Marcel HENAFF

Agrégé et docteur en philosophie, Marcel HENAFF a enseigné à l'Université de Copenhague et au Collège international de philosophie à Paris. Il a étudié l'ethnologie à l'Université d'Abidjan. Depuis 1988, il est professeur à l'Université de Californie à San Diego. Il est l'auteur d'un ouvrage de référence sur *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (Seuil, 2002, 560 p.).

Logiques de l'argent et gratuité

Il est banal de rappeler que nos sociétés sont dominées par des impératifs de production, de productivité, de croissance des profits. Le pouvoir n'est plus ni militaire, ni religieux, ni idéologique. Il est économique. Ou plutôt techno-économique. Il est conçu en termes d'investissements et de capacités d'acquisition des richesses qui assurent l'accès aux moyens de domination, soit institutionnels soit juridiques, et finalement médiatiques et militaires.

Dans un environnement de ce type, que veut dire encore la gratuité ? Et pourquoi devrait-elle nous importer ? On pourrait après tout imaginer un monde où tout s'achète – donc se vend – selon des modalités respectueuses, comme nous le faisons avec notre épicier ou notre boulanger. Chacun cherchant paradoxalement à satisfaire son propre intérêt, cela pourrait faire un monde calme et juste, le monde autorégulé de la *main invisible*, décrit par Adam Smith : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts »[1].

1. Adam SMITH, *La Richesse des nations* [1776] , trad. fr. Garnier-Flammarion, vol.1, p. 82.

Bref, avec l'argent que j'ai gagné, j'achète ce qui permet à d'autres d'assurer leur subsistance. Il y a donc équilibre et complémentarité des professions et des échanges. Pourquoi faire intervenir ici un geste, le don gracieux, qui pourrait perturber cet équilibre

← **Gerrit Van Honthorst**, *Crésus et Solon* (détail), 1624, Musée de Hamburg, Allemagne.

marchand ? Le rapport d'achat/vente est réciproque, donc équitable. La relation est contractuelle : gagnant/gagnant. Le don gratuit est, quant à lui, unilatéral, généreux certes ; mais ne revient-il pas à mettre en dette symbolique le bénéficiaire du beau geste ? Bref, le marché n'est-il pas en définitive plus juste, plus honnête que cet excès oblatif qui peut déséquilibrer les relations ?

Cependant, même si dans le rapport achat/vente la relation avec autrui peut être intègre et conforme à la justice, est-elle pour autant une relation de personne à personne ? Est-ce que je m'engage *moi-même* comme être humain non substituable à travers ce que je vends ou achète ? Précisément, il ne le faut pas, ou le moins possible. Il faut rester dans l'ordre de la justice, c'est-à-dire dans une certaine neutralité qui assure la paix. En revanche, dans le don généreux c'est bien moi qui m'engage *en personne*. Trop, peut-être ? Pour ne pas dominer le bénéficiaire, il importe en effet que je reste discret, voire secret.

Est-ce que je m'engage moi-même, comme être humain, à travers ce que je vends ou achète ?

Dans d'autres cas, la relation peut être égalitaire : chacun donne ouvertement à tour de rôle. Je vous invite à dîner et quelque temps après, vous faites de même. Ce n'est pas de l'achat/vente, ce n'est pas du contrat, et cependant c'est réciproque. Il y a donc une réciprocité qui n'est pas retour d'un profit, équivalence calculable, mais mouvement de générosité alternée. Est-ce que cela s'oppose à la gratuité ? Tentons de comprendre ces divers enjeux et de débrouiller gratuité, vénalité, réciprocité et marché.

Echapper à la vénalité

« Devenus tour à tour marchands et marchandises, nous ne demandons plus ce que sont les choses mais combien elles coûtent.» On pourrait croire que l'auteur de cette affirmation est un penseur contemporain. Elle est de Sénèque dans une lettre à son ami Lucilius[2]. C'est le même Sénèque qui dans son traité *Des bienfaits* qui fait l'éloge du don gratuit comme le seul geste capable de maintenir le lien qui unit les hommes. Mais pourquoi ? Nous pensons le savoir parce que vingt siècles de tradition chrétienne nous ont donné cette conviction. Et nous ne la questionnons plus ; nous sommes choqués si on la conteste, comme si

2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, CXV, 10.

cela revenait à énoncer une absurdité ou à s'avouer mesquin. Il faut pourtant comprendre ce pouvoir du gratuit. Il échappe en effet à la plupart de nos contemporains qui apprennent à vivre dans un monde de l'intérêt, du contrôle, du profit et du rendement.

Qu'est-ce que la gratuité ajoute à la relation que nous avons aux autres ? Que change-t-elle dans notre activité professionnelle ? Je propose de partir de deux déclarations remarquables à cet égard, et toutes deux très anciennes. L'une est de Socrate, l'autre de Paul.

Commençons par **Socrate**. On sait que Socrate pratique l'art de poser des questions critiques et apprend à ses auditeurs à mettre en doute leurs certitudes, non par pur scepticisme mais en vue de les renouveler par un travail patient de définition. Il vient d'être accusé par un membre de l'assemblée d'Athènes (assemblée qui a en même temps statut de tribunal public) de corrompre la jeunesse par ses discours qui conduiraient à mettre en doute l'existence des dieux. Dans sa plaidoirie, telle que la reconstruit Platon, il dit ceci :

« Vous pouvez vous convaincre que je suis bien un homme donné à la cité par la divinité : demandez-vous s'il est humainement possible de négliger, comme moi, tous ses intérêts personnels, d'en supporter les conséquences depuis tant d'années déjà, et cela pour s'occuper uniquement de vous, en prenant auprès de chacun le rôle d'un père ou d'un frère aîné, en le pressant de s'appliquer à devenir meilleur. Oh ! s'il m'en revenait quelque profit, si je vous donnais ces conseils moyennant salaire, ma conduite s'expliquerait. Mais vous le voyez bien vous-mêmes, mes accusateurs, qui ont amassé contre moi tant de griefs si impudemment, n'ont pas eu le front cependant de susciter un seul témoin pour déposer ici que jamais je me sois fait payer ou que j'aie rien demandé. Pourquoi ? Parce que, en fait de témoins, j'en produis un, moi, qui atteste assez que je dis vrai : c'est ma pauvreté »[3].

3. *Apologie*, 31 a-c.

En quoi le fait de n'avoir pas été payé prouve que Socrate dit la vérité ? Tous les professeurs de nos jours touchent un salaire et cela n'ôte rien à la validité de leur enseignement. Les musiciens, les fonctionnaires, les ingénieurs, les pasteurs, les banquiers, les agriculteurs, les plombiers… et les philosophes sont payés, et nul ne songerait à les soupçonner de ne pouvoir dire vrai en raison de l'argent que leur assure leur travail.

Ce qui a particulièrement révolté Platon dans la condamnation de Socrate, ce fut de le faire passer pour un sophiste. Les Sophistes, des plus prestigieux (comme Gorgias, Protagoras ou Prodicos) aux plus ordinaires (comme Hippias) s'étaient fait remarquer comme des sortes de conférenciers itinérants, des maîtres de dialectique et de rhétorique, qui circulaient de ville en ville en facturant leurs cours à des tarifs très élevés. C'est ce qui aux yeux de Platon les rendaient méprisables. En somme, ils sont des marchands de savoirs, des trafiquants de choses de l'esprit. Le mot « marchands » pour Platon dit tout. Il faut se reporter au texte des *Lois* qui traite de leur cas dans la cité future : le simple fait qu'ils se définissent comme manipulateurs d'argent suffit à les désigner comme voleurs et menteurs[4].

4. Certes, la monnaie peut être utile comme représentant manipulable des biens, mais elle donne lieu à tant de fraudes et d'abus que la cité future devra s'en passer.

Si donc le Sophiste n'est pas crédible, c'est d'abord parce qu'il n'est qu'un marchand. On objectera qu'il ne s'agit là que d'un préjugé d'aristocrate envers une profession par ailleurs essentielle à la cité. Mais dans le *Protagoras,* Platon fonde de manière beaucoup plus subtile et décisive l'identification du sophiste et du marchand : comme ce dernier vend des produits qu'il n'a pas façonnés et qu'il ne connaît pas, de même le sophiste propose des savoirs dont il n'a nulle expérience personnelle. Il ignore la chose même. Or atteindre à cette chose même, atteindre son *eidos* (sa figure intérieure) et non son *eidolon* (son simulacre), voilà ce à quoi Socrate veut parvenir, telle est la voie de recherche dans laquelle il invite à s'engager ceux qui l'écoutent. Tel est l'enjeu. Voilà pourquoi il ne peut être payé.

Si le Sophiste n'est pas crédible, c'est d'abord parce qu'il n'est qu'un marchand.

Lisons maintenant un autre texte. **Paul,** peu après avoir prêché le message évangélique à Corinthe, apprend que des prédicateurs auto proclamés – dont un certain Apollos – abusent de leur position pour se faire entretenir par la communauté. Voilà clairement le signe qu'ils sont de faux prophètes. Ce sont des profiteurs, des parasites. Et comme preuve du fait que lui-même est l'authentique messager du Christ, il dit : « Quand je vous ai annoncé la Bonne Nouvelle de Dieu, je l'ai fait gratuitement ; je me suis abaissé afin de vous élever. Ai-je eu tort d'agir ainsi ? J'ai accepté d'être payé par d'autres Églises, et de vivre à leurs dépens, pour vous servir. Et pendant que je me trouvais chez vous, je n'ai été à la charge de personne quand j'étais dans le be-

soin, car les frères venus de Macédoine m'ont apporté tout ce qui m'était nécessaire. Je me suis gardé d'être une charge pour vous en quoi que ce soit et je continuerai à m'en garder. Par la vérité du Christ qui est en moi, je le déclare : personne ne me privera de ce sujet de fierté dans toute la province d'Achaïe »[5].

5. 2 Co 11, 7-10, Trad. de la Société Biblique Française.

Paul savait qu'à Corinthe il s'adressait à une population de marchands hyper-sensibles aux relations de profit. Il était donc essentiel qu'il apparaisse comme hors-circuit. Car seule cette gratuité leur permettrait de saisir que son message transcendait toute idée d'intérêt. Paul entend persuader qu'il n'est pas un profiteur, un parasite ; mais il ne cache pas que d'autres communautés se sont occupées de sa subsistance et de ses frais. Il fallait qu'il montre aux Corinthiens que sa prédication chez eux ne visait nullement à lui assurer le gîte et le couvert. Il a pu leur parler de la promesse du Salut sans qu'y soient attachés des avantages matériels pour le prédicateur. Dans ce cas l'enjeu n'est pas de connaissance, il est celui de la crédibilité du témoin.

Entre Socrate et Paul, les enjeux sont différents mais comparables. Le premier est devant un tribunal et sait que sa vie est suspendue à ses arguments. Il ne sera finalement pas entendu. Le second doit faire face à des concurrents qui déforment sa prédication et il avance un critère pour départager les faux prophètes des vrais. Dans les deux cas, l'argument de la gratuité du messager est supposé prouver la vérité du message. De nouveau, nous devons nous demander pourquoi. Car dans les deux cas, le contraire de la gratuité, c'est le paiement, c'est le profit matériel et c'est son expression la plus commune : l'argent. En quoi l'argent est-il dangereux pour la vérité ? En quoi a t-il la puissance de détruire ou pervertir l'objet de la pensée ou de la foi ?

L'argent et la perversion du désir

Le pouvoir de perversion de l'argent nous reste d'autant plus obscur qu'un usage honnête en est possible. La réflexion d'Aristote[6] sur la nécessité de l'argent comme monnaie et sur ses dangers comme richesse accumulable peut nous guider par son admirable finesse.

6. Aristote propose deux approches du problème : l'une dans *La Politique* en expose les dangers, l'autre dans l'*Ethique à Nicomaque* en propose une analyse à la fois technique et morale.

Pour Aristote comme pour les Grecs, une confortable richesse est une excellente chose. Cette vue est commune à toutes les civilisations. La bonne richesse est raisonnable et juste. C'est la fonction du père de famille de veiller à l'acquérir ou la maintenir. L'*oikonomos*, le législateur de la maisonnée, assure l'*oikonomia*, qui permet de transformer le vivre en bien-vivre. L'*oikonomia* est la bonne gestion des biens utiles à la vie. L'art d'acquérir en fait partie et s'appelle *chrématistique*. Toutes les professions peuvent y prétendre. Les biens peuvent être échangés grâce à la monnaie qui en exprime la valeur. Rien de plus légitime, car ce numéraire renvoie à des biens produits, à une propriété ; mais il n'est pas lui-même un bien échangeable et ne doit pas l'être. Il est un médiateur.

C'est ce statut, cette fonction que met en cause le prêt à intérêt ; l'argent y devient un bien comme les autres ; il est engendré par l'argent. Telle est la déviance, la perversion. Il est « monnaie née de la monnaie », dit Aristote. Or l'échange des biens dans la cité vise à satisfaire les besoins de tous par la complémentarité des métiers. Cela constitue la base matérielle de la cité. Le profit spéculatif sort de ce circuit et de cette légitimité. Il ne correspond pas à un échange des productions. Il a quelque chose de quasi-monstrueux. Une sorte de mécanisme sans finalité, de signe sans référent.

De tous les biens la monnaie est le seul qui ne peut être consommé ; comme médiateur il donne accès aux biens consommables. Mais notre consommation a des limites ; alors, que signifie l'avidité centrée sur l'argent, son accumulation au-delà de toute jouissance accessible ? Dans notre activité d'acquisition, nous sommes mus par un désir illimité (*pleonexia)* ; ce désir a rapport à la vie et n'est pas mauvais en soi ; il est de fait constamment limité par l'objet. Mais précisément, parmi les biens il en est un qui peut être accumulé de manière illimitée du fait même qu'il n'est pas consommable : c'est le numéraire. Il n'est pas atteint par la loi de saturation. Ainsi l'illimitation du désir rencontre celle de l'accumulation monétaire. Le numéraire devient alors le vecteur d'une avidité insatiable.

Le profit spéculatif ne correspond pas à un échange des productions. Il a quelque chose de quasi-monstrueux.

C'est à ce point qu'intervient le facteur temps. Car qu'est-ce que le profit spéculatif, sinon un accroissement de monnaie qui

n'existe qu'en raison de l'écart temporel entre le moment du prêt et celui de sa restitution avec bénéfice ? Or, pour Aristote, de même que le numéraire, qui est un médiateur, le temps devrait rester neutre. Le temps ou bien est le temps cosmique et relève du monde divin (sur lequel nous ne pouvons rien), ou bien il est le temps humain, celui de l'action [*praxis*]. L'action qui est notre mode d'être dans la cité est ce que nous faisons en vue d'une fin (la vie bonne et juste). Notre production de biens n'a de sens qu'intégrée dans l'action, en vue de la fin de l'agent. Or dans le profit, nous demandons au temps de produire un bien, ce qui revient à lui conférer un statut qu'il n'a pas, celui d'agent. Telle est l'imposture[7].

7. Dans la pensée chrétienne, cet argument sera infléchi en termes de capture d'un bien dont seul Dieu est et doit rester détenteur. Les prêteurs et les usuriers deviennent des « voleurs de temps ». Il existe des textes étonnants sur ce sujet dans les écrits des Pères de l'Eglise et des théologiens du Moyen-Age. On en trouvera une riche sélection dans le petit livre de Jacques LE GOFF, *La bourse et la vie, Economie et religion au Moyen-Age,* Hachette Pluriel, 1997.

L'argent et l'échange juste

Cependant, l'argent n'est pas que cela. Il a aussi un rôle positif essentiel. C'est au chapitre 5 de l'*Ethique à Nicomaque* qu'Aristote nous en donne la définition et en discute le fonctionnement. La thèse centrale d'Aristote sur la monnaie se confond avec la définition qu'il en donne : « La monnaie est le ***substitut*** du besoin ». Nous, Modernes, pensons immédiatement en consommateurs, et comprenons le besoin comme celui que nous avons de certains biens matériels. Or ce n'est pas cela que veut dire Aristote ; il s'agit pour lui du *besoin que nous avons les uns des autres*. Pour Aristote, la cité n'existe qu'en impliquant un double niveau : celui de la nécessité de vivre ensemble selon une communauté d'intérêt qu'il appelle *koinonia* et qui naît de la complémentarité des professions. A un deuxième niveau qui englobe le premier et lui donne un sens, la cité est la communauté politique où s'accomplissent les fins éthiques de l'action publique.

Au niveau de la communauté d'intérêt le citoyen est d'abord producteur. Mais l'un est cordonnier, l'autre architecte, l'un cultivateur l'autre médecin. Ils ont besoin les uns des autres. Mais comment acheter une maison avec des chaussures et échanger des légumes contre des soins médicaux ? Il faut une mesure commune. Il faut un étalon qui non seulement proportionne les biens aussi disparates, mais aussi proportionne des agents aussi différents. Telle est la fonction de la monnaie : elle traduit le besoin, que nous avons les uns des autres ; elle en est le *substitut*. Elle ne dit pas seulement le prix des choses ; elle dit que nous sommes tous en relation de complémentarité, de dépendance et

donc de réciprocité. La monnaie est en elle-même une convention, un contrat de solidarité ; elle revient à dire : « j'ai besoin de vous ; et j'use de la mesure commune pour obtenir au prix juste ce que vous produisez et ce que j'ai à proposer vous est accessible de la même manière ».

Ainsi décrit le processus est vertueux. Il l'est d'autant plus que pas un instant n'apparaît le marchand, cet intermédiaire douteux ; l'échange n'a lieu qu'entre citoyens- producteurs. On reste dans l'ordre éthique et politique. Tel est rapidement rappelée la dimension à la fois technique et normative de l'argent comme monnaie. Elle permet et garantit l'échange juste. Elle a un rôle essentiel dans la cité en tant que *koinonia*. En somme tout irait bien s'il n'existait le double danger analysé précédemment : le fait que notre désir concernant les biens est illimité et le fait que la monnaie, parce qu'elle ne peut être consommée, peut être accumulée de manière illimitée, devenir le vecteur, le support du désir d'acquisition, donc favoriser la mauvaise chrématistique qui brise l'équilibre de la cité.

Comparées à celles de Platon, les thèses et les démonstrations d'Aristote sur l'argent, son statut, sa logique sont d'une étonnante richesse et restent à bien des égards d'une grande modernité. Aristote semble avoir su briser la vieille malédiction attachée à la manipulation de l'argent. Quant au mal qu'il recèle, il en explique la source. Il n'y voit plus un danger absolu lié à la figure du marchand et de l'usurier. Cela n'a pourtant pas empêché ces figures de continuer à être méprisées. Et cela n'a pas empêché non plus le débat de continuer jusqu'au cœur du 19ème siècle, avec le capitalisme marchand, la révolution industrielle et le triomphe moderne de la finance. Les doutes et les critiques se sont déplacées et professionnalisées avec la naissance et le développement de l'économie politique et de la science économique proprement dites.

L'argent et la liberté

Sans développer cet immense et passionnant débat, disons que la critique de l'argent aux 18ème et 19ème s. apparaît essentiellement dans la littérature (chez Lesage, Sue, Balzac, Zola) et chez les penseurs socialistes (Proudhon, Leroux, Marx), et

se concentrer sur les figures nouvelles du bourgeois avide et du banquier profiteur. Toute critique sociale implique une méfiance profonde pour les théories du profit. Sur ce point, les philosophes sont en général intraitables. Aussi quand paraît en 1900 *La Philosophie de l'argent* de Georg Simmel (traduit en français en 1987 seulement !), c'est l'étonnement chez ceux qui lisent l'allemand. Dans ces 500 pages, la critique apparaît à peine. Simmel s'en tient à l'analyse des potentialités positives de l'argent comme monnaie, analyses extrêmement fouillées, au point d'être souvent touffues.

Parmi les nombreuses vertus qu'il reconnaît à l'argent, on peut en retenir trois : la divisibilité, l'utilisabilité et la capacité de traduire la liberté. Passons vite sur les deux premières : la divisibilité, c'est la possibilité de conférer un prix à tout bien du plus grand au plus minuscule ; l'utilisabilité, c'est le caractère manipulable et fluide de l'outil monétaire. L'originalité de Simmel tient surtout au lien qu'il établit entre argent et liberté ; il le fait en comparant trois situations type, celles de l'esclave, du serf et du salarié.

Simmel établit un lien entre argent et liberté en comparant l'esclave, le serf et le salarié.

- Qu'est-ce qu'un esclave ? c'est quelqu'un dont tout l'être appartient à un autre ; ce qu'il fait ne peut générer un bien qu'il pourrait vendre et se donner ainsi le moyen d'acquérir d'autres biens ; rien de son travail n'est objectivé dans quelque chose qui soit de lui et il en a la preuve du fait qu'acheter et vendre lui est interdit. Il est une partie de la personne du maître.

- En revanche le serf, même s'il subit un travail forcé, est autorisé à produire un peu pour lui-même et peut dès lors échanger ses produits contre d'autres et avoir ainsi accès à la monnaie qui lui laisse des choix dans l'acquisition d'autres biens. C'est un début de liberté. Du reste les seigneurs choisiront de plus en plus l'impôt en numéraire plutôt que la corvée et la taille. Ce sera le début de l'émancipation.

- Le salarié, c'est l'aboutissement de ce processus : je vends mon travail ; ma personne n'appartient à personne d'autre. Toute forme de dépendance personnelle doit être exclue. Avec l'argent que je gagne, je choisis les biens que j'achète ; je l'investis com-

me je l'entends. Telle est la liberté fondamentale que l'argent traduit. Resterait à savoir évidemment ce que veut dire vendre son travail quand ce travail est exploité, excessif ou insuffisamment payé ~~etc~~. Simmel ne se pose pas la question. Il a eu du moins le mérite de mettre en évidence un point essentiel : le lien puissant qui existe entre argent et liberté.

Mais il faut aller plus loin encore : le paiement dans les relations d'échange est la garantie de la justice. En d'autres termes, payer le juste prix assure aussi que les relations entre acheteur et vendeur soient saines et responsables. Il ne faut pas que dans de telles relations s'ajoute de la dette symbolique, sinon la porte est ouverte à toutes les confusions, à tous les ressentiments. L'argent est ici fait pour acquitter des dettes matérielles, et donc les clore. Comprendre cela fut un des grands mérites de la Réforme, comme le vit bien Max Weber[8].

8. M. Weber, *L'étique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904], Paris, GF, 2000.

C'est aussi un élément central de la réflexion de Freud concernant le paiement de la cure et sur le danger de sa gratuité. Ce paiement de la cure présente une sorte de paradoxe à surmonter et qui se trouve intimement lié à la phase cruciale du processus, que Freud appelle le transfert, soit ce moment où la personne de l'analyste devient le lieu de projection et de cristallisation du trauma refoulé. Pour que le transfert ait lieu, il faut une confiance et un investissement du désir sur l'analyste. Mais il faut aussi que cette fusion/identification soit transcendée. Il faut que le patient en sorte. Or, c'est dans ce mouvement et cette logique qu'intervient le paiement. Freud insiste pour que ce paiement soit régulier, au mois ou après chaque séance ; si possible en cash en raison du symbolisme impliqué.

Mais surtout, il faut éviter à tout prix (!) le traitement gratuit. Freud s'y est risqué, d'autres aussi. C'était une erreur. En payant, le patient sait qu'il vient se faire soigner, il paie un service de professionnel ; il évite ainsi de s'enfermer dans une situation de dette symbolique, donc de dépendance envers l'analyste. Par cet argent, c'est un rapport de contrat clair et réaliste qui est établi ; le patient reste ainsi socialisé par cet instrument commun d'échange raisonnable. Et c'est cette relation au monde social, au monde commun qui reste puissante et joue comme rapport au

L'argent n'est pas nécessairement le mal : il rend l'échange équitable, ce qui convient dans les rapports de justice.

réel lorsque s'intensifie le processus du transfert. Le paiement va contribuer à sortir de la fusion transférentielle et permettre à la cure de progresser.

Concluons sur cette opposition de l'échange contractuel et de la gratuité. Nous avions vu précédemment comment la gratuité pouvait interrompre le désir possessif, résister à la vénalité. Nous découvrons maintenant que l'argent n'est pas nécessairement le mal, que l'échange équitable est ce qui convient dans les rapports de justice. Nous savons aussi que faire intervenir le don dans des échanges qui doivent rester contractuels et clairs, cela s'appelle la corruption. Nous savons que tout travail mérite salaire[9] et que dans le rapport entre employeur et employé, ce qui importe, c'est un salaire qui corresponde à des normes de justice, non des concessions paternalistes assorties de compliments et de pseudo-cadeaux. Après avoir approuvé l'attitude de Socrate et celle de Paul, celle aussi de tous leurs émules, voici qu'il nous faut admettre que la gratuité peut être nocive, voire abusive. En somme, dans le conflit argent – gratuité, nous concluons par un match nul. Un point partout.

9. Nous connaissons tous l'expression : tout travail mérite salaire. Cf. « L'ouvrier mérite son salaire », Lc 10,7 ; 1 Tm 5,18 ; « Celui qui fait un travail reçoit son salaire non comme une grâce mais comme une chose due » Rm 4,4.

Gratuité et réciprocité

Ici nous voyons intervenir quelques grandes voix de la philosophie qui disent qu'en fait, nous ne comprenons rien à la gratuité, parce que nous y mettons encore trop de réciprocité. Il ne faut pas ~~la~~ penser cette dernière d'abord par rapport à l'argent, mais par rapport au don réciproque. En effet, même si nous donnons parfois généreusement, en fait nous pensons au retour sous forme d'un don, sous forme de gratitude, sous forme même de satisfaction personnelle d'avoir donné. Sénèque le disait déjà il y a 20 siècles : le seul vrai don est le don sans retour. Nous sommes dans un monde où chacun poursuit égoïstement ses intérêts, ses affaires ; il faut briser ce cercle, car la société se défait. Il faut cette sortie radicale de soi que seul le don inconditionnel rend possible[10]. Il faut donner sans attendre quoi que ce soit. C'est un peu cela que nous disent des philosophes contemporains comme Derrida et Levinas : le don doit ignorer qu'il est un don. Un don qui est réciproque n'est plus un don. Il est enfermement dans le cercle du même, retour vers soi.

10. Il parle alors du mythe des trois Grâces qui se tiennent par la main et il explique : il y a celle qui donne, celle qui reçoit et celle qui donne en retour. Et il ajoute : cela, c'est de la fable ancienne. Il faut désormais oublier l'idée de retour.

Alors que penser du don cérémoniel qui se pratique dans les sociétés traditionnelles où il est impératif de donner en retour pour un don reçu[11] ? S'agit-il d'équilibrer les profits ? De récupérer sa mise ? Ce serait n'y rien comprendre. Ce qui est en jeu, c'est la reconnaissance réciproque des partenaires, c'est l'honneur rendu, c'est la confiance proposée et donnée en retour. On ne fait pas d'échange de biens. On se sert des choses précieuses pour reconnaître autrui, pour lui accorder du prestige et en recevoir, et ainsi ces choses données deviennent des symboles d'une alliance, les témoins permanents et circulant d'un pacte qui unit des partenaires dans un tissu serré de liens interpersonnels. Condamner cette réciprocité (comme le fait Derrida en commentant Mauss) est tout simplement un grave contresens. Car que serait une alliance sans deux partenaires ? Que serait-elle si un seul en décidait et devait l'appliquer ? Nous sommes par définition dans un rapport duel, concertant, agonistique. Le don cérémoniel n'est pas un don gratuit manqué. Il est réciproque par nature. Il relève d'une structure d'appel/réponse, comme dans un jeu de tennis ou un match de rugby ou de foot, on renvoie la balle non parce que on est en dette ou par profit, mais parce que ne pas répondre c'est sortir du jeu.

11. C'est ce que montre Marcel MAUSS dans son fameux *Essai sur le don* de 1925. Ainsi en va-t-il du cycle des dons dits *kula* dans les îles Trobriand cet archipel de Mélanésie où plusieurs fois par an les habitants des villages côtiers partent en flottilles chargées de cadeaux (bracelets et colliers) qu'ils échangent avec des partenaires qui les attendent pour un échange réciproque. Ce qui est remarquable, dès qu'un cadeau a été reçu, il est impossible de ne pas répondre avec un autre cadeau de valeur comparable.

Le don réciproque cérémoniel est duel, agonistique par définition. Il n'est pas échange de biens mais de symboles. Je dirais même qu'il est le processus fondamental par lequel des groupes humains se reconnaissent comme humains. J'aimerais ici rappeler une histoire exemplaire dont parle un ethnologue britannique, A. Strathern qui dans les années 70 avait rencontré dans les hautes vallées de Nouvelle Guinée un vieil homme qui quand il était adolescent dans les années 20 vit son village entrer en grande agitation : on annonçait l'arrivée d'un personnage bizarrement vêtu et à peau blanche ; or dans les légendes locales, les morts pouvaient revenir sous la forme pâle de fantômes cannibales. Cet inconnu semblait par ailleurs un être humain normal. On décida de lui appliquer un test d'humanité. On lui offrit des cochons ; l'homme à peau blanche sortit de son sac des coquillages précieux utilisés localement comme contre-dons lors des mariages. Alors, dit l'informateur à l'ethnologue, nous sûmes que c'était un être humain comme nous. C'est ainsi que cet administrateur australien, bien informé des traditions, se fit accepter des villageois.

Dans ce processus de reconnaissance fondamentale, la réciprocité est nécessaire. Il est vain de la critiquer. Il est beaucoup plus productif de comprendre et d'admettre que le don ne peut pas être identifié au don gratuit ni se mesurer à celui-ci comme si don voulait dire d'abord et seulement gratuité. Il faut en fait distinguer clairement trois sortes de dons très différents :

- le don cérémoniel qui doit être réciproque et public ; on en retrouve l'esprit dans la Règle d'or : fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait à toi-même ;
- le don gracieux unilatéral qui ne doit pas être réciproque et doit être discret (celui dont parlent nos philosophes et moralistes) ;
- le don de solidarité : qui vise à aider les personnes en difficulté et qui ne recourt pas à des biens précieux (comme les deux précédents) mais à des biens utiles. Il y a, en somme, des ordres du don (ordres au sens pascalien), chacun avec son régime propre de légitimité.

La gratuité en elle-même

A l'encontre des penseurs qui ont cru sauver la gratuité en la recentrant sur le phénomène du don et en lui opposant la réciprocité, voici que nous avons répondu en avançant la profonde raison d'être et la beauté du don réciproque. Nous avons eu aussi l'occasion de constater la légitimité et la nécessité de l'échange contractuel juste. Peut-être aurait-il fallu dès le départ penser la gratuité autrement. Ne pas simplement la définir négativement : contre la vénalité, contre la réciprocité. Il aurait fallu la penser de manière plus conforme à son étymologie même, dans ce qu'elle a de gracieux. Car *gratuitus* vient de *gratia* ; la grâce. Le mot grâce latin (comme l'explique Benvéniste dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*) a subi une forte influence de son équivalent grec : *kharis,* un terme qui connote la joie, mais aussi le charme.

La gratuité ne génère ni dette ni manque. Elle signale l'excès et la plénitude.

C'est vers ces notions que nous devons nous tourner pour penser la gratuité affirmativement et non par défaut ou par opposition. Elle n'est pas correctrice ou compensatrice. Elle n'est pas

absence de relation et refus de l'échange. Elle se situe ailleurs. Ni pour ni contre, mais plutôt en surcroît. Elle ne génère ni dette ni manque. Elle signale l'excès et la plénitude. Telle est la rose d'Angelius Silesius : « La rose est sans pourquoi ; elle est la rose tout simplement »[12].

12. Ou Proust disant à une correspondante : « Je vous en prie, ne me répondez pas : le printemps ne vous remercie pas de l'aimer ».

Cette gratuité gracieuse est celle qui appelle la gratitude, laquelle ne suppose ou ne génère ni exigence de réciprocité, ni posture de soumission. Le donneur se réjouit du bonheur éprouvé par le bénéficiaire ; celui-ci à son tour ne ressent nul poids ou nulle pression du fait de recevoir. On connaît cette relation : c'est celle même de l'amour, quelle qu'en soit la forme. Elle n'engendre rien sinon la joie d'avoir reçu et le désir de remercier. Elle est une *réponse* sans contrainte. L'enfant qui exulte pour le cadeau offert dans lequel il sent l'affection manifestée, l'être aimé qui se sent comblé et submergé par l'amour même, font l'expérience d'un excès qui situe la relation hors de toute attente de réplique ou de tout mouvement de sujétion. Le sentiment ici est celui de l'ouverture.

En cela l'expression de la gratitude est indifférente à tout ce qui serait jeu de symétrie ou attente d'équivalence. Elle est éclosion, comme l'est le langage quand il devient chant et poème. Elle indique une relation festive qui demeure dans l'orbe du désir, celui intense d'exprimer la joie ressentie. Si elle est réponse, c'est hors de la dualité agonistique ; comme si le donneur lui-même recevait en donnant ; comme si la source du geste précédait les uns et les autres depuis une surabondance antérieure, depuis une générosité de la vie pressentie comme étant la vérité de la vie même ; comme le don de personne, avant toute attribution de noms divins.

Marcel HENAFF