

Ricœur et Derrida sur le don et l'échange marchand

Feriel Kandil

Aix-Marseille Université – CGGG

Abstract

In the final chapter of *The Course of Recognition*, Ricœur proposes a pacified conception of recognition, founded on mutuality rather than reciprocity, and developed through a phenomenology of the gift. Although Derrida is not cited in this chapter, the article shows how the analyses of the two philosophers resonate with each other, through a cross-play between the deconstruction and reconstruction of the gift, conducted in comparison with commercial exchange. Like Derrida, Ricœur reveals the gift as *the impossible*, marked by its three aporias. But unlike Derrida, he undertakes a complementary reconstructive move that brings to light the practical powers of the gift, along with the dialectic between love and justice that constitutes both its strength and its fragility.

Keywords: Gift, Love, Justice, Practical wisdom, Market, Derrida, Recognition, Reciprocity, Mutuality, Generosity, Gratitude, Struggle.

Résumé

Dans le dernier chapitre de *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur propose une conception pacifiée de la reconnaissance, fondée sur la mutualité plutôt que sur la réciprocité et développée à partir d'une phénoménologie du don. Bien que dans ce chapitre Derrida ne soit pas cité, l'article montre en quoi les analyses des deux philosophes se font écho, dans un jeu croisé entre déconstruction et reconstruction du don, mené à partir de la comparaison avec l'échange marchand. À l'instar de Derrida, Ricœur fait voir *l'impossible du don*, avec ses trois apories. Mais, à la différence de Derrida, il dévoile, dans un mouvement complémentaire de reconstruction, les pouvoirs pratiques du don, avec la dialectique entre amour et justice constitutive de la puissance et de la fragilité du don.

Mots-clés : Don, Amour, Justice, Sagesse pratique, Marché, Derrida, Reconnaissance, Réciprocité, Mutualité, Générosité, Gratitude, Lutte.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 16, No 2 (2025), pp. 96-116

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2025.719

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by [Pitt Open Library Publishing](http://pitt-open-library-publishing.org).

Ricœur et Derrida sur le don et l'échange marchand

Feriel Kandil

Aix-Marseille Université – CGGG

Introduction

Dans le dernier chapitre de *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur marque ses distances par rapport à tous ceux qui, dans le sillage du jeune Hegel, assimilent la logique de la reconnaissance exclusivement à celle d'une lutte :

La thèse que je voudrais argumenter dans la dernière section de cette troisième étude se résume ainsi : l'alternative à l'idée de lutte dans le procès de la reconnaissance mutuelle est à chercher dans des expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle, reposant sur des médiations symboliques soustraites tant à l'ordre juridique qu'à celui des échanges marchands ; le caractère exceptionnel de ces expériences, loin de les disqualifier, en souligne la gravité, et par là même en assure la force d'irradiation et d'irrigation au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte¹.

Selon Ricœur, il faut aborder la reconnaissance à partir de deux couples : le couple « reconnaissance et luttes », qui renvoie à la reconnaissance réciproque ; le couple « reconnaissance et états de paix », qui renvoie à la reconnaissance mutuelle. Se penchant sur cette dernière, il en trouve l'archétype dans le don. Il s'engage alors dans une phénoménologie du don que nous proposons d'étudier par comparaison avec celle de Derrida.

Comme Ricœur l'explique, les enjeux de son analyse sont pluriels. Sur le plan ontologique, le don ne renvoie ni à la clôture égotiste du cogito, ni à « la dysmétrie présumée originaire du rapport de moi à autrui² », mais au processus de constitution d'un 'nous' qui est fait de « l'un l'autre ». Sur le plan éthique, le don participe de ces expériences positives de reconnaissance qui attestent de la puissance de l'amour et de l'amitié. Enfin, sur le plan politique, l'enjeu est de penser « la jonction entre ipséité et altérité³ » à partir d'une expérience qui s'ancre non pas dans la lutte de tous contre tous, mais dans le souci les uns pour les autres. Dans son étude, Ricœur s'appuie : d'une part sur Hénaff, avec l'idée de *reconnaissance symbolique* et de *sans-prix* ; d'autre part sur Boltanski, avec l'idée d'*états de paix* et d'*amour comme compétence*. A aucun moment Ricœur ne mentionne Derrida, sauf très rapidement dans la conclusion générale de son ouvrage. Malgré cela, l'hypothèse de l'article est que l'ombre de Derrida plane sur le dernier chapitre de son *Parcours*. Nombreux sont les commentateurs, tel Hénaff⁴, qui insistent sur les oppositions manifestes entre les deux auteurs : Derrida exalte la dissymétrie, avec le don sans retour, quand Ricœur insiste sur la reconnaissance

¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Seuil, 2004), 319.

² *Ibid.*, 228.

³ *Ibid.*, 251.

⁴ Marcel Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (Paris : Seuil, 2012).

mutuelle, avec le contre-don du donataire. Notre thèse est qu'au contraire les analyses de l'un et de l'autre se font écho et se complètent. Car, pour les deux philosophes, ce qui est décisif, c'est ce qui se trouve *en-deçà* des oppositions entre dissymétrie et réciprocité dans le don. Leurs préoccupations communes concernent « le travail de la disproportion⁵ » dans le don, ce travail faisant du don un acte qui « donne à penser et à décider⁶ ». Nous montrerons qu'entre Ricœur et Derrida, il y a un jeu croisé entre déconstruction et reconstruction du don⁷. De fait, chez l'un comme chez l'autre, la phénoménologie du don trouve sa vigueur dans la comparaison entre le don et l'échange marchand. Et elle puise ses ressorts dans un même mouvement déconstructionniste : il s'agit de penser *le don comme « l'impossible »* (pour reprendre la formule de Derrida). Mais, suggère Ricœur, il s'agit aussi de donner à voir dans un mouvement complémentaire de reconstruction, *ce que l'impossible nous fait*. La phénoménologie du don que Ricœur propose dans son *Parcours* se trouve dans ce va-et-vient entre déconstruction et reconstruction, c'est-à-dire entre : d'une part, les manifestations du don comme *l'impossible* et, d'autre part, les *pouvoirs pratiques* que le don libère du fait même qu'il soit *l'impossible*. Ainsi, l'article comporte deux parties. La première porte sur la déconstruction, avec *l'impossible* du don tel qu'il se manifeste dans trois apories : logique, éthique, et ontologique. La deuxième partie porte sur la reconstruction, avec les pouvoirs pratiques du don et sa « force d'irradiation et d'irrigation au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte⁸ ».

Déconstruction — les trois apories du don

Les analyses de Ricœur et de Derrida sur le don reposent sur un même constat : le don est un acte tout à la fois paradoxal et exceptionnel. S'il y a paradoxe, c'est parce que le don est un acte d'échange... qui n'en est pas un. Dans le dernier chapitre de son *Parcours*, Ricœur rappelle, dans le sillage de Mauss, que le don, en tant qu'acte de la vie sociale, consiste en un processus d'échange avec trois séquences : donner / recevoir / rendre. Quant à Derrida, il rappelle que, dans le don, « ça circule » : les « présents » offerts circulent entre donateurs et donataires, comme les biens circulent entre offreurs et demandeurs sur le marché. Mais, les deux auteurs s'opposent vivement à Mauss qui voit dans l'échange ritualisé de dons « la forme archaïque » de l'échange marchand. Derrida explique :

Or le don, *s'il y en a*, se rapporterait sans doute à l'économie. On ne peut pas traiter du don sans traiter de ce rapport à l'économie, cela va de soi, voire à l'économie monétaire. Mais le don, *s'il y en a*, n'est-ce pas aussi cela même qui interrompt l'économie ? Cela même qui, suspendant le calcul économique, ne donne plus lieu à échange ? Cela même qui ouvre le

⁵ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 324.

⁶ Jacques Derrida, « Du 'sans prix' ou le juste prix de la transaction », in Roger-Paul Droit, ed., *Comment penser l'argent ?* (Paris : Éditions Le Monde, 1992), 399.

⁷ Pour ce faire, nous nous appuierons : du côté de Ricœur, bien sûr, sur le dernier chapitre de son *Parcours* mais aussi sur *Amour et justice* (Paris : Points-Essais, 2008) ; du côté de Derrida, sur *Donner le temps*, vol.1 : *La fausse monnaie* (Paris : Galilée, 1991), ainsi que sur « Du 'sans prix' ou le juste prix de la transaction », in Roger-Paul Droit, ed., *Comment penser l'argent ?* (Paris : Éditions Le Monde, 1992).

⁸ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 319.

cercle pour défier la réciprocité ou la symétrie, la commune mesure, et pour détourner le retour en vue du sans-retour ? (...)

Si la figure du cercle est essentielle à l'économique, le don doit rester *anéconomique*. Non qu'il demeure étranger au cercle, mais il doit *garder* au cercle un rapport d'étrangeté, un rapport sans rapport de familiarité étrangeté⁹.

Ricœur et Derrida placent tous deux le don généreux du côté de l'*anéconomique* : l'économique, c'est le calculable, le substituable ; le don généreux, c'est l'incalculable, l'insubstituable. Et pourtant, il y a de l'échange dans le don : mais un échange qui repose sur l'incommensurable et même, selon Derrida, sur l'indicible. Le deuxième constat des deux auteurs concerne l'exceptionnalité du don, avec la disproportion dans le rapport du soi à l'autre. Pour Ricœur, la disproportion renvoie à la poétique de l'amour telle qu'elle irrigue la relation entre donateur et donataire. Pour Derrida, la disproportion concerne la suspension du temps compté, dans le présent du présent offert. En conséquence du caractère à la fois exceptionnel et paradoxal du don, l'enjeu premier est, pour Derrida comme pour Ricœur, de dévoiler les *apories du don* en s'appuyant sur la déconstruction du rapport entre don et échange marchand. Ces apories sont constitutives des paradoxes du don et de sa fragilité. Comme nous allons le montrer, dans son *Parcours*, Ricœur opère cette déconstruction selon trois étapes dont on ne peut mesurer l'ampleur sans référence à Derrida : la première étape concerne l'aporie logique et son dépassement avec l'idée de reconnaissance symbolique ; la seconde étape concerne l'aporie éthique et son dépassement avec l'éthique de la gratitude ; la troisième étape concerne l'aporie ontologique.

L'aporie logique du don : entre don et contre-don

À la suite d'Anspach¹⁰, Ricœur évoque le double nœud logique qui caractérise le processus *don / contre-don* : si le don du donateur est généreux, comment le donataire peut-il se sentir obligé de rendre ? Réciproquement, si le donataire donne en retour, comment le premier don peut-il être un acte généreux ?

Pour Ricœur, cette contradiction liée à la réciprocité dans l'échange peut être dépassée dès lors que l'on insiste, à la suite d'Hénaff¹¹, sur le *sans-prix*, avec la primauté de la relation symbolique qui se noue entre le donateur et le donataire. Car, dans le don, les présents qui circulent ont une valeur symbolique : ils font signe vers les sentiments *éthiques* du donateur et du donataire. L'échange de sentiments bienveillants est au cœur de la reconnaissance dans le don : la valeur éthique des sentiments exprimés – la générosité du côté du donateur, la gratitude du côté du donataire – compte davantage que la valeur marchande des biens qui circulent. C'est donc sa dimension éthique et anéconomique qui, pour Ricœur, permet au don d'échapper aux contradictions liées à la réciprocité dans l'échange.

Pour étayer son analyse, il insiste sur le contraste entre le don et la vente, avec les personnes qui priment sur les biens dans le premier cas, et la valeur des biens échangés qui prime sur la qualité des relations interpersonnelles dans le second cas. De fait, sur les marchés, le prix de la reconnaissance est l'argent qui circule de mains en mains : l'économique l'emporte sur l'éthique, avec le calcul et la logique du *donnant / donnant* propre à la réciprocité. Inversement, dans le don,

⁹ Jacques Derrida, *Donner le temps*, vol.1 : *La fausse monnaie* (Paris : Galilée, 1991), 18.

¹⁰ Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité* (Paris : Seuil, 2002).

¹¹ Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (Paris : Seuil, 2002).

L'éthique l'emporte sur l'économique : la reconnaissance est sans-prix ; elle se joue au niveau symbolique, avec la qualité des sentiments mutuels qui lient le donateur et le donataire. Bref, l'aporie logique du don n'affleure que lorsque l'on plaque sur ce dernier une logique qui lui est étrangère, à savoir celle des prix et de la réciprocité.

Dans « L'argent : d'un soupçon à l'autre »¹², Ricœur met l'accent sur le prix, avec la « grandeur fétiche » qu'est l'argent et qui fait signe vers une double illimitation : l'illimitation liée au pouvoir de tout soumettre à la grandeur des nombres et au calcul ; l'illimitation liée à l'idée d'un bonheur calculé, à la fois accessible et illimité, obtenu grâce à l'accumulation illimitée du capital. Mais, rappelle-t-il à la suite d'Adam Smith, si l'argent fascine, c'est parce que le désir d'argent puise ses ressorts dans la vanité, laquelle « toujours repose sur la conviction que nous sommes l'objet de l'attention et de l'approbation des autres »¹³. Sous l'effet de la vanité, le désir d'argent l'emporte sur le désir éthique : il nourrit la lutte pour la reconnaissance telle qu'elle se joue sur les marchés, l'enjeu étant d'être le plus grand en accumulant le maximum de capital. Par contraste, dans le dernier chapitre de son *Parcours*, Ricœur insiste sur le sans-prix du don. Dans le don, ce qui compte ne peut se comptabiliser : ce n'est ni la valeur quantifiée des biens échangés, ni la grandeur relative des personnes qui échangent. Ce qui compte, c'est la *qualité* de la relation interpersonnelle du « l'un l'autre », laquelle ne se mesure pas : elle s'éprouve, de manière affective et sensorielle, à travers les gestes, les paroles, les signes échangés entre le donateur et le donataire, lesquels manifestent par là-même leur attachement mutuel, qu'il s'agisse de bienveillance partagée, d'amitié ou d'amour. Bref, la reconnaissance mutuelle s'éprouve, dans le don, à travers les mouvements du cœur : ceux-ci témoignent de la valeur non quantifiable et non commensurable que le donateur et le donataire se reconnaissent l'un pour l'autre, mutuellement. C'est pourquoi, conclut Ricœur, il est important d'insister sur la reconnaissance mutuelle dans le don, car à travers elle, c'est la force du désir éthique qui se manifeste : une force d'opposition à la logique marchande et à sa généralisation¹⁴. Néanmoins, une telle insistance sur le sans-prix conduit à une seconde aporie, de nature éthique.

L'aporie éthique du don : entre amour et justice

Dans le contraste entre le don et la vente, le sans-prix renvoie à l'incommensurable, l'incomparable. Or, dans le don, il y a malgré tout un processus d'échange avec un don en retour, donc du comparable, du commensurable voire du prix. Pour Ricœur cette contradiction participe des tensions entre amour et justice : l'amour tire le don du côté de l'incommensurable et de l'insubstituable ; la justice tire le don du côté de la réciprocité et de la logique d'équivalence. Ainsi que Ricœur y insiste, l'exceptionnalité du don tient dans cette dialectique entre deux logiques opposées qui sont pourtant toutes deux constitutives de la relation éthique qui se noue entre le donateur et le donataire. Pour mesurer la portée de son analyse, nous proposons de faire le détour

¹² Paul Ricœur, « L'argent : d'un soupçon à l'autre », (Conférence de 1992, in Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et Conférences 4*, Paris : Seuil, 2019), 197-218.

¹³ *Ibid.*, 210.

¹⁴ Sur le point de vue de Ricœur concernant la logique marchande qui nourrit le capitalisme et qui aboutit au développement d'une « civilisation planétaire » du calcul, de la technique et de l'argent, voir Ferial Kandil, « Penser les liens entre le politique, l'éthique et l'économique », *Revue Diogène*, n° 281-282 (janvier-juin 2023), 54-72.

par la déconstruction derridienne du sans-prix. Car, pour Derrida, l'argent renvoie, lui aussi, tant à l'équivalence de la justice qu'à la surabondance de l'amour.

Dans « Du 'sans prix' ou le juste prix de la transaction », Derrida insiste sur la fonction complexe de l'argent qui est « le médium neutre, indifférent, impersonnel, l'équivalent général de tout échange et de toute transaction, le substitut universel¹⁵ ». Neutralisant les différences, l'argent relie entre eux les anonymes : c'est pourquoi, il fait signe vers le droit et l'équivalence de la justice. Mais, l'argent est aussi « le pôle de pulsions contradictoires ou ambivalentes¹⁶ ». Il nourrit des sentiments extrêmes qui vont de la cupidité à la prodigalité, de l'avidité à la générosité, de la rapacité à la libéralité ; il est le moteur de comportements ambivalents qui oscillent entre prédation et dépense, spoliation et sacrifice, profit et gaspillage. Comme tel, l'argent participe de la dynamique des sentiments moraux. Mais plus encore, ajoute Derrida : comme dit le dicton, « le temps, c'est de l'argent » ; et réciproquement « l'argent, c'est du temps gagné¹⁷ ». Autrement dit, l'argent est aussi bien du côté de la justice et de ses calculs, que du côté de l'amour et de ses débordements.

C'est à la lumière de ces ambivalences dans la distinction entre le prix et le sans-prix que l'on comprend la nécessité pour Ricœur de ne pas s'en tenir à une comparaison entre le don et la vente, mais de s'engager dans une analyse du langage propre au don. De fait, avec la générosité du donateur et la gratitude du donataire, le langage du don est celui de l'amour : la joie du donateur et la surprise émue du donataire renvoient à la poétique de l'hymne. Celle-ci témoigne de la primauté des élans du cœur, avec les sentiments affectueux manifestés l'un pour l'autre. Or, coupé de cette poétique de l'amour, le don se transforme en un acte d'échange intéressé, avec tout le poids porté sur la réciprocité, que l'échange intéressé concerne des biens, des faveurs, de bons procédés, ou encore des droits et des obligations. Mais, avec le don en retour du donataire, le langage du don est aussi celui de la justice, avec la Règle d'or : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te soit fait ». La justice étant « marquée par la réciprocité ou la réversibilité¹⁸ », le donateur est appelé à recevoir son dû, étant donné qu'il a initié le don : cela implique qu'il y ait entre le 'donner' et le 'rendre' de l'équivalence. Or, coupé du registre de la justice, le don se transforme en un acte surrogatoire, avec tout le poids porté sur la donation et la surabondance de l'amour : il fait signe vers la charité et le sacrifice.

C'est ainsi que Ricœur met à nue l'aporie éthique du don, avec les tensions entre amour et justice. A cause d'elles, le don généreux semble impossible : soit il est du côté de l'amour, mais alors il ne demande rien en retour et il se contredit ; soit il est du côté de la justice, avec l'importance accordée à la réciprocité, mais alors il est assimilable à un acte contractuel. A cause de cette aporie, d'aucuns seront tentés de mettre l'accent sur l'un des deux pôles de la dialectique, le but étant de préserver le don des excès liés à la logique inverse. Ainsi, pour préserver le don généreux de son instrumentalisation utilitaire (donner *pour* avoir en retour) ou agonistique (donner *pour* humilier et détruire l'autre), on sera tenté d'ignorer le don en retour : on insistera alors, avec Derrida¹⁹, sur

¹⁵ Jacques Derrida, « Du 'sans prix' ou le juste prix de la transaction », 392.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ Jacques Derrida, « Du 'sans prix' ou le juste prix de la transaction », 395.

¹⁸ Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris : Points-Essais, 2008), 36.

¹⁹ Jacques Derrida, *Donner le temps*, vol.1 : *La fausse monnaie* (Paris : Galilée, 1991).

la dysmétrie dans le don ; ou bien on confondra, avec Marion²⁰, le don et la donation pure. Inversement, pour rendre compte de la réciprocité dans le don, on sera tenté, à l'instar de Mauss, d'ignorer les différences entre le don généreux et le don intéressé, qu'il s'agisse pour ce dernier du don utilitaire ou agonistique.

Ainsi, lorsque l'amour est ignoré, c'est l'équivalence de la justice qui est érigée en règle générale du don : le don généreux est alors instrumentalisé au profit d'une finalité qui lui est extérieure. Inversement, lorsque l'amour est érigé en motif exclusif du don, ce dernier devient un acte surérogatoire qui n'a plus rien à voir avec le processus interactionnel constitutif de la relation de don. C'est pourquoi, malgré la contradiction entre amour et justice, le don regarde nécessairement des deux côtés : du côté de la surabondance de l'amour et du côté de l'équivalence de la justice. Cette « secrète discordance entre la logique de surabondance et la logique d'équivalence²¹ » donne lieu aux multiples défigurations et refigurations de la relation de don. Mais, parmi elles, comment identifier un don authentiquement généreux ? Ce dernier n'est possible qu'à condition que les tensions entre amour et justice y soient, si ce n'est dépassées, du moins atténuées. Ricœur trouve la solution dans l'éthique de la gratitude, car sous le registre de la gratitude, l'obligation de rendre est instruite par la surabondance de l'amour.

Comme Ricœur le note, la gratitude est un sentiment affectueux éprouvé envers la personne dont on est l'obligé²². En elle, il y a de l'amour, c'est-à-dire un sentiment du cœur, et il y a de la justice, c'est-à-dire un sentiment d'obligation lié au sens de la justice. Car la gratitude fait porter le poids éthique de la relation de don sur le recevoir, à l'interface du donner et du rendre. Elle délie le don du contre-don et rapporte la relation entre donateur et donataire à un processus comprenant deux dons successifs, le second don étant une réponse poétique à l'appel poétique du premier don : un appel du donateur, formulé sur le mode affectif et sensoriel, à être reconnu et qui suscite une réponse poétique du donataire formulée sur le même mode. Bref, si la gratitude « pousse celui qui est obligé à témoigner ce qu'il ressent », il ne s'agit pas de donner pour recevoir en retour, mais de « donner parce qu'il m'a été donné²³ ». Le donataire témoigne, par sa gratitude même, que ce qui lui a été donné, c'est bien plus que ce qui est comptable. Le principe d'équivalence que l'éthique de la gratitude mobilise renvoie donc à l'inexactitude et au flou. Ces derniers caractérisent la durée temporelle qui s'écoule entre le premier et le second don, ainsi que la valeur relative des biens offerts. Comme Ricœur le résume, c'est ainsi que la gratitude « allège le poids de l'obligation de rendre et oriente cette obligation de rendre vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial²⁴. ». Mais que veut dire « une générosité égale » ? Que veut dire une égalité qui porte sur des sentiments éthiques ? C'est ainsi que l'éthique de la gratitude fait signe vers une troisième aporie, bien plus profonde et secrète que les deux premières : l'aporie ontologique, liée à l'identité du soi et de l'autre qui se font tour à tour donateur et donataire.

²⁰ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris : PUF, 1997).

²¹ Paul Ricœur, *Amour et justice*, 39.

²² Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Note 1, 351.

²³ *Id.*

²⁴ *Ibid.*, p. 351-352.

L'aporie ontologique du don : entre le soi et l'autre

Ce n'est qu'à l'ultime fin de son *Parcours* que Ricœur dévoile l'aporie ontologique du don. Celle-ci réside dans le fait que, dans la relation de don, l'autre reste méconnu bien que reconnu. C'est ici que Ricœur cite Derrida. Retraçant le chemin qui l'a conduit à la reconnaissance mutuelle dans le don, il écrit :

C'est alors que s'est imposée l'idée d'une reconnaissance mutuelle gagée par le don en tant que chose donnée. Nous avons risqué l'idée complémentaire que cette reconnaissance ne se reconnaît pas elle-même tant elle est investie dans l'échange des dons qui en sont le gage et le substitut. La question se pose, à la suite de Derrida, de savoir si ne s'y joint pas une méconnaissance plus subtile qui se méconnaît elle-même.

Quelle méconnaissance ? Celle de la dissymétrie originaire entre le moi et l'autre, dissymétrie que n'abolit pas la réciprocité en tant que mutualité. Dissymétrie qui voudrait se faire oublier dans le bonheur du « l'un l'autre ». Jusque dans la festivité de l'échange des dons, l'autre reste inaccessible dans son altérité en tant que telle. Méconnu, reconnu, l'autre reste inconnu en termes d'appréhension originaire de la mienneté du soi-même. Cette méconnaissance n'est pas celle de quelqu'un, mais de la dissymétrie dans la relation entre moi et l'autre²⁵.

Dans la relation de don, la question de savoir qui est reconnu se pose avec d'autant plus d'acuité qu'il n'y a pas de réflexivité de la reconnaissance mutuelle. Le processus se joue entièrement au niveau symbolique : les biens échangés en sont « le gage et le substitut ». Pourtant, comme Ricœur le rappelle, « C'est précisément sur le travail de la disproportion que consiste la dialectique de l'amour et de la justice²⁶ », avec l'articulation entre symétrie et dissymétrie. La symétrie renvoie du côté de la justice et « suppose qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi²⁷ » : c'est ainsi que le soi et l'autre sont *tour à tour* donateur et donataire. Mais, en même temps, il y a de l'altérité dans le don parce qu'il y a la surabondance de l'amour, avec l'attachement du cœur qui porte sur l'autre qui est insubstituable, celui qui est loué pour lui-même : c'est ainsi que le don généreux est un appel à l'autre considéré dans sa singularité, un appel qui repose sur un engagement confiant et un don de soi – « On se donne en donnant²⁸ » rappelle Ricœur à la suite de Mauss. C'est pourquoi l'obligation de rendre du donataire relève non pas de l'universalité de la loi morale, mais d'un commandement d'amour. Dans *Amour et justice*, Ricœur insiste : dans le commandement d'amour, l'obligation de rendre n'a de valeur impérative qu'en tant qu'elle est la réponse poétique à un appel poétique, un appel du soi qui a touché l'autre dans son cœur²⁹. Autrement dit, la symétrie dans les rôles et les places que le donateur et le donataire prennent tour à tour dans l'échange de dons n'abolit pas l'altérité. C'est ce que Ricœur résume par le fait que la relation de don soit constituée de deux dons reliés sur le mode poétique.

Il n'en demeure pas moins que le travail de la disproportion au cœur de la relation de don reste ambivalent : l'articulation entre amour et justice demeure au niveau symbolique, gagée sur

²⁵ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 372-3.

²⁶ *Ibid.*, 324.

²⁷ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 330.

²⁸ *Ibid.*, 351.

²⁹ Paul Ricœur, *Amour et justice*, 21 et sq.

l'échange de biens, avec une reconnaissance « qui s'ignore elle-même dans la mesure où elle s'enrobe et se justifie dans la gestuelle de l'échange³⁰ ». Aussi, dans le don, ce n'est pas tant l'autre qui est reconnu comme tel, que la qualité de la relation entre le soi et l'autre, dans la fusion du « l'un l'autre ». Toutefois, on pourrait objecter que la symbolique du don repose sur la puissance de métaphorisation de l'amour, avec la figure de l'insubstituable. Dans *Amour et Justice*, Ricœur insiste sur cette puissance, avec « la production d'un vaste champ d'analogies entre toutes les modalités affectives de l'amour, grâce à quoi elles peuvent se signifier mutuellement³¹ ». Il ajoute : « L'analogie au plan des affects et la métaphorisation au plan des expressions linguistiques sont un seul et même phénomène³² ». Or, dans le don, cette puissance de métaphorisation s'exerce par le moyen des biens qui circulent. Ceux-ci sont le « gage » de la qualité des sentiments éprouvés : ce qui signifie que la relation elle-même est objectivée à travers les gages qui s'échangent. De fait, c'est elle qui est le véritable enjeu du processus de reconnaissance symbolique : à travers ce dernier, ce ne sont pas tant les singularités de l'un et de l'autre qui sont louées, que la qualité même de la relation interpersonnelle qui les unit « dans le bonheur du 'l'un l'autre' »³³. Ce faisant, la reconnaissance symbolique renvoie la question du « qui est reconnu ? » dans l'oubli : cette question est celle de l'autre comme altérité, qui demande à être reconnu dans son « identité authentique³⁴ ». Bien que reconnu, l'autre reste méconnu dans son altérité même. En bref, dans le don, le jeu mutuel qui se joue entre le soi et l'autre, entre activité et passivité, entre appel et accueil, demeure dans les limites d'une méconnaissance originaire. Car la reconnaissance ne peut jamais s'y établir qu'en surface, par le moyen d'une circulation de biens qui en sont le gage. Une telle reconnaissance contribue paradoxalement à l'effacement de la disproportion entre le soi et l'autre dans la fusion du « l'un l'autre ».

C'est pourquoi selon Derrida, pour que le don généreux préserve l'altérité entre le soi et l'autre, il ne peut avoir lieu que par effraction, dans la rupture de toute circularité entre l'un et l'autre : rupture dans la circularité des biens échangés, rupture dans la circularité du temps. Il écrit :

Un don ne saurait être possible : il ne peut y avoir don qu'à l'instant où une effraction aura eu lieu dans le cercle : à l'instant où toute circulation aura été interrompue et à la condition de cet instant. Et encore cet instant d'effraction (du cercle temporel) ne devrait-il plus appartenir au temps³⁵.

Et Derrida d'en conclure que le don *est l'impossible* :

Car voici l'impossible qui semble ici se donner à penser. C'est que ces conditions de possibilité du don (que quelqu'« un » donne quelque « chose » à quelqu'« un d'autre ») désignent simultanément les conditions de l'impossibilité du don. Et nous pourrions

³⁰ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 353.

³¹ Paul Ricœur, *Amour et justice*, 23.

³² *Id.*

³³ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 373

³⁴ *Ibid.*, 11.

³⁵ Jacques Derrida, *Donner le temps*, vol.1 : *La fausse monnaie*, 21.

d'avance traduire autrement : ces conditions de possibilité définissent ou produisent l'annulation, l'annihilation, la destruction du don³⁶.

Comme Derrida le souligne, les conditions de possibilité de la relation de don (qui sont dans la circulation du temps et des biens) sont aussi les conditions de l'impossibilité du don généreux (c'est-à-dire d'un acte inconditionné). Or, la reconnaissance symbolique ne sauve pas le don de cette contradiction. Bien au contraire. Avec elle, c'est la relation entre « l'un l'autre » qui s'autonomise, effaçant l'altérité. Telle est l'aporie ontologique du don.

La fragilité du don

La fragilité du don provient de cette succession d'apories, logique, éthique et ontologique. A cause d'elles, le don est un acte *douteux*. D'une part, puisqu'il repose sur l'équivalence, il est toujours possible de l'interpréter dans un sens intéressé, selon la logique 'donner afin que'. D'autre part, il consiste en un appel poétique, lequel peut toujours servir de prétexte au donateur pour mieux soumettre le donataire à la violence de son désir. Dans chaque cas, le don est absorbé dans la logique de la lutte. C'est pourquoi il est toujours possible de douter de son authenticité.

La conclusion de Derrida est logique : pour que le doute soit levé, il faudrait que le don généreux soit absolument inconditionnel et fait dans le secret, à l'insu du donateur et du donataire. Mais, tel n'est pas le point de vue de Ricœur : selon lui, sa fragilité confère au don une puissance pratique. Pour pouvoir rendre compte de cette puissance, encore faut-il passer de la déconstruction à la reconstruction.

Reconstruction — les pouvoirs pratiques du don

Pour Ricœur, la déconstruction permet aussi, dans son envers, un dévoilement des pouvoirs du don. Ceux-ci résultent de la force que le don généreux est capable de déployer : une « force d'irradiation et d'irrigation au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte³⁷ ». Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur montre que cette force provient des pouvoirs pratiques que la dialectique entre amour et justice libère : les mixtes de don et de vente en témoignent, avec la capacité que le don a de s'immiscer dans le marché. Mais le don exerce ces pouvoirs au péril de ses corruptions, comme nous le verrons, à la suite de Ricoeur, avec *l'économie du don*.

Le don et la sagesse pratique

Comme Ricœur y insiste dans le dernier chapitre de son *Parcours*, la relation de don relève de l'exercice de la sagesse pratique, avec une appréciation éthique menée en situation et en commun par les personnes concernées et qui porte d'une part sur la bonne durée qui sépare le don du contre-don, d'autre part sur la juste valeur des présents offerts tour à tour. Dans les deux cas, la bonne pratique est un *juste milieu* entre le trop et le trop peu. De fait, un don en retour que le premier donateur estime précipité fait basculer le don dans le régime de la réciprocité et dans la lutte pour la reconnaissance ; inversement, un retour du don trop différé annule la reconnaissance.

³⁶ *Ibid.*, 24.

³⁷ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 319.

De même, si la valeur du premier don est trop élevée par rapport à ce que le donataire estime pouvoir donner en retour, alors la logique de l'endettement l'emporte et fait basculer le don du côté de l'agonisme. Inversement, le don bascule du côté de la reconnaissance négative dès lors que le présent est déprécié par le donataire. Dans chaque cas, « la manière dont le don est accepté décide de la manière dont le donataire se sent obligé de rendre³⁸ », c'est pourquoi le recevoir du donataire est bien « la catégorie pivot » dans la relation pratique de don ; mais, l'appréciation éthique du donataire dépend de celle du donateur et réciproquement. Si tel n'était pas le cas, alors :

L'obligataire du don peut devenir un obligé accablé par la contrainte de rendre ; de son côté, le refus de rendre ou le délai excessif mis à rendre ou encore la médiocrité du contre-don peuvent susciter de la colère ou l'accusation d'ingratitude³⁹.

Dans le don, l'appréciation éthique de l'agir est instruite par l'amour : c'est pourquoi le don relève de la sagesse pratique, laquelle relie entre elles des exigences contradictoires, à savoir l'équivalence de la justice et la surabondance de l'amour. Plus précisément, la sagesse pratique dans le don consiste à établir des équivalences inexactes et floues de sorte que la relation entre le donateur et le donataire participe à la fois de la justice et de l'amour. Bref, comme Ricœur le précise dans *Amour et Justice*, si le don relève de la sagesse pratique, c'est parce qu'il est « une figure de compromis », c'est-à-dire une « figure de l'amour qui a déjà été médiatisée par la justice⁴⁰ ». Or, comme toute figure de compromis, le don repose sur un « équilibre instable » entre surabondance et équivalence, entre disproportion et symétrie. Cet équilibre peut rompre à tout moment ; mais là où il se manifeste, il atteste de la puissance d'irradiation et d'irrigation de l'amour.

Telle est la force pratique du don : il a la capacité de déployer la puissance de l'amour au plan pratique, tout en ne rompant pas avec les réquisits de la justice. Cette puissance s'exprime à travers le festif qui est l'expression du régime de l'amour dans « l'expérience vive du don⁴¹ ». Le festif dans le don libère l'« onde d'irradiation et d'irrigation » qui provient de l'amour. Il marque la disproportion et la suspension du temps compté : c'est pourquoi, avec lui, la relation de don « échappe à la moralisation⁴² ». Le festif opère à deux niveaux : dans les cérémonies et les rituels qui marquent la gestuelle du don, mais aussi dans les gestes plus discrets et secrètement réjouissants de la vie ordinaire.

Ricœur met l'accent sur le premier niveau car c'est le plus emblématique : dans les cérémonies et les rituels, le festif manifeste de manière ostentatoire l'exceptionnalité du don, de sorte que la dialectique du don s'éprouve directement à travers la dialectique de la fête. Celle-ci renvoie à l'articulation entre mesure et démesure, avec un événement orchestré, mais faisant place aux débordements des plaisirs et de la joie. Ainsi, le festif renvoie-t-il à la poétique de l'hymne dans le don. Cette poétique s'exprime dans la fête qui est elle-même un don. Elle s'exprime par le langage du cœur et du corps, rythmé par la musique, le chant, la danse. Le temps de la fête est celui

³⁸ *Ibid.*, 351.

³⁹ *Ibid.*, 348.

⁴⁰ Paul Ricœur, *Amour et justice*, 42.

⁴¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 353.

⁴² *Ibid.*, 354.

où les uns et les autres *s'adonnent* à leur joie, « dans le bonheur du 'l'un l'autre' »⁴³. C'est pourquoi, il y a du festif dans le don, comme il y a du don dans le festif.

Toutefois, même si Ricœur ne le mentionne pas, il y a aussi du don dans les gestes les plus ordinaires du quotidien. Dans ce cas, le festif participe de cette expérience vive du don dont les manifestations sont plus discrètes, voire secrètes, inscrivant les relations humaines dans un horizon pacifié jusque dans les interactions les plus routinières ou les plus éphémères. Même si le festif y est davantage retenu et plus intériorisé dans ses expressions, il reste la marque de l'exceptionnalité du don. C'est, par exemple, la douceur fugace de regards échangés, la sollicitude mutuelle exprimée à travers une poignée de main chaleureuse, la grâce d'attitudes discrètes manifestant l'attention et le soin les uns pour les autres. Dans la mesure où ces gestes rompent avec le cours ordinaire des choses et la logique de la lutte, ils sont vécus sur le mode de l'exception ; mais ils ne sont pas rares. Bien au contraire. Cette gestuelle discrète du don témoigne de la force d'irradiation et d'irrigation de l'amour dans toutes les relations sociales, y compris « au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte. ». Comme tel, le don est l'expression de compétences qui sont nécessaires à l'humain pour tenir debout, en dépit des logiques qui contribuent à le déshumaniser et à l'enfermer dans la fascination pour la violence et dans la logique de la lutte. Ces compétences relèvent de l'amour, de la justice et de la sagesse pratique. Ce sont elles qui permettent à l'humain d'inscrire sa vie, avec et pour les autres, dans l'horizon éthique du bien-vivre ensemble⁴⁴.

En bref, parce que le don généreux est « une formule de compromis », il acquiert comme tel un pouvoir pratique dont la force émane de la surabondance de l'amour. C'est ainsi qu'il exerce sa puissance d'irradiation et d'irrigation : irradiation parce que, dans le don, « la logique d'équivalence reçoit, de sa confrontation avec la surabondance, la capacité de s'élever au-dessus de ses interprétations perverses » et, notamment, de « sa pente utilitaire⁴⁵ » ; irrigation parce que, dans le don, l'amour « n'abolit pas la Règle d'or, mais la réinterprète dans le sens de la générosité⁴⁶ ». En guise d'illustration, dans son *Parcours*, Ricœur prend pour exemples les actes qui sont des mixtes de vente et de don : mais ces exemples témoignent aussi de l'ambivalence des pouvoirs pratiques du don.

Le pouvoir pratique du don au péril de ses corruptions

Les mixtes de don et de vente auxquels Ricœur, dans le dernier chapitre de son *Parcours*, fait référence donnent à voir, de manière exemplaire, ce que *l'impossible* du don nous fait. En s'immisçant dans le marché, le don généreux devient une force pratique de résistance voire de

⁴³ *Ibid.*, 373.

⁴⁴ D'aucuns objecteront qu'il n'est pas besoin de sagesse pratique car, pour garantir la paix civile, les sociétés complexes ont inventé les codes de civilité (normes sociales et juridiques). Mais, avec la civilité, ce qui est en jeu, c'est la coexistence pacifique réglée par un système d'obligations réciproques formelles et informelles entre les uns et les autres. La civilité assure le vivre ensemble les uns avec les autres ; mais elle ne peut se substituer au pouvoir pratique du don et, à travers lui, à la sollicitude, à l'amitié et à l'amour nécessaires pour vivre *bien* ensemble, les uns *pour* les autres, dans des états de paix qui soient sources de reconnaissance mutuelle et d'accomplissements.

⁴⁵ Paul Ricœur, *Amour et justice*, 39.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

subversion de la logique marchande, mais « au péril des corruptions du don⁴⁷ ». Car le pouvoir pratique du don peut se retourner à tout moment contre lui-même, témoignant du fait que le compromis entre amour et justice est toujours fragile : le fil ténu, tissé entre amour et justice, peut rompre à tout moment. D'un côté, le don est la manifestation de la sagesse pratique et constitue comme tel une force de résistance face à la déshumanisation des rapports sociaux ; d'un autre côté, le don peut lui-même être perverti, devenant un instrument puissant d'aliénation et d'assujettissement. Pour illustrer cette ambivalence, Ricœur prend pour exemple l'économie de marché en France à la Renaissance, en s'appuyant sur Nathalie Zemon-Davis⁴⁸ qu'il cite :

Ce qui est intéressant au XVI^e s, c'est cette sensibilité à la relation entre don et vente, cet intérêt pour la frontière entre les deux [...]. Ce qui était particulièrement important au XVI^e siècle était la possibilité d'aller et venir entre le mode du don et celui de la vente, tout en se souvenant toujours de la distinction entre les deux⁴⁹.

À la suite de Zemon-Davis, Ricœur insiste sur la capacité des gens du XVI^e siècle à se mouvoir entre les registres du don et du marché mais sans jamais les confondre, tantôt passant d'un registre à l'autre, tantôt les entremêlant. Ricœur note les exemples innombrables où s'entrelacent vente et don, sans qu'il y ait jamais empiètement d'un registre sur l'autre :

Les exemples abondent : les transactions de vente, surtout dans les relations de voisinage, ne vont pas sans addition de présents, marquant que les partenaires ne sont pas quittes de tout rapport ultérieur ; les prêts et les emprunts, bien qu'incluant intérêt, sont assurés par des gages en signe de confiance ; les contrats d'engagement et d'apprentissage, l'exécution des services rendus, sont ponctués de petits cadeaux et autres amabilités qui maintiennent la gratitude dans le registre du don⁵⁰.

Pour Ricœur, ces exemples témoignent de la puissance pratique du don. Celui-ci permet d'humaniser les relations d'échange et de faire que la vie économique soit aussi une vie éthique, une vie non absorbée dans la mécanique du marché. Grâce à ces enchevêtrements entre don et vente, l'économie dans la France du XVI^e siècle ne s'autonomise pas : il reste encasté dans le social, car les relations marchandes sont aussi et avant tout l'occasion de nouer des liens interpersonnels de reconnaissance mutuelle. Autrement dit, l'économie est, au XVI^e siècle en France, subsumée sous l'éthique, et non inversement comme cela est le cas aujourd'hui dans les économies de marché de type capitaliste. Pour Ricœur, « Les cas les plus intéressants de maintien et de franchissement de la frontière entre don et vente concernent toutes les transactions relatives au savoir⁵¹ », avec les services rendus par les écrivains publics, les enseignants, les médecins, les notaires, les avocats, etc. La pratique ordinaire consiste dans « les cadeaux de courtoisie et de gentillesse » qui accompagnent le versement des honoraires et qui signalent la valeur sociale accordée au savoir. Celle-ci ne se confond pas avec la valeur marchande du service rendu (les

⁴⁷ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 346.

⁴⁸ Nathalie Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle* (Paris : Seuil, 2003).

⁴⁹ Paul Ricœur citant Nathalie Zemon-Davis in *Parcours de la reconnaissance*, 346.

⁵⁰ *Ibid.*, 346-7.

⁵¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 347.

honoraires) : elle s'atteste par la reconnaissance mutuelle que la relation de *don / contre-don* fait prévaloir, par-delà la réciprocité de l'échange marchand.

Mais, ajoute immédiatement Ricœur, la gratitude est aussi la ligne de faiblesse qui expose le mode du don à des corruptions diverses qui ramènent notre analyse idéal-typique à son point de départ, le paradoxe du rapport entre la générosité du don et l'obligation du contre-don. Ce paradoxe peut à chaque instant virer à l'aporie, voire à l'accusation d'hypocrisie⁵².

Ainsi, à la suite de Zemon-Davis, Ricœur rappelle qu'au XVI^e siècle, « les exemples de dons manqués » voire de « mauvais dons » ne manquent pas⁵³. De fait, les figures de corruption du don abondent dans cette France de la Renaissance. Elles contribuent à l'exacerbation de la conflictualité, avec les rivalités et les rapports de force qui structurent la vie sociale et politique. Cette exacerbation sévit tant au plan économique que politique. Si le pouvoir économique est un pouvoir d'asservissement par l'argent, et le pouvoir politique un pouvoir d'assujettissement par le titre de noblesse, dans les deux cas, le don décuple leur puissance : car avec le don s'ajoute le pouvoir d'aliéner et d'écraser autrui par l'obligation de rendre, parfois à vie. Et Ricœur de conclure : « C'est ce genre de contraintes qui, chez Montaigne, fait préférer les stricts contrats au jeu pervers des bienfaits et des faveurs⁵⁴ ». Or, nous retrouvons ce jeu pervers jusque dans les sociétés contemporaines, avec ce qu'on appelle *l'économie du don*.

L'économie du don : résistances et ambivalences

Certes, avec le développement hégémonique du capitalisme, les marchés se sont autonomisés et globalisés. Pour autant, les sociétés contemporaines n'ont pas rompu avec les mixtes de don et de vente. Bien au contraire. Le capitalisme, aujourd'hui plus que jamais, se nourrit de l'économie du don en exploitant l'ambivalence de ce dernier. C'est ainsi que les figures de corruption du don abondent dans nos économies, ainsi que nous allons le voir par des exemples qui concernent le marché du travail d'une part, l'économie sociale et solidaire d'autre part. Ces exemples viennent compléter et actualiser ceux de Ricœur. Ils fournissent des arguments complémentaires en faveur de l'appel de Ricœur à la vigilance, avec son insistance sur le soin à apporter à la relation de don elle-même.

Considérons le marché du travail. Nombreux sont les sociologues qui, à l'instar de Norbert Alter (2010), soulignent la place du don dans les économies capitalistes, singulièrement dans le travail salarié. De fait, non seulement le don nourrit les liens de solidarité au travail entre pairs, mais il entretient également la confiance entre salariés et employeurs. Il participe du développement des rapports de reconnaissance positive, lesquels sont autant d'éléments constitutifs du bien-être au travail. Par exemple, dans la relation salariale, la part que l'employé donne de lui-même dans le travail vaut plus que l'argent et implique un don en retour de l'employeur sous forme de rémunération *et* de considération. En l'absence de cette reconnaissance, le travail perd son sens et devient synonyme de souffrance.

⁵² *Ibid.*, p. 347-8.

⁵³ *Ibid.*, p. 348-9.

⁵⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Note 1, 348-9.

Toutefois, dans nos économies capitalistes, le don est le plus souvent instrumentalisé : il est un moyen pour accroître le degré d'exploitation du travail et l'aliénation du travailleur. Tel le cas avec le management à la performance lequel, en s'imposant dans tous les secteurs d'activité, participe du développement hégémonique de l'esprit du capitalisme : la rhétorique du *don / contre-don* permet de cultiver chez le manager non plus l'image d'un capitaliste avide de profits, mais celle d'un employeur bienveillant, soucieux de ses salariés et qui agit dans une logique de reconnaissance mutuelle ; dans le même temps, elle permet de substituer à la logique du *donnant / donnant* propre au marché du travail, une logique d'endettement. Le travailleur est doublement endetté : premièrement, il est un obligé vis-à-vis du manager qui lui a offert à *lui* un emploi, l'endettement étant d'autant plus élevé que le marché du travail est flexible et le chômage élevé ; deuxièmement, il est un obligé à cause de la confiance que le manager lui témoigne en le maintenant dans le travail, l'endettement étant d'autant plus élevé que la compétition à la performance est exacerbée. Certains managers, comme Benjamin Pavageau, vont plus loin et appellent à structurer l'ensemble des relations économiques sur le modèle du don⁵⁵. Car, suggère-t-il, non seulement l'économie gagnerait en efficacité ; mais encore, grâce aux imaginaires collectifs façonnés par le don, le capitalisme n'aurait plus besoin de recourir à l'idéologie pour assurer son hégémonie. C'est ainsi que Pavageau prône un leadership par le don : le 'leader-manager' doit donner toujours plus de lui-même pour obtenir toujours plus en retour. La circulation du don permet ainsi, selon Pavageau, d'accroître en continu l'engagement et les performances de chacun...tout autant, ajouterons-nous, que l'autorité du leader-manager et que la surexploitation et l'aliénation de ses subordonnés.

Plus généralement, dans tous les mixtes de don et de vente, le risque est de voir ressurgir toutes les figures de corruption du don. C'est pourquoi Ricœur appelle à la vigilance :

Pour protéger le bonheur de cette expérience effective de reconnaissance mutuelle [qu'est celle du don généreux], il faut assumer la tâche critique de « faire le partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité »⁵⁶.

Séparer, dans le don, le bon grain de l'ivraie, telle est notre tâche ; c'est, *a fortiori*, la tâche même du donateur et du donataire. Leur sagesse pratique ne consiste pas seulement à établir des équivalences qu'ils jugent bonnes ; elle consiste, par là-même, à prendre soin l'un de l'autre. Car c'est ce lien singulier et poétique établi tour à tour entre la générosité de l'un et la gratitude de l'autre qui fait l'exceptionnalité de leur relation : d'une part, la gratitude, « c'est la qualité de ce sentiment qui assure la fermeté de la ligne de partage qui traverse de l'intérieur les mélanges entre don et vente⁵⁷ » ; d'autre part, « l'engagement dans le don constitue le geste qui amorce le processus entier⁵⁸ ». Ce lien poétique établi entre le donataire et le donateur est source de joie et d'accomplissement mutuel « dans le bonheur du 'l'un l'autre' ». C'est lui que le donateur et le donataire doivent cultiver et protéger. Mais Ricœur n'ignore pas que la tâche est difficile. Elle l'est

⁵⁵ Benjamin Pavageau, *Développer vraiment son leadership. Engagement, don, reconnaissance : les clés pour faire la différence* (Paris : Vuibert, 2019).

⁵⁶ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 348-9.

⁵⁷ *Ibid.*, 347.

⁵⁸ *Ibid.*, 350

d'autant plus que le don, même authentiquement généreux, peut lui-même être instrumentalisé et perverti. Nous prendrons deux exemples : celui du travail gratuit, puis celui des œuvres caritatives.

Comme David Graeber le rappelle, le travail gratuit est un don⁵⁹. Or, dans nos économies, il y a du travail gratuit dans tous les secteurs d'activité qui revêtent une utilité sociale, tels les métiers de la santé, de l'enseignement, de la culture, de la recherche. Ainsi que Graeber y insiste, la part de don dans le travail salarié est d'autant plus élevée que l'activité est utile socialement : car si les salariés donnent d'eux-mêmes sans compter, c'est parce que leur travail a du sens ; mais, cette utilité sociale est à proportion inverse de la valorisation marchande que le capitalisme lui confère. Et Graeber de souligner le contraste avec les « bullshit jobs », ces activités hautement rémunérées (notamment dans la finance) et qui sont inutiles, voire nuisibles (contribuant, par exemple, à financiariser toutes les dimensions de l'étant). Or, faut-il le rappeler, bien que le capitalisme entretienne le mépris pour les métiers d'utilité sociale, il ne saurait prospérer sans ces derniers et surtout sans la part de gratuité que ces métiers incorporent dans leurs activités. Bref, l'économie du don, et singulièrement du don de soi dans les métiers socialement utiles, est vitale au maintien de la paix sociale et à la logique capitaliste. Cette dernière est d'autant plus puissante qu'elle se nourrit de cette économie développée en son sein : une économie du don qui participe, malgré elle, des injustices structurelles du capitalisme.

Ce paradoxe vaut également pour l'économie sociale et solidaire et son secteur caritatif. Dans le dernier chapitre de son *Parcours*, Ricœur évoque avec circonspection l'action des « entreprises de bienfaisance organisées » ainsi que celle des « institutions caritatives⁶⁰ ». Pour le philosophe, les actions de tels organismes ne sont pas à mettre au compte du don, mais à celui de la justice distributive. Comme il y insiste, il n'est pas question de remettre en cause ces organismes : leurs actions sont d'autant plus nécessaires qu'elles remplissent un vide du côté des dispositifs étatiques de redistribution et des politiques publiques de lutte contre la pauvreté. Mais Ricœur dénonce le rôle social ambivalent que le secteur caritatif joue dans nos sociétés, avec le recours à la logique de l'amour pour combler un vide du côté de la justice distributive et de la responsabilité sociale de l'État. Pour illustrer ses propos, il n'est que de s'en référer à la manière dont le don, avec la générosité et la gratitude, sont exploités par le système d'aide humanitaire mis en place en France afin d'aider ceux qui ont faim.

Dans *La France qui a faim. Le don à l'épreuve des violences alimentaires*, Bénédicte Bonzi s'appuie sur le cas actuel des Restos du Cœur. Cette association caritative fait appel à la générosité des bénévoles afin de distribuer de la nourriture à ceux qui, aujourd'hui en France, sont dans le besoin. Comme Bonzi le souligne, la motivation première des bénévoles n'est pas d'agir au nom de l'amour de l'humanité, mais de réparer une injustice sociale : cette dernière réside dans le fait de souffrir de la faim, qui plus est dans un pays riche. Bonzi insiste sur la motivation unanime des bénévoles : s'ils donnent de leur temps, disent-ils, c'est pour réparer l'injustice ; mais, avec le temps donné, ils donnent aussi de l'amour, c'est-à-dire l'attention bienveillante et la reconnaissance dont les très pauvres ont besoin pour tenir debout, malgré leurs souffrances. Comme Bonzi le rappelle, les Restos du Cœur opèrent dans un cadre institutionnel, réglementé au niveau national et européen. Or, ce cadre est celui d'une marchandisation de la faim. Au niveau européen, le marché de la faim fonctionne sur appels d'offre : il s'agit, pour l'Union Européenne, d'acheter les surplus

⁵⁹ David Graeber, *Bullshit jobs. A Theory* (Paris : Éditions Les liens qui libèrent, 2018).

⁶⁰ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 353.

de l'industrie agroalimentaire aux prix les plus bas et de les écouler en les redistribuant aux associations caritatives. Les producteurs sont mis en concurrence et incités à gagner des parts de marché en produisant toujours plus d'excédents à des prix toujours plus bas. Le secteur est donc poussé à la surproduction de produits à très bas coûts et à la concentration. Quant aux très pauvres, ils sont de simples variables d'ajustement destinées à absorber les excédents, sans égards pour leurs besoins (d'où la sur-représentation de l'obésité parmi eux). Le mépris institutionnalisé dont les très pauvres souffrent dans ce système d'aide européen est encore accru en France par la politique alimentaire menée au niveau national, avec la loi Garot de lutte contre le gaspillage alimentaire. Conformément à cette loi de 2016, les supermarchés bénéficient en France de défiscalisations sur les invendus encore consommables, à condition qu'ils les redistribuent gratuitement aux associations caritatives. Ainsi que Bonzi le souligne, cette politique anti-gaspillage est inefficace et accroît la violence institutionnelle dont les très pauvres sont victimes. Non seulement, ces derniers sont destinés à absorber une fois de plus des excédents sans aucun égard pour leurs besoins réels ; mais encore, les supermarchés sont incités à offrir toujours plus d'invendus, puisque ces derniers constituent un moyen d'optimisation fiscale. Or, à cause de cette politique de dons fiscaux, l'État se prive des recettes nécessaires à un système public de redistribution ; mais surtout, il assimile la justice distributive à la charité, considérant les personnes qui ont faim non pas comme des victimes d'injustices alimentaires, mais comme des assistées dont le traitement relève de la charité. L'État fait ainsi des très pauvres des obligés à vie qui sont redevables vis-à-vis de tous les acteurs de la chaîne d'aide alimentaire : étant endettés envers tous, les très pauvres ont d'autant plus à subir passivement la violence déshumanisante de ce système qu'ils sont privés de la possibilité de pouvoir donner en retour, le contre-don étant assumé par l'État sous forme de cadeaux fiscaux aux entreprises.

L'humiliation que les très pauvres subissent sur le marché de la faim est à la mesure de la perversité d'un système qui institutionnalise le don. Dans ce système, comme Bonzi y insiste, le don généreux des bénévoles des Restos du Cœur constitue une force de résistance. Mais, paradoxalement, c'est peut-être là que l'ambivalence du don est la plus forte et son instrumentalisation marchande la plus cynique. Car certes la générosité des bénévoles constitue une force de résistance : la bienveillance et la reconnaissance mutuelle entre les bénévoles et les usagers des Restos du Cœur font prévaloir la primauté des sentiments moraux sur les calculs économiques et la logique marchande. Mais en même temps, s'il n'y a pas d'émeutes de la faim et si le marché de la faim prospère, c'est grâce à la générosité des bénévoles et à la gratitude que ceux qui ont faim leur manifestent. En bref, les bénévoles participent d'un système qui exploite non seulement la misère, mais également les sentiments moraux, à savoir : le besoin de reconnaissance du côté des personnes qui ont faim, et la bienveillance ainsi que le sens de l'injustice du côté des bénévoles. Sur le marché de la faim, la générosité et la gratitude constituent une occasion supplémentaire de profits.

Plus largement, comme tous les exemples de mixtes entre don et vente le montrent, la corruption du don tient à son institutionnalisation. Or, comme Ricœur y insiste lorsqu'il rapproche le don du pardon, le don ne s'institutionnalise pas⁶¹. De fait, ce qui, dans le don, s'institutionnalise, ce sont ses formes perverses, avec la logique de réciprocité sur quoi elles s'appuient exclusivement, à savoir : d'une part la réciprocité et l'équivalence exacte attendue entre don et contre-don dans le cas du don utilitaire ; d'autre part, la réciprocité rendue impossible et l'endettement à vie qui en

⁶¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 354.

résulte dans le cas du don agonistique. Car la réciprocité est au cœur de tout processus d'institutionnalisation : elle nous renvoie du côté de la justice comme vertu des institutions, ainsi que Ricœur le souligne à la suite de Rawls⁶². Au contraire, la relation de reconnaissance que le don généreux instaure est celle de la mutualité, laquelle caractérise les relations directes et interpersonnelles, non pas les relations sociales médiatisées par les institutions et la règle de justice. Bref, la mutualité qualifie la relation de reconnaissance dans ce qu'elle lie de manière singulière et affective « l'un l'autre ». Au contraire, la réciprocité délie les singularités : comme Ricœur le rappelle dans son *Parcours*, elle est la règle qui est au-dessus des personnes et qui s'applique à chacune d'elles, de manière équivalente et interchangeable, par le moyen des institutions. La sagesse pratique du donateur et du donataire consiste précisément, en prenant soin l'un de l'autre par l'échange de dons, à veiller toujours à la singularité de leur relation affective, laquelle se nourrit du « bonheur du 'l'un l'autre' ».

Conclusion : le don comme tâche critique

Si le don est une relation qui permet d'humaniser les rapports sociaux, c'est, comme Ricœur le souligne à la suite d'Outka, parce qu'il est « caractéristique des actions qui établissent ou exaltent un échange de quelque sorte entre des parties développant ainsi un sens de communauté et peut-être d'amitié⁶³ ». Ce sens de communauté s'ancre dans le désir éthique et trouve son expression dans la sollicitude pour l'autre qui est mon prochain : « le prochain, non comme celui qui se trouve proche, mais celui dont on se rapproche⁶⁴ », celui dont on se soucie. C'est ce sens de communauté que les maintes figures de corruption du don détruisent. Face aux périls de ses corruptions, la force de résistance du don est dans son exceptionnalité laquelle le rapproche du pardon. Dans les deux cas, l'exceptionnalité fait signe vers la surabondance de l'amour en tant qu'elle instruit la justice et qu'elle empêche toute institutionnalisation de l'amour. Donc protéger le don de ses possibles corruptions, c'est préserver son exceptionnalité : telle est la tâche critique de la sagesse pratique, laquelle opère à trois niveaux dans le don.

Le premier niveau, le plus immédiat, est celui du donateur et du donataire en tant qu'ils exercent, en commun, les compétences pratiques leur permettant d'établir des résonances poétiques entre générosité et gratitude. Le second niveau est réflexif : il incombe au donateur et au donataire de prendre soin de leur relation elle-même afin qu'elle demeure dans le registre de la mutualité. Le troisième niveau concerne notre responsabilité collective et la tâche critique qui nous incombe collectivement. En effet, si nous voulons inscrire notre vivre-ensemble dans l'horizon éthique du « vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes⁶⁵ », il nous faut non seulement protéger l'équilibre entre amour et justice dans le don ; mais il nous faut aussi, comme le dit Ricœur, « l'instaurer » partout où cela est possible :

⁶² Sur la justice comme vertu des institutions chez Ricœur et Rawls, voir Ferial Kandil, « De Rawls à Ricœur : les paradoxes de la justice », *Études Ricœuriennes*, Vol. 15, No 1 (2024), 25-61.

⁶³ Paul Ricœur, *Amour et justice*, Note 1, 16.

⁶⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 323.

⁶⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, (Paris : Seuil, 1990), 278.

Je dirai même que l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – code pénal et code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable⁶⁶.

Notre tâche collective est de nature pratique : elle consiste à faire prévaloir jusque dans nos institutions, la profondeur de notre visée éthique. Il ne s'agit pas de substituer l'amour à la justice : car institutionnaliser l'amour reviendrait, comme les travaux de Carl Schmitt en attestent, à étouffer la surabondance de l'amour et à inscrire le vivre-ensemble dans l'horizon de la lutte, avec la généralisation de la logique *ami / ennemi*. Il s'agit, au contraire, de préserver notre capacité elle-même à interagir humainement, en maintenant l'équilibre entre d'une part les exigences de la justice et, d'autre part, nos aspirations éthiques au bien-vivre ensemble, dans l'amour et l'amitié plutôt que dans « l'appétit de pouvoir » et dans « la fascination par la violence⁶⁷ ». Il nous incombe donc, à travers le don, non seulement de résister à toute institutionnalisation de l'amour ; mais il nous revient aussi et surtout de faire prévaloir le compromis entre amour et justice dans toutes les dimensions de notre vivre-ensemble, y compris dans nos institutions, avec l'articulation entre notre sens de la justice d'une part⁶⁸, et la sollicitude et l'amour d'autre part⁶⁹.

Finalement, comme Ricœur le résume dans son *Parcours*, le don est un acte « idéal-typique⁷⁰ » : il atteste du fait que « l'amour est le gardien de la justice », pour reprendre la formule de Jean-Louis Shlegel⁷¹. Mais, le don témoigne aussi de la fragilité des figures de compromis entre amour et justice. Et Ricœur d'insister :

C'est la tâche de la philosophie et de la théologie de discerner, sous l'équilibre réfléchi qui s'exprime dans ces formules de compromis [entre amour et justice], la secrète discordance entre la logique de surabondance et la logique d'équivalence. C'est aussi sa tâche de dire que c'est seulement dans le jugement moral en situation que cet équilibre instable peut être instauré et protégé⁷².

Pour Ricœur, tel est le rôle d'une phénoménologie du don prise entre déconstruction et reconstruction que de dévoiler le jeu croisé entre l'impossible du don et les pouvoirs pratiques que cet impossible libère. Ce jeu croisé permet de mettre en lumière la dialectique entre amour et justice, avec ses apories : celles-ci participent de la fragilité du don et font qu'il exerce ses pouvoirs pratiques au péril de ses corruptions, lesquelles sont profondes comme en témoignent les figures

⁶⁶ Paul Ricœur, *Amour et justice*, 42.

⁶⁷ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 355.

⁶⁸ Ricœur remarque, à propos du sens de la justice, que « si celui-ci n'était pas touché et secrètement gardé par la poétique de l'amour, jusque dans sa formulation la plus abstraite, il redeviendrait une variété subtilement sublimée d'utilitarisme. » (Paul Ricœur, *Amour et justice*, 40). C'est pourquoi, ce sens s'ancre lui-même dans notre désir éthique et établit un pont entre amour et justice.

⁶⁹ Selon Ricœur, l'usage des règles de justice doit être instruit par la surabondance de l'amour. C'est cette idée que Ricœur mobilise en faveur de la justice reconstructive dans *Le juste, la justice et son échec* (Paris : L'Herne, 2006).

⁷⁰ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 62.

⁷¹ Voir l'Avant-propos rédigé par Jean-Louis Shlegel in Paul Ricœur, *Amour et justice*, 9-10.

⁷² *Ibid.*, 42.

perverties du don sur quoi l'économie du don repose dans nos sociétés en prise avec le capitalisme hégémonique.

Ce va-et-vient entre déconstruction et reconstruction du don est donc décisif dans l'exercice même de notre tâche critique. C'est précisément lui qui est au cœur des analyses croisées de Derrida et de Ricœur. Pour s'en convaincre, il n'est que de se référer à la « petite histoire vraie » qui est arrivée à Derrida en gare du Nord :

Un jeune couple d'Anglais, à côté de moi, avait affaire à une machine téléphonique à pièces. Cette machine ne marchait pas et les jeunes Anglais n'avaient pas de carte. Après avoir fait le numéro à leur place et avec ma carte, je la leur laissais, et comme je m'éloignais alors que le jeune Anglais me proposait de me payer, sans savoir comment ni combien, j'ai fait un geste de la main pour signifier que non, c'était un cadeau et qu'en tout cas je ne voulais pas d'argent. Tout cela a duré quelques secondes et je me suis demandé, je crois que la réponse n'est pas possible pour mille raisons que je ne développerai pas, si j'avais donné quelque chose, et quoi, ou combien, combien d'argent, en les aidant à faire non pas n'importe quoi, mais seulement à appeler quelqu'un, au loin, par téléphone. Et pour les mêmes raisons, que je n'ai pas le temps de développer, comme je n'avais pas eu le temps de réfléchir à la gare du Nord, il n'y a pas lieu de répondre à la question de savoir s'il y avait de quoi se féliciter, narcissiquement, d'avoir donné, par générosité ou non, quelque chose, de l'argent ou non. Et à qui.

Si nous avons le temps d'une discussion, j'essaierais de vous convaincre qu'il ne *peut* pas et de surcroît qu'il ne *doit* pas y avoir de réponse qui tienne à ces questions.

Et qu'ainsi on ne peut ni ne doit savoir – s'il y a eu don. Par-dessus le marché⁷³.

Comme Derrida et Ricœur y insistent : premièrement, à cause des apories du don, « on ne *peut* ni ne *doit* savoir s'il y a eu don » ; deuxièmement, en tant que pratique poétique, le don s'exerce par-delà la réciprocité et l'équivalence propres à l'échange marchand, donc « Par-dessus le marché. ». Toutefois, ainsi que Ricœur l'ajoute, le don étant un acte relevant de la dialectique entre amour et justice, il est également capable de s'immiscer *dans* le marché et d'en subvertir la logique par son pouvoir d'irrigation et d'irradiation. Mais, il exerce ce pouvoir au péril de ses propres corruptions. Veiller à sa sauvegarde et à la prévalence conférée à sa puissance pratique, telle est notre tâche.

⁷³ Jacques Derrida, « Du 'sans prix' ou le juste prix de la transaction », 401.

Bibliographie

- Norbert Alter, *Donner et prendre. La coopération en entreprise* (Paris : La Découverte, 2010).
- Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité* (Paris : Seuil, 2002).
- Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences* (Paris : Métailié, 1990).
- Bénédicte Bonzi, *La France qui a faim. Le don à l'épreuve des violences alimentaires* (Paris : Seuil, 2023).
- Jacques Derrida, *Donner le temps, vol.1 : La fausse monnaie* (Paris : Galilée, 1991).
- « Du 'sans prix' ou le juste prix de la transaction », in Roger-Paul Droit, ed., *Comment penser l'argent ?* (Paris : Éditions Le Monde, 1992).
- David Graeber, *Bulshitt jobs. A Theory* (Paris : Éditions Les liens qui libèrent, 2018).
- Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (Paris : Seuil, 2002).
- *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (Paris : Seuil, 2012).
- Feriel Kandil, « Penser les liens entre le politique, l'éthique et l'économique », *Revue Diogène*, n° 281-282 (janvier-juin 2023), 54-72.
- « De Rawls à Ricœur : les paradoxes de la justice », *Études Ricœuriennes*, Vol. 15, No 1, (2024), p. 25-61.
- Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris : PUF, 1997).
- Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et Anthropologie* (Paris : PUF, 1950. Réédition : Quadrige, 1999).
- Benjamin Pavageau, *Développer vraiment son leadership. Engagement, don, reconnaissance : les clés pour faire la différence* (Paris : Vuibert, 2019).
- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, (Paris : Seuil, 1990).
- « L'argent : d'un soupçon à l'autre », (Conférence de 1992, in Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et Conférences 4*, Paris : Seuil, 2019, 197-218).
- Parcours de la reconnaissance* (Paris : Seuil, 2004).
- Le juste, la justice et son échec* (Paris : L'Herne, 2006).
- Amour et justice* (Paris : Points-Essais, 2008).
- Nathalie Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle* (Paris : Seuil, 2003).