son véritable sens, et où il apparaît clairement comme une condition de possibilité de l'échange. J'en considérerai trois :

Première situation : le professeur pose une question mais personne ne répond ; un ange passe ; puis quelqu'un, le dernier souvent à désirer parler, se jette à l'eau ; alors le cours peut reprendre.

Deuxième situation : deux hommes se sont violemment disputés ; depuis longtemps ils ne se parlent plus ; et quand ils s'aperçoivent de loin dans une rue, ils changent de trottoir ; mais l'enfant de l'un d'eux vient à mourir ; alors l'autre, quelques jours plus tard, traverse la rue et vient lui serrer la main.

Troisième situation : cinquante ans après la guerre qui a ensanglanté le monde, un homme d'Etat demande publiquement pardon pour les crimes de son peuple[61].

Dans ces trois situations, *sacrifier signifie donner librement quelque chose de soi, dans le risque et dans l'inégalité assumées d'un rapport dont un autre est le premier et dont il restera*

le cas échéant le seul bénéficiaire. Et dans ces trois situations aussi sacrifier signifie *rendre l'échange à nouveau possible.* C'est pourquoi l'on peut parler ici d'une dialectique de l'échange et du sacrifice[62]. Dans ses plus belles pages, et comme s'il gommait la frontière qu'il avait tracée auparavant entre le don cérémoniel et le don moral, Marcel Hénaff parle justement du don comme d'une provocation à la relation et d'une invitation au dialogue[63]. C'est comme si l'un disait à l'autre : « tu vois, c'est possible, tu en es aussi capable », puis s'éclipsait sans attendre la réponse et sans savoir s'il sera suivi. Or on est là précisément dans l'ordre du beau risque, de l'exposition passive de soi et de l'espérance indéterminée d'une *contagion positive* – que j'appelle ainsi par allusion à la contagion négative dont parle René Girard à propos de la vengeance et de la rivalité mimétique. A cet ordre correspond *le moment sacrificiel du don.* Ce moment constitue selon moi le don véritable ; il n'apparaît peut-être jamais aussi clairement que dans le don à l'inconnu[64]. Dans ce cas, en effet, on ne peut rien exiger en retour. On le pourra d'autant moins que l'on sera allé jusqu'au don de la vie, comme l'exige précisément le sacrifice en sa pointe tragique[65]. Il ne s'agit alors de rien de moins que de restaurer les chances perdues d'une authentique communauté humaine[66].

Mais *qui est le sujet du sacrifice et comment un tel sujet est-il possible ?* Je voudrais, en répondant pour finir à ces deux questions, jeter les bases d'une anthropologie du sacrifice.

III - Aux sources du sacrifice

Je n'entendrai pas, par là, une anthropologie sociale, mais une anthropologie existentielle. Même s'il était vrai que le sacrifice a une origine religieuse et qu'aujourd'hui encore, nous offrons, par nos engagements et par nos actions, des présents « à des dieux que nous croyions avoir oublié »[67], il resterait à comprendre plus généralement quelle est, au cœur de notre existence, la racine d'une telle prodigalité. On ne doit pas séparer, dans cette recherche, la capacité illimitée de donner, de la capacité illimitée de recevoir. Dans le prolongement des quelques remarques faites plus haut à propos du respect, je voudrais montrer que ces deux capacités, fondamentalement, n'en font qu'une.

Je ne veux nullement dire par là, comme je l'ai lu quelquefois, qu'un don infini suppose une dette infinie que nous aurions contractée pour ainsi dire en recevant la vie. Ce serait supposer que la vie est bonne en soi et qu'elle est elle-même reçue « comme un don ». Il s'agit, pour le coup, d'un énoncé métaphorique[68], et non d'une structure anthropologique. Je ne me sens, pour ma part, nullement en dette de mes géniteurs. Et si je le suis de mes parents, ce n'est pas pour la vie mais pour l'amour et pour l'éducation qu'ils m'ont donnée[69]. La vie n'est pas une sinécure ! Elle peut être reçue comme une grâce mais aussi comme une damnation. Métaphore pour métaphore, je préfère dire, avec Heidegger, que j'ai été « jeté » dans le

monde. Cela signifie que je ne me suis pas donné l'existence. Mais cela signifie aussi qu'il m'appartient, en existant, d'assumer librement ce fait. « Pourquoi je suis né ? », m'a demandé une fois un petit garçon lâchement poussé par ses parents vers l'ami prof de philo. Le temps de reprendre un whisky et j'ai répondu, je crois : « Ta vie sera la réponse ». C'était dire que l'existence, si elle a la structure de l'être-jeté[70], a plus fondamentalement celle du *projet*[71]. Elle ne se déploie donc pas, en vérité, du passé vers l'avenir mais de l'avenir vers le passé. J'introduis à dessein cette notion de projet. C'est, on le sait, une notion centrale de l'anthropologie heideggérienne. Et pourtant elle ne peut nous donner ce que nous cherchons. Que trouvons-nous, en effet, au cœur du projet ? Nous trouvons la *mort* comprise comme notre possibilité la plus propre. Nous trouvons donc un individu que la mort angoisse et qu'elle attache prioritairement à lui-même. Or la mort est aussi au cœur de l'échange ; qu'il s'agisse du commerce des choses utiles ou du culte des ancêtres, elle est le point aveugle autour duquel s'organise la communication entre les hommes. C'est elle qui pousse les uns vers les autres ; c'est elle aussi par conséquent qui constitue pour chacun le sens du lien qui l'unit à tous les autres. Mais ceux que la mort fait exister les uns par les autres, n'existent pas pour autant les uns pour les autres. Il est donc facile de reconnaître, dans l'individu qui se projette dans l'avenir et qui anticipe dans l'angoisse sa propre mort, le sujet de l'échange[72]. Mais on ne peut y découvrir le sujet du sacrifice. Ce que cet individu apprend dans l'angoisse, c'est qu'un autre ne peut pas mourir à sa place ; ce n'est pas qu'il peut mourir à la place d'un autre.

Le sujet du sacrifice n'est pas fondamentalement projet : il n'y va pas seulement, pour lui, de son existence en tant que sienne. Bien plutôt trouve-t-il ailleurs qu'en lui-même son fondement. On le comprendra d'autant mieux que l'on ne séparera pas, dans un tel sujet, la capacité de donner et la capacité de recevoir. Ces deux capacités supposent en effet la destitution du moi individuel. Elles supposent donc aussi la suspension de ce que j'ai appelé en commençant l'« économie subjective ». Or cette économie repose elle-même sur la dynamique du projet. C'est donc, finalement, cette dynamique elle-même qui doit être suspendue, pour qu'existe le sujet du sacrifice. Savoir comment, effectivement, elle l'est, c'est mettre un nom sur une expérience dont on peut penser qu'elle est le fond de toute vie et que l'on peut décrire à la fois comme une radicale dépossession et comme une radicale ouverture à l'autre. Cette expérience n'est pas l'angoisse mais la *souffrance*.

Dans la souffrance, la vie se montre plus impossible que la mort. Ce qui se trouve brisé en elle, c'est l'élan même qui porte la vie au-devant d'elle-même. Freud ne parle pas par hasard, à son propos, de « défaite de la pulsion »[73]. Je dirai plus radicalement qu'elle suspend la temporalité du projet. Que dit Job assis sur son fumier ? « Le Seigneur a fermé de toutes parts le sentier que je suivais et je ne puis plus passer » ; c'est-à-dire : je ne puis plus me dépasser,

je ne puis plus me propulser vers un avenir mien. Je puis seulement subsister, sans projet, dans l'immobilité d'un présent où j'éprouve mon impuissance à être moi-même. Mais cette radicale dépossession va de pair, je l'ai dit, avec une radicale ouverture à l'autre. Sinon pourquoi se plaindre ? Sinon pourquoi supplier ou prier ? C'est à chaque fois comme si quelqu'un demandait à quelqu'un d'autre : Ne peux-tu pour moi ce que je ne puis plus pour moi-même ? Ainsi l'homme qui souffre est sans *projet* mais il n'est pas sans *attente* ; et ce qu'il attend dépend moins alors de sa liberté que de la liberté d'un autre : ce qu'il attend est de recevoir d'un autre ce qu'il ne peut plus se donner à lui-même[74]. On pourrait dire en ce sens que, dans la souffrance, l'autre est à la fois perdu et retrouvé : il est perdu comme le partenaire de l'échange ou comme l'interlocuteur du discours quotidien et il est retrouvé comme le fondement de l'existence en première personne[75]. Si la souffrance marque, elle aussi, une limite de l'échange, cette limitation a donc le sens d'une révélation : celle d'une relation dont le principe n'est pas en moi mais en l'autre[76]. Ma thèse ici serait donc ici qu'il faut, pour pouvoir tout donner, avoir été d'abord dépouillé de tout. Elle serait, complètement formulée, que *notre capacité illimitée de donner dépend de notre capacité illimitée de recevoir et qu'elles s'enracinent l'une et l'autre dans notre capacité illimitée de souffrir*[77].

Mais je n'entends pas plus dissocier, ce disant, les deux directions fondamentales de notre existence, que je n'ai voulu séparer auparavant les deux modalités fondamentales de notre relation aux autres. Je supposerai donc pour finir que *la dialectique sociale de l'échange et du sacrifice* a pour fondement *la dialectique existentielle du projet et de l'attente*[78]. Cette dialectique seule explique comment des êtres qui ont la mort pour horizon, peuvent donner à leur vie un sens que la mort n'épuise pas. Elle seule peut, à la fois, nous entraîner dans l'échange, et nous disposer à vouloir ou à faire plus que ce que l'échange réclame.

Faut-il croire qu'aucune conduite humaine n'est accomplie par amour ou par devoir[79] ? Faut-il croire, autrement dit, qu'il y a toujours, derrière l'apparente gratuité de nos engagements, un intérêt caché ? Je renverserai la question et je demanderai : qui a intérêt à le croire ? Qui a intérêt à croire qu'il y a toujours un intérêt ? La réponse est simple : l'escroc face à l'homme honnête, l'avare face à l'homme généreux, le boursicotier face au bénévole[80], le lâche et le collaborateur face au héros et au résistant[81].

Mais, plutôt que d'arguments, je me servirai à nouveau ici d'une histoire. Cette histoire est presque superposable à celle avec laquelle j'ai commencé. Elle dit elle aussi l'ébauche d'une chaîne de solidarité *dont l'échange est le résultat mais dont il n'est pas le principe*. La différence est qu'il s'agit d'une histoire vraie. C'est l'écrivain italien Erri de Luca qui raconte :

J'étais ouvrier à Milan sur un chantier en construction et j'avais le rare privilège

d'habiter dans les parages. A midi je rentrais chez moi à pied pour manger et je revenais une heure plus tard. Sur mon chemin, je rencontrais un mendiant, un homme aux cheveux blancs, âgé mais pas vieux. La première fois, j'avais mille lires en poche, je les lui donnai. A quelques pas devant moi, des jeunes avaient répondu à son geste quêteur en se moquant de lui. Je vis sur son visage le déclic musculaire d'une souffrance, le recul sous un coup reçu, c'est pourquoi je sortis mon billet de mille lires. Puis je ne le vis plus. Finalement je m'aperçus qu'il se cachait sur mon passage pour ne pas me retirer cet argent. Ce fut donc lui qui me fit la plus grande charité, celle de me laisser avec mille lires de plus ; lui qui eut un geste secret d'amitié pour l'ouvrier fripé de midi. Et cela ne veut rien démontrer, mais dire seulement comme est infini entre deux êtres humains le degré d'attentions qu'ils peuvent échanger en se rencontrant au bord d'un trottoir, à ras de terre[82].

Jérôme Porée

NOTES

[1]. Ce terme n'est peut-être pas le plus approprié. Dans la conférence qu'il a prononcée à Rennes le 18 mars dernier, et dont je n'avais pas connaissance au moment où je rédigeais ce texte, Paul Ricoeur parle, à propos du don, de « chaîne de générosité », expression qui rend mieux compte, semble-t-il, de la *liberté* mais aussi de la *fragilité* d'une relation qui manque par essence du moyen qui garantirait sa continuité ou son exemplarité pour d'autres. Il est difficile, de fait, de détacher la « solidarité » de son étymologie et de ses acceptions les plus anciennes. Au sens physique comme au sens juridique, le mot dit d'abord la dépendance réciproque des parties d'un tout. Mais deux phénomènes physiques peuvent être *solidaires* sans être *réiproques* ; Cournot remarque ainsi, à propos de la montre, que « le mouvement de l'aiguille des heures est solidaire de celui de l'aiguille des minutes, tandis que le mouvement de l'aiguille des minutes est indépendant de celui de l'aiguille des heures » (*Traité*, I, VI, 51, cité par Lalande dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*). Il en est de même, selon Comte, de certains phénomènes sociaux, tels que la dépendance entre prédécesseurs et successeurs (Lalande, *op. cit.*). Dans tous ces cas, cependant, la solidarité est un fait. Il en est autrement sur le plan moral : la solidarité alors n'est pas un fait mais une tâche, et cette tâche donne lieu à un *devoir d'assistance* qui peut être borné aux membres d'une même société mais qui s'adresse plus fondamentalement à tous les membres du genre humain. Cette extension du terme en modifie profondément la compréhension. Comme tâche, la solidarité implique la liberté. Cette liberté, en outre, même lorsqu'elle admet la réciprocité comme une fin, n'en fait nullement une condition de son engagement pour un autre : manifestations de soutien et caisses de solidarité lient unilatéralement ceux qui leur abandonnent leur temps et leur argent ; et l'on ne peut nier qu'elles témoignent elles-mêmes d'une forme de générosité qui, bien qu'elle se manifeste collectivement, repose en réalité sur l'initiative individuelle. Rien de moins solide et de moins assuré, par conséquent, que l'union de ceux qui ainsi se tiennent et soutiennent. La communauté qu'il forment est une communauté provisoire. C'est, surtout, une communauté non d'*intérêt* mais de *condition*. Derrière la libéralité contagieuse du petit lapin gris, il y a le froid et la faim – il y a, j'y reviendrai dans la dernière partie de cet essai, l'universalité singulière de la souffrance. C'est pourquoi, à la réflexion, j'ai conservé ce terme de solidarité. Ma conviction est que la solidarité, comme tâche, n'est pas moins libre, fragile et généreuse que la charité.

- [2]. *Les Racines du libéralisme*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points », 1978, p. 85.
- [3]. Selon Nietzsche, ainsi, Socrate est mort, non d'avoir aimé la vérité, mais de n'avoir pas aimé la vie : son sacrifice apparent est un réel suicide.
- [4]. *Op. cit.*, 369b.
- [5]. *Ibid.*, 369b-370c.
- [6]. *La République*, 371b : Les hommes se sont associés *pour* échanger les produits de leur travail.
- [7]. *Ibid.*, 369c.
- [8]. L'historien des idées l'attribuera moins volontiers, pour cette raison, à l'auteur de *La République*, qu'aux sophistes qu'il combat.
- [9]. *Du Contrat social*, II, 4.
- [10]. Dont il partage pourtant la *méthode* individualiste.
- [11]. Que Rousseau distingue, on le sait, de la « volonté de tous », qui n'est précisément que la somme des volontés particulières.
- [12]. *Op. cit.*, II, 7.
- [13]. C'est elle, écrit Rousseau, « qui força de tous temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse ».
- [14]. In *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1978, pp. 145-279.
- [15]. Choses par ailleurs admises et même souvent recherchées par celui qui donne (les bons sentiments n'ont pas leur place ici) mais *dans la mesure* seulement où elles n'interrompent pas l'échange des dons et ne brisent pas le lien que ces derniers ont précisément pour fonction d'entretenir.
- [16]. *Op. cit.*, p. 197.
- [17]. *Ibid.*, p. 152.
- [18]. *Ibid.*, p. 176.
- [19]. La théorie de Mauss est explicitement fonctionnaliste. Elle va de pair avec une conception de l'inconscient social qui rend vaine la distinction que nous pourrions faire, dans d'autres contextes, entre l'obligation et la contrainte.
- [20]. *Op. cit.*, p. 272.
- [21]. *Timon d'Athènes*, IV, 3.
- [22]. *Op. cit.*, p. 148. Ailleurs, il est assimilé à un « système de crédit » sur la base duquel pourront se développer toutes sortes de transactions (*ibid.*, p. 199-200)
- [23]. Il n'y a pas à choisir, dans ce cas, entre le commerce et le don. Ce sont des relations qui ressortissent à des ordres incommensurables.
- [24]. Cette ambiguïté est perceptible dans la conclusion de l'*Essai* lorsque Mauss, passé d'une approche descriptive à une approche normative, déplore l'emprise grandissante du marché et la disparition du don cérémoniel. Cette dernière notion lui apparaît alors comme une « une sorte d'hybride » dont il peut dire seulement qu'elle n'est « ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite ni celle de la production et de l'échange purement intéressés de l'utile » (*op. cit.*, p. 267).

- [25]. Paris, Le Seuil, 2002.
- [26]. *Op. cit.*, p. 337 sq. Ce disant, il est plus cohérent que Mauss, qui prétendait tirer de sa sociologie du don des conséquences morales qui contredisaient, pour la plupart, la description qu'il avait d'abord proposée – ainsi lorsqu'il opposait le « désintéressement » ou la « dépense pure » du don à « recherche individuelle de l'utile » (*op. cit.*, p. 270-271)
- [27]. *Des Bienfaits*, I, I, 9-12.
- [28]. *La Politique*, I, 9, 1257b23.
- [29]. *Ibid.*, I, 10, 1258b1-3.
- [30]. II^{ème} partie.
- [31]. Le premier livre du *Capital* décrit ainsi la métamorphose de la valeur d'échange en marchandise (I, I, ch.1) puis de la marchandise en argent (I, I, ch. 2) puis de l'argent en capital (I, II, ch. 4) puis du capital en moyen de domination (I, III, ch. 7 et suivants).
- [32]. *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Éd. sociales, 1983, p. 35.
- [33]. *Manuscrits de 1844* : « L'argent est la perversion généralisée des individualités qu'il change en leur contraire, en leur attribuant des qualités qui ne sont pas le moins du monde les leurs. Il apparaît alors comme la puissance corruptrice de l'individu [et] des liens sociaux. [...] Il transforme la fidélité en infidélité, l'amour en haine, la haine en amour, la vertu en vice, le vice en vertu, le valet en maître, le maître en valet, la bêtise en intelligence, l'intelligence en bêtise. Notion existante et agissante de la valeur, l'argent confond et échange toute chose ; il en est la confusion et la conversion générales. Il est le monde à l'envers, la confusion et la conversion générales de toutes les qualités naturelles et humaines » (*Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 117-118).
- [34]. Cette distinction repousse en droit mais elle n'élimine pas en fait le soupçon que le sacrifice moral soit la forme intériorisée – et méconnaissable – du sacrifice rituel.
- [35]. Plus qu'Orphée, qui, comme le dit Phèdre dans *Le Banquet* de Platon, « n'eut pas le cœur à mourir pour son amour et chercha un moyen de pénétrer vivant dans l'Hadès » (179c).
- [36]. L'amour de Dieu se distingue peut-être par là de la justice des hommes. Mais Platon déjà ne dit-il pas qu'il est injuste de rendre le mal pour le mal (*Criton*, 49cd) ?
- [37]. Sur ce point, voir Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. II, livre II : *La Symbolique du mal*.
- [38]. Avec le risque de rester dans la dépendance de ce point de départ et d'adopter plus ou moins consciemment une conception économique du lien civil, de la vertu ou du salut.
- [39]. Avec le risque, inverse – et associé généralement à une inversion du sens du sacrifice (comme on le voit dans les doctrines d'inspiration utilitariste ou néo-libérale) – d'adopter une conception religieuse de la morale, de la politique et de l'économie.
- [40]. *Éthique à Nicomaque*, II, 6.
- [41]. *Ibid.*, II, 7.
- [42]. *Ibid.*, III, 9, 1115a24.
- [43]. *Ibid.*, 1115a25.
- [44]. *Ibid.*, 1115a26-1115b6. Cf. aussi III, 10, 1116a10-15.
- [45]. *Ibid.*, III, 9, 1115a30-31 et III, 11, 1116a16-1116b23.

[46]. Du moins cette amitié qui n'est fondée ni sur le plaisir ni sur l'utilité et que l'on peut appeler pour cette raison l'amitié véritable (*ibid.*, VIII, 1 et suivants). Car elle « consiste plutôt à aimer qu'à être aimé », comme le montre la joie que les mères ressentent à aimer leurs enfants, sans chercher même à en être aimées en retour, comme s'il leur suffisait de les voir grandir et prospérer (*ibid.*, VIII, 10).

[47]. *Ibid.*, IV, 2, 1120b5-6.

[48]. *Ibid.*, IV, 3, 1121a25-26.

[49]. *Op. cit.*, IV, 3, 1121b11-12.

[50]. *Ibid.*, IV, 8, 1124b7-8.

[51]. D'ailleurs la magnanimité, à la différence de la justice, s'affranchit de la médiation du tiers. Chacun est, en cette matière, son propre arbitre et son propre juge.

[52]. Cette deuxième formule correspond à une pluralisation de l'impératif ; elle donne un contenu déterminé à la forme de la loi. On peut donc employer à bon droit, à son propos, le terme de reconnaissance.

[53]. *Critique de la raison pratique*, tr. Picavet, Paris, P.U.F., 1971, p. 88.

[54]. *Ibid.*, p. 93 : « La loi morale, comme principe déterminant de la volonté, doit, parce qu'elle porte préjudice à tous nos penchants, produire un sentiment qui peut être nommé de la douleur ». Kant évoque en particulier la souffrance de l'honnête homme qui « ne peut supporter à ses yeux d'être indigne de vivre ». Ces formules rendent incertaine, à vrai dire, la frontière tracée entre les « sentiments pathologiques » et le « sentiment pratique » qu'est le respect. Ce dernier, certes, n'a pas pour source la sensibilité mais la raison ; mais il n'en est pas moins un sentiment ; or, comme le reconnaît Kant, « tout sentiment est sensible ». Il s'agit donc de savoir *comment la sensibilité peut être réceptive à l'action de la raison*. Le problème vient de ce que l'on ne peut supposer ici un schématisme pratique, analogue, dans le champ moral, à ce qu'est dans le champ de la connaissance le schématisme transcendantal des concepts purs de l'entendement. Pour le développement de ce problème, je me permets de renvoyer à *La Philosophie à l'épreuve du mal*, Paris, Vrin, 1993, chapitre VIII, § 2.

[55]. La différence est que ce que l'amour fait, le respect l'exige.

[56]. Comme ce qui est « sans équivalent » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, section II).

[57]. Ce n'est donc pas pour cette raison qu'Aristote dit de l'amour qu'il est « une sorte d'exagération de l'amitié » mais parce que l'amour est un sentiment « qui ne s'adresse qu'à un seul » (*op. cit.*, IX, 10, 1171a12; voir aussi VIII, 7, 1158a11-12).

[58]. *Léviathan*, II, 21. Si « la fin que poursuit la soumission, c'est la protection », alors, dès que la protection n'est plus assurée, la soumission cesse.

[59]. Comme le montre le célèbre passage où l'on lit que « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps politique » : « telle est la condition », explique Rousseau, « qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle » (*Du Contrat social*, I, 7).

[60]. Le risque d'une telle confusion n'est pas seulement politique ; il est aussi économique. Ces deux risques d'ailleurs n'en font qu'un dans les doctrines néo-libérales et dans la philosophie utilitariste qui leur sert de caution. Il suffit de penser ici aux sacrifices demandés, généralement aux plus défavorisés, lors des crises du système capitaliste.

[61]. Je pense ici au geste du chancelier allemand W. Brandt demandant pardon pour les crimes du

nazisme. Cf. sur ce point P. Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Épilogue.

[62]. Cette dialectique n'est pas toujours manifeste. D'où l'évocation fréquente de ce qui serait la « tyrannie du don » : donner, dit-on, c'est obliger et c'est, si l'on donne au-delà de ce que l'autre pourra rendre, entretenir la dépendance et la culpabilité. Aussi Françoise Dolto demandait-elle aux enfants qu'elle recevait en analyse, pour tester leur engagement mais surtout pour leur éviter de se sentir en dette à l'égard de sa personne, de la payer en billes ou en carambars. Mais elle-même se donnait sans compter.

[63]. Il ne s'agit plus alors, écrit-il, « de donner quelque chose à quelqu'un » mais « de se donner à quelqu'un par l'intermédiaire de quelque chose » (*Esprit*, op. cit., p. 143). Mais la différence qu'il a introduite entre le don cérémoniel et le don moral manque dès lors de clarté – à tel point que le don cérémoniel paraît hériter lui-même des caractères attribués au don moral.

[64]. L'anonymat est, en ce sens, une condition du don véritable – qu'il s'agisse de la pureté de l'intention ou des conséquences éventuelles de l'action de donner (je pense ici à l'endettement).

[65]. Soupçonnera-t-on ici une quelconque affinité entre l'héroïsme et le fanatisme ? On pourra opposer, à ce soupçon : a) *subjectivement*, la tension maintenue, dans la conscience du héros, entre le devoir de donner sa vie, et la peur de la perdre (voir ici Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 10, 1115b6-35 et III, 12, 1117b8-14) ; b) *objectivement*, la visée d'une fin qui se confond tout entière avec la dignité de la personne.

[66]. Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 162. Dans tous les cas, c'est d'une relation asymétrique et non réciproque avec autrui que dépendent la reconnaissance et la réciprocité véritables.

[67]. À vrai dire, on n'a pas de raison, sauf à partager les préjugés individualistes de la modernité, de suspecter tous les usages profanes du sacrifice de traduire au cœur de celle-ci des formes archaïques – et plus spécifiquement religieuses – de la vie sociale. Le fait qu'il existe des usages profanes du sacrifice, le fait aussi qu'au sein même du judaïsme et du christianisme, une différence ait été faite entre le sens rituel et le sens moral du sacrifice, montre plutôt que si la religion, la première, lui donne un contenu déterminé, le sacrifice correspond d'abord en vérité à une forme constituante de l'humanité et, par conséquent, à une structure universelle de l'existence humaine.

[68]. On peut donner à cet énoncé une signification métaphysique ou religieuse.

[69]. L'éducation est, dans son essence, éducation à la liberté. Elle est donc un don véritable.

[70]. *Geworfenheit*. À ce thème se rattache l'idée selon laquelle l'existence n'a pas le pouvoir de se fonder elle-même, ou qu'elle est en défaut et, pour ainsi dire, « en dette » par rapport à elle-même. L'ontologie heideggerienne de l'« être-en-dette » (*Schuldigkeit*) constitue en un sens la critique la plus radicale de l'individualisme méthodologique et des théories du choix rationnel. Mais la thématique de l'angoisse, qui oppose, au temps commun de la « banalité quotidienne », la temporalité authentique du *Dasein* confronté à sa propre mortalité, va dans l'autre sens : elle remplace l'individualisme méthodologique par un individualisme que l'on peut appeler ontologique et que résume l'idée qu'il y va, dans l'existence de chacun, de cette existence elle-même en tant que sienne. Le sujet du sacrifice doit inclure dans sa constitution même, s'il en est ainsi, une dépossession plus absolue que ne l'implique notre double condition d'« être-jeté » et d'« être-à-la-mort ».

[71]. C'est un « projet-jeté ».

[72]. C'est l'angoisse, au fond, qui nous rend attentistes et calculateurs – comme elle nous rend sujets

au divertissement (Pascal), à la curiosité et au bavardage (Heidegger).

[73]. La formule s'applique plus particulièrement, dans la *Métapsychologie*, à la souffrance mélancolique.

[74]. La *grâce de l'autre* est un postulat de la conscience souffrante. Elle n'est pas, dans ce contexte, une notion théologique, mais un donné phénoménologique. On peut penser d'ailleurs, plus généralement, que la passivité du souffrir constitue la structure d'accueil qui donne carrière, dans notre personne, à l'altérité de l'autre.

[75]. La *solitude du souffrir* se distingue en ce sens de la *solitude du mourir* telle qu'elle est anticipée dans l'angoisse.

[76]. L'indétermination du statut de l'« autre » explique, par elle-même, la multiplication des figures de l'altérité. Mais cette multiplicité s'organise autour d'une figure centrale : la souffrance dût-elle souvent crier vengeance, cette modalité de la relation à l'autre est seconde, en vérité, par rapport à celle que suscite premièrement sa pure détresse.

[77]. Parler de « capacité », c'est tenir la souffrance, non pour une expérience empirique, mais pour une expérience transcendante : c'est voir en elle *ce qui rend possible* une conduite dont l'effectuation relève, non de la nature, mais de la liberté. La souffrance, en effet, n'annule pas la liberté : elle sépare seulement, dans la liberté elle-même, la volonté de la puissance. En témoigne précisément, ouverte par elle, l'alternative de la vengeance et de la compassion.

[78]. C'est peut-être cette dialectique que mobilise, si l'on y regarde bien, l'analyse aristotélicienne du courage et de la magnanimité, et qui explique pourquoi ces vertus, bien qu'elles ne constituent pas, par elles-mêmes, des modalités de l'échange, *se donnent pour exemplaires et appellent leur répétition indéfinie*. A égale distance, si l'on peut dire, de l'activité du projet et de la passivité de l'attente, elle introduit une modalité originale de notre relation à l'avenir. Alors qu'au lâche et au pusillanime, en effet, « la confiance fait défaut » (*op. cit.*, 1115b35/1125a17-27) – tellement que l'on peut dire d'eux qu'ils sont des « homme[s] sans espoir » (*ibid.*, 1116a1-2/1125a19-27) –, pour l'homme courageux et pour l'homme généreux, « c'est tout le contraire », et l'on peut dire que le courage est pour l'un, comme la générosité pour l'autre, « *la marque d'une disposition tournée vers l'espérance* » (*ibid.*, 1116a3-4/1124b7-10). Cette espérance est tout autre chose qu'un calcul. Médiation réciproque de l'attente et du projet, elle donne à l'attente la forme du projet et au projet le sens de l'attente.

[79]. Amour et devoir présupposent également, dans cette perspective, l'expérience radicale de la souffrance. Ils correspondent à deux formes particulières de dépossession et d'ouverture.

[80]. Certains feront ici l'hypothèse d'une alliance objective entre le bénévolat et la société marchande – alliance telle que le premier, en amortissant les souffrances et les injustices les plus criantes de la seconde, assurerait malgré lui sa conservation. Mais le bénévolat, compris comme l'effet d'une ruse du Capital, perd-il par là même sa nécessité ? Ce ne serait le cas que s'il n'existait pas, dans le champ auquel il s'applique (comme dans celui de ce que l'on appelle aujourd'hui l'« humanitaire »), une *urgence de l'action*, qui nous interdit d'attendre, pour donner, l'effondrement du capitalisme et les lendemains qui chantent d'un changement structurel.

[81]. Serait-ce le cas que nous ne serions pas exemptés d'ailleurs pour cela de l'effort de nous rendre progressivement capables de cette honnêteté, de cette générosité et de ce courage.

[82]. *Rez-de-Chaussée*, Paris, Rivage poche, p. 11. L'« infini » s'oppose ici à la totalité – qu'elle s'entende de l'individu qui se gonfle comme la grenouille de la fable ou, à l'inverse, de la société qui

impose aux personnes sa « logique » impersonnelle.