

CRISE, LE NIHILISME ET LA CONFIANCE

Jean-Luc Marion*

Résumé La crise de confiance actuelle de nos sociétés est liée au diagnostic d'une condition nihiliste généralisée qui conduirait non pas à une crise, mais à une véritable décadence. Il s'agit de la crise déterminée par le passage de la dimension de la conscience critique à l'idolâtrie de la possession de l'objet, à tout niveau. Une crise qui nous obligerait à prendre position et qui exigerait de nous une décision : la décadence, au contraire, rend tout cela impossible, nous paralysant dans une condition dont il ne sera possible de sortir qu'en passant – en tant qu'individus et en tant que communauté – au paradigme du don gratuit et désintéressé. Le don reçu et donné autorise l'expérience de la justice, du droit, de la nation, voire d'une certaine égalité et liberté politique et même d'une manière de fraternité. Concevoir le don et le vouloir comme un bien supérieur désirable en soi exige de passer au troisième niveau du bien commun : le bien de la communion. Ce dernier bien consiste dans la communion, que je ne peux, à moi seul, expérimenter ni atteindre, parce qu'il ne peut jamais se posséder, mais doit toujours d'abord se recevoir (don reçu) et se redonner (don restitué).

Mot Clés: Confiance, nihilisme, possession, don, bien commun, communion

Abstract The current crisis of confidence in our societies is linked to the diagnosis of a generalized nihilistic condition that would lead not to a crisis but to real decadence. It is a crisis determined by the transition from the dimension of critical consciousness to the idolatry of object possession, at every level. A crisis that would force us to take a position and require us to make a decision: decadence, on the contrary, makes all this impossible, paralyzing us in a condition from which it will only be possible to emerge by moving - as individuals and as community - to the paradigm of the free and disinterested gift. The gift received and given authorizes the experience of justice, of law, of the nation, of a certain equality and political freedom, and even of a kind of fraternity. Conceiving the gift and wanting it as a higher good desirable in itself requires us to move on to the third level of the common good: the good of communion. This last good consists in

* Jean-Luc Marion, philosophe et ancien professeur à la Sorbonne et à Chicago, il enseigne actuellement à Boston et à Rome. Il a été élu à l'Académie Française en 2008. Le texte présenté ici reprend la conférence donnée à l'université LUMSA de Rome, le 26 mai 2023, en conclusion d'un séminaire méthodologique pour les étudiants du doctorat en Humanisme contemporain. Nous remercions le Recteur de la LUMSA qui nous a autorisé à republier ce texte, paru aussi en traduction italienne dans un petit cahier spécial de l'université chez l'éditeur Studium, en octobre 2023.

communion, which I alone cannot experience or attain, because it can never be possessed, but must always first be received ("gift received ") and given back ("gift returned ").

Keywords: Trust, nihilism, possession, gift, common good, communion

La confiance nous devient d'autant plus précieuse que nous en manquons, nous et, à l'évidence, la plupart de nos sociétés. Elle manque pour de multiples raisons, mais avant tout parce que le lien social entre les individus ne cesse de s'y affaiblir. Nous ne comprendrons ce manque de confiance que si nous comprenons mieux le défaut du lien social.

I. Le défaut du lien social

Comment se défait le lien social ? Pour m'en tenir à ce que je connais moins mal, je prendrai le cas français. La France, pour le meilleur et pour le pire, a choisi comme devise, « liberté, égalité, fraternité ». Ces trois termes restent imprécis, mais cette imprécision seule permet de les présenter comme un ensemble cohérent ; si l'on tentait de les préciser, leurs contradictions apparaîtraient immédiatement. La liberté, même entendue ici dans un sens restreint, semble déjà trop vague: s'agit-il de la liberté d'opinion, de la liberté de conscience, de la liberté religieuse? Ou aussi de la résistance à la tyrannie ? Nul besoin d'être marxiste pour remarquer que cette liberté, ainsi conçue dans la plus parfaite abstraction, suppose que chacun de ses bénéficiaires ait les moyens effectifs de la mettre en œuvre. Ce qui mène directement au second élément, l'égalité: est-elle une égalité formelle (une égalité des chances) ou bien une égalité réelle (une égalité économique)? Cette question, fondamentale durant tout les XIX^e et XX^e siècle, n'a évidemment pas été résolue et reste même le motif de la plupart des revendications sociales. Mais, outre l'inachèvement de fait de la demande d'égalité, se pose une autre question de droit: la liberté et l'égalité peuvent-elles coexister, ou bien l'égalité ne finit-elle pas par contredire ou limiter la liberté? Est-ce que la liberté n'induit pas inévitablement dans la réalité, des inégalités intellectuelles et économiques ? Cette question définit l'horizon du développement de la vie démocratique. Cette crise nous est permanente, bien que masquée par des crises conjoncturelles (militaires, financières, économiques, sanitaires, etc.).

Reste le troisième terme, le plus problématique de tous, la fraternité. Le Président de la République française a coutume, quand il prend la parole, de placer derrière lui, à côté des drapeaux français et européen, un écusson portant en lettres majuscules « fraternité ». Il exhibe ainsi la fraternité, précisément parce que c'est elle qui nous manque le plus. La société française souffre d'un déficit de fraternité, comme le prouvent les débats hystériques sur la santé, les vaccins, etc., mais aussi sur les questions de l'immigration, de la protection sociale, comme déjà du « mariage pour tous », comme toujours du rapport entre l'État et l'Église catholique. La fraternité manque en général et à tous les pays d'Europe. Il suffit pour s'en convaincre de mesurer les remous provoqués par

l'encyclique pontificale *Fratelli Tutti*. Très clairement, l'opinion publique ne veut pas, n'a même aucune envie que tous les hommes deviennent des frères, puisque nous n'avons plus de père commun et sommes donc bien incapables d'être frères dans une seule nation. Il faut reconnaître d'ailleurs que l'idéal même de fraternité reste hautement problématique : sans suivre René Girard, il suffit de lire Shakespeare ou Sophocle pour voir que la fraternité peut provoquer ou favoriser la rivalité mimétique, c'est-à-dire la violence. Être frère signifie pouvoir, en un premier temps, être le rival de son prochain, car, plus mon prochain est proche, plus j'ai des raisons pour le prendre en rivalité. C'est-à-dire pour le tuer. Tuer son frère, depuis d'Abel et Caïn, constitue une des conduites fondamentales de la vie, politique ou non politique, de l'humanité. Ainsi la devise « liberté, égalité, fraternité » reste un slogan, d'autant plus intéressant qu'intenable. Et nous autres Français, spécialistes des guerres civiles, larvées ou déclarées, nous pouvons en témoigner.

Mais la faute n'est pas uniquement française. Elle provient de la difficulté voire de l'inaccessibilité de ce que cette devise prétend mettre en œuvre, à savoir le contrat social. Je m'étonne, plutôt je ne m'étonne pas, que la philosophie politique devienne de plus en plus discrète sur la notion de contrat social, qui fut pourtant la base théorique de la Révolution de 1789, comme de celles qui l'ont précédée ou qui s'en sont inspiré ensuite. Le caractère du contrat social (selon Rousseau) tient à ce qu'il ne consiste pas en un accord ou un compromis, dans le style d'une *große Koalition*, entre des intérêts divergents que, par discussions et aménagements, on ferait converger en un programme commun minimum. La volonté qui instaure le contrat social devrait reposer au contraire sur la volonté générale qui reste irréductible à la somme des intérêts particuliers ; comme la Jérusalem céleste dans l'*Apocalypse*, à proprement parler elle descend du ciel ; d'un ciel peut-être vide, mais enfin elle en vient et ne remonte pas de la base au sommet. Et c'est pourquoi la volonté générale reste problématique, car elle suppose de mettre entre parenthèses la subjectivité du désir chez chacun des contractants. Or le désir, pour autant qu'il est individuel, suppose évidemment une singularité : singularité liée à la diversité des individus, à la diversité des objets du désir, singularité du besoin et des désirs individuels. Simple équilibre entre ces exigences contraires, le supposé lien social se trouve donc fragilisé et menacé dès le début pour deux motifs.

Le premier tient au fait qu'il n'y a jamais eu un seul contrat social *réel*. Les sociétés se constituent, ou plutôt se reconstituent par les modifications d'un contrat *implicite*, passé et qui n'a jamais eu lieu au présent. Les Constitutions ne sont toujours que des réécritures d'une situation passée, seulement modifiée, renversée, améliorée, peut-être durablement, mais à partir d'une Constitution antérieure. Au point que, comme au Royaume-Uni, le texte de la Constitution peut briller par son absence. Au point qu'en France la Constitution de la V^e République, pourtant considérée comme inébranlable, se trouve pourtant sans cesse corrigée et surtout apparaît comme une immense correction des constitutions de la Quatrième et de la Troisième République. Cette absence de

contrat social effectif, historiquement initial, ne fait que – c’est le deuxième point – manifester la dissolution de l’universel.

Ce que nous appelons actuellement une société, une cohérence sociale, repose sur d’une part le compromis entre des intérêts (collectifs ou individuels divergents et empiriquement vérifiables, mais sans doute inconciliables) et la volonté générale d’autre part. Or la volonté générale ne fait, semble-t-il, jamais l’objet d’un débat démocratique sérieux : elle reste masquée par la bataille autour des intérêts des partis et des individus. D’où la raison pour laquelle nos sociétés se trouvent *essentiellement* en conflit avec elles-mêmes. Les conflits habituels qui nourrissent le débat politique, ne sont que les avatars d’une situation *essentiellement* conflictuelle, en vertu de l’absence de l’universel et du caractère fictif du contrat social. Il n’y a donc pas de pessimisme névrotique à dire que l’état d’esprit fondamental des sociétés occidentales démocratiques, comme aussi l’état fondamental des citoyens de ces sociétés, relève de ce que Nietzsche a thématiqué sous le titre du *ressentiment*. Le ressentiment constitue la force réelle de la vie politique sous toutes ses formes (ses revendications, ses partis, son personnel, etc.) Et la plupart des décisions politiques s’appuient sur cette source d’énergie infinie qu’est le ressentiment. Et c’est dans le contexte du ressentiment qu’il faut poser le problème des liens sociaux. Il ne s’agit pas ici de porter un jugement moral, mais de décrire une situation. La menace sur le lien social et la cohésion des sociétés tient au fait que les citoyens, sous le nom de la « justice sociale », de « l’égalité, la liberté, la fraternité » agissent, plus profondément, selon leurs sentiments, c’est-à-dire d’abord leur ressentiment. Et je pense qu’aucun d’entre nous n’en est exempt, surtout pas les « intellectuels », les plus grands consommateurs de cette énergie spirituelle.

II. L’objet et le nihilisme

D’où la question de l’origine du ressentiment: que désire le ressentiment? L’objet du désir fut formulé dans son principe proprement métaphysique par Spinoza définissant le caractère fondamental de tout étant (homme compris) comme le *conatus in suo esse perseverandi*: tout étant s’efforce de persévérer dans son être. Il ne s’agissait pas simplement de la tradition plus ancienne, selon laquelle il est bon et donc normal de désirer d’être, parce qu’en soi tout être est bon et que – comme dit saint Paul – « personne ne hait sa propre chair » (*Éphésiens* 5, 29 – ce qui me paraît d’ailleurs un peu optimiste. Car la question de la modernité porte sur la persévérance dans son être comme le moyen par excellence de la possession de soi. L’objet du désir est le désir d’un objet, puisque l’objet, par excellence, peut se posséder. Descartes a défini l’objet avec une précision extraordinaire (*Règles pour la direction de l’esprit*, II) : pour avoir une connaissance certaine, il faut écarter de l’expérience tout ce qui en rend l’objet incertain. L’objet, autrement dit l’expérience réduite à la certitude en elle. Mais qu’est-ce qui rend l’expérience incertaine? L’indétermination de sa matière, au sens de la *hulê* des Grecs, non seulement de la matérialité, mais plus essentiellement de l’indétermination de la forme. L’objet, au contraire de la forme qui tente de

délimiter la matière, retient donc de l'expérience le *moins* possible de matière, en sorte de ne pas varier, de rester stable et identique (un temps au moins), bref de se rendre certain. Dans la pensée contemporaine, l'objet se définit toujours comme le *plus défini*, donc (au sens grec) comme le *moins matériel*. Un logisticien de— entendons, un spécialiste des transports — m'avait appris que dans le monde de la modélisation et de la mondialisation des échanges, il n'y a plus rien de matériel qui ne puisse pas entrer (après démontage d'une manière ou une autre) dans l'espace d'un container, ni d'immatériel qui ne puisse se transmettre par le codage informatique. Autrement dit, dans cette décomposition, cet emballage, cette communication et ce transfert, toute chose peut devenir un objet. Et toute chose devient de fait objet. Disons que cet objet a comme caractéristique d'abandonner le mode d'être (*Seinsweise*) de la chose, pour s'en tenir au mode d'être de l'objet. L'objet se définit par son caractère standardisé : l'objet se trouve réduit justement à ce que je peux connaître, excluant la chose en soi.

Ce changement capital de notre rapport au monde s'est fait en deux temps : d'abord quand l'homme fut conçu (disons avec Marx) comme le producteur d'objets ; puis quand l'homme fut devenu aussi bien et en même temps le consommateur de ces objets. Désormais à la fois producteur et consommateur d'objets tous déterminés, standardisés et, si possible, mis en conformité avec les règles de l'échange, l'homme habite un monde devenu la forge des producteurs et des consommateurs, liés entre eux parce qu'ils partagent le même double rôle et ne sont maintenus ensemble que par l'objet qu'ils échangent, devenus d'une certaine manière les accessoires et les serviteurs de l'objet de cet échange. L'analyse marxiste du travail aliéné se reproduit ainsi à l'identique dans l'analyse post-marxiste du consommateur aliéné. Le consommateur aliéné offre la forme achevée du travail aliéné : la consommation aliénée. Ainsi comprend-on mieux que le lien social se défasse : c'est parce qu'il n'a même plus lieu d'être. Si c'est l'objet qui unit le consommateur et le producteur, si c'est toujours le même objet standardisé qui unit tous les hommes, tant consommateurs que producteurs, alors l'objet devient, comme l'argent dans l'économie classique, l'universel échangeur, l'unique lien universel. Et c'est pourquoi la notion de fraternité n'a plus lieu d'être : si nous ne parvenons pas à la fraternité, c'est bien sûr parce que nous restons tous égoïstes et rivaux. Et pourtant cette analyse morale reste tout à fait insuffisante ; car si la fraternité manque, c'est surtout parce qu'elle devient *inutile*. La grande circulation de la globalisation ne repose pas sur la fraternité, mais sur la standardisation de l'objet, censément suffisant pour mettre en rapport des consommateurs et des producteurs. Cet objet irréel et artificiel dispense et empêche de mettre des hommes directement en communication et communion entre eux par la fraternité ou quelque autre instance qu'on voudra. Telle est la raison profonde de la défaite du lien social.

C'est ici qu'apparaît le nihilisme, qui permet seul de prendre la mesure de la disparition du lien. Nietzsche ne fut pas le premier à parler de nihilisme, mais lui seul l'a élevé au niveau du concept, sans s'en tenir à une constatation psychologique ou même religieuse particulière. Nietzsche déclarait

que « Le nihilisme se tient à la porte de l'Europe ». Nous savons maintenant qu'il ne se tient plus à la porte, mais qu'il est entré chez nous depuis longtemps. Il n'est plus une menace extérieure, mais une puissance qui nous gouverne. En quoi consiste le nihilisme? En ceci qu'avec lui les plus hautes valeurs se dévalorisent. Ce qui, en un premier temps, veut dire que les plus hautes valeurs, par exemple « liberté, égalité, fraternité », mais aussi la vérité, le libre arbitre, Dieu même, perdent leur valeur. Cela reste pourtant une constatation banale et même rassurante, car la perte des valeurs dévalorisées pourrait permettre aussi le surgissement de vraies valeurs. Avant de répondre, tentons d'abord comprendre pourquoi certaines valeurs perdent leur valeur ; évidemment parce qu'on ne croit pas à leur valeur, qu'on ne les honore plus et qu'on ne peut plus les mettre en œuvre ; mais pourquoi ne le peut-on plus, pourquoi deviennent-elles inefficaces et pourquoi n'y croit-on plus ? La réponse tient en un mot : parce que ce ne sont que des valeurs. Ce qui dévalorise la valeur, ce n'est pas seulement qu'elle perde de la valeur (car ce qui augmente de valeur reste tout aussi fragile que ce qui en perd) ; c'est d'abord que la notion de valeur elle-même reste finalement celle d'une valeur boursière et monétaire, de convention qui permet justement son évolution ou son évaluation. Le propre de la valeur consiste exactement en ce qu'elle n'en a pas en elle-même et qu'elle peut, *doit* même varier: la valeur se définit comme ce qui peut se dévaluer, puisqu'il doit d'abord s'évaluer. Elle ne constitue plus une chose qui tient en elle-même, mais un objet qui dépend totalement des conditions de sa fabrication, de son utilité, de sa consommation et donc de son évaluation. La valeur n'est pas une chose en soi, mais une chose aliénée à elle-même. Même l'or n'est pas une valeur en soi, parce qu'il n'y a jamais de *valoir* en soi. Fondamentalement, si les plus hautes valeurs se dévaluent, ce n'est pas qu'on cesse de les valoriser, mais au contraire qu'on les a valorisées et qu'on le sait. Elles se dévaluent parce qu'on découvre d'un seul coup qu'elles ne sont que des valeurs, par nous évaluées.

Ainsi la valeur mène à son terme le processus de production et de consommation de l'objet, en sorte que nous ne partageons plus que des choses aliénées à elles-mêmes. Ce que nous pourrions avoir et vouloir en commun n'a pas de consistance en soi, mais projette dans une semi-réalité ce que chacun de nous évalue. Ces évaluations ne reposent pas sur les choses mêmes, mais sur ceux qui, à chaque fois, les évaluent, donc sur les désirs (*conatus in suo esse perseverendi*) et les volontés de puissances qui s'y projettent.

La question initiale se précise ainsi et devient de savoir si nous pouvons avoir accès à autre chose qu'à des objets réduits à leur évaluation. Autrement dit, peut-on rétablir ou établir un lien social sur le seul fondement d'évaluations variables et sans autre norme que les volontés de puissances individuelles ou collectives, donc aussi de leurs conflits et des effets contradictoires du ressentiment?

III. La décadence et la possession

En effet, les objets et les valeurs ne lient pas, puisqu'ils résultent du désir qui les produit, les échange et les consomme ; ils mettent simplement en compétition mimétique l'homme producteur et consommateur avec son semblable. L'universel ressentiment permet certes de stimuler toutes formes de compétition, d'émulation et d'accumulation, mais permet-il d'instituer un lien commun et quelque chose comme une fraternité ?

Revenons donc au nihilisme de la valeur. Nous entendons beaucoup dire – même, voire surtout par ceux qui restent étrangers au concept de nihilisme – qu'il faut réagir contre le nihilisme, résister à la perte des valeurs. Par exemple, tous les partis politiques français, de droite ou de gauche, gardent l'habitude, avec une belle unanimité, de prétendre « se battre pour leurs valeurs ». Les plus hautes autorités, à chaque attentat ou à chaque vicissitude, font ainsi appel aux « valeurs de la République ». Les mouvements conservateurs veulent défendre les « valeurs traditionnelles ». Et il ne manque pas de croyants, parmi les plus engagés et les plus sincères, qui luttent pour « les valeurs chrétiennes ». Ne voient-ils pas que, sitôt qu'on évoque des valeurs quelles qu'elles soient (d'ailleurs ce sont souvent les mêmes), on confirme le nihilisme qui, justement, ne reconnaît plus que des valeurs ? Décider de « défendre des valeurs » ne permet pas de s'opposer au nihilisme, mais revient à le confirmer, en admettant que les valeurs ne tiennent pas par elles-mêmes et que, précisément pour cette raison, il faut les défendre, ou attaquer celles qui les contredisent. « Défendre des valeurs » revient à admettre qu'il ne s'agit que de valeurs, dont la solidité dépend uniquement de la puissance de ceux qui les évaluent et les soutiennent. Faire valoir des valeurs en faisant défiler dix mille, cent mille ou cinq cents mille personnes dans les rues, cela permet peut-être de triompher d'autres valeurs, opposées, défendues par une moindre foule, mais cela confirme surtout qu'il ne s'agit dans les deux camps que de valeurs, dans le même contexte de nihilisme. Plus on défend des valeurs (ou en attaque d'autres), plus on y reconnaît des valeurs, des valeurs qui précisément n'ont pas de valeur en soi.

Ainsi comprenons nous que le nihilisme ne constitue pas une crise, parmi d'autres, comparable à une crise climatique, financière, sanitaire, révolutionnaire ou guerrière. Le propre d'une crise tient à la décision (*krisis*) qu'elle permet, le moment de rupture où une décision peut être prise, définir une nouvelle situation, modifier le cours des choses et, éventuellement, rétablir une certaine harmonie et un ordre. Les crises offrent les occasions positives d'une décision et d'une maîtrise des difficultés du moment. Or le nihilisme n'offre pas une telle occasion, puisque défendre des valeurs revient à l'admettre et le renforcer, tout comme dévaluer des valeurs. Valeurs positives ou négatives, toutes appartiennent au nihilisme et le consacrent. Le nihilisme ne permet plus aucune crise, puisque toutes les décisions y reviennent au même. Et c'est là un des sens de l'éternel retour du semblable. Que nous offre le nihilisme ? Non pas la crise, mais la *décadence*. Il faut parler de décadence lorsque nulle décision ne reste possible devant une dérive qui annonce une catastrophe,

catastrophe que tous voient venir sans que personne ne puisse rien tenter pour l'éviter – comme quand un glissement de boue ou le décrochement d'une couche de neige fait couler tout un terrain vers l'abîme, sans que personne de ceux qui s'y trouvent pris n'y puisse rien faire. La décadence n'offre plus d'occasion de décider comment éviter la ruine, plus de crise qui permette d'en sortir. La désintégration contemporaine du lien social et de la fraternité relève non pas d'une crise, mais d'une décadence.

Peut-on surmonter le nihilisme ? Il faudrait pour y parvenir accéder à des choses qui ne fussent pas aliénées à elles-mêmes comme des objets, ni réduites à une évaluation comme des valeurs. Il faudrait reconnaître que la liberté, l'égalité, la fraternité, la patrie, le travail, la démocratie, la famille, la morale, et même Dieu n'appartiennent *surtout* pas à des valeurs, mais comptent au nombre des réalités ; et la réalité de telles *choses* pourrait n'avoir nul besoin qu'on la défende, puisque ce serait plutôt elle seule qui nous défendrait. En particulier, quiconque prétend «défendre Dieu», en fait, blasphème ; car la Révélation judéo-chrétienne enseigne que c'est Dieu qui nous défend (d'abord de nous-mêmes), et non certes nous qui le défendons. La sagesse consiste à s'appuyer sur ce qui n'est pas une valeur et à laisser les valeurs à ceux qui n'ont qu'eux-mêmes pour se défendre.

Pourtant ne plus considérer la liberté, l'égalité, la fraternité, la patrie, le travail, la démocratie, la famille, la morale, et même Dieu comme des valeurs, mais comme des réalités, cela nous apparaît, paraît-il, impossible, parce que nous ne pouvons pas ne pas les considérer comme irréels, simplement des buts idéaux – des idées dont l'objet ne sera jamais donné dans l'effectivité intuitive (Kant). Ils resteront des valeurs, parce que nous ne croyons pas pouvoir les constituer en objets. Mais pourquoi imaginons-nous que les valeurs devraient se hisser au niveau des objets, pourquoi l'objet lui-même garde-t-il un tel privilège, alors même que le nihilisme le réduit à la valeur ? Parce que nous supposons que l'objet, du moins pour un temps, nous reste *disponible* ; en effet, il a en propre que, pouvant être produit et reproduit à l'identique (ou presque), il peut être consommé par n'importe qui (ou presque). Il se propose comme universel et universalisable, indépendant de la contingence de la matière et de sa temporalité. Ainsi l'objet assure-t-il une sécurité. Certes, il peut devenir caduque, consommé, perdu ou fracturé, mais il peut toujours se remplacer. L'objet reste toujours disponible, d'où son prestige, celui d'indice, de signe, et si je puis dire d'incarnation d'un présent qui dure. Il tient le rôle d'une assurance contre la ponctualité de l'instant, contre la nullité du temps. L'objet nous donne du temps présent, nous assure du présent, comme une sorte d'assurance-temps, comme on parle d'assurances-vie (en fait des assurances sur la mort).

Ce raisonnement ne tient que si nous pouvons posséder l'objet. La possession permet-elle de s'assurer de la réalité de l'objet, ou plus exactement de s'assurer de la réalité d'une chose par l'intermédiaire d'un objet, qui résisterait ainsi à sa réduction au rang de simple valeur ?

IV. L'objet et le don

Nous avons déjà remarqué que, si le propre de la valeur consiste à n'en avoir en soi aucune, le propre de l'objet consiste à donner l'impression (fausse) qu'il permet de posséder le présent et donc d'une certaine manière de se posséder soi-même, dans le temps et malgré lui. Reste à mesurer cette prétention à sa juste, plutôt à son injuste ambition. Ainsi l'objet possédé, l'objet précisément, devrait nous assurer la possession du temps qu'il occupe, c'est-à-dire nous assurer d'une présence au présent. Cette possession de la présence dans le présent de l'objet pourtant ne peut s'admettre, pour deux raisons au moins. Omettons ici la première : l'objet ne peut durer, contrairement à ce que nous admettons spontanément, parce que le résidu de matière en lui le dissoudra, et surtout parce que la présence ne dure jamais dans l'instant présent, précisément parce que l'instant échappe par définition au présent. Reste la deuxième, qui ne demande pas, elle, de longue explication : nous, nous ne durerons pas. Notre mort, bien qu'indéterminée, nous adviendra en personne et certainement. Le tombeau de l'homme riche demeure, mais pas le riche mort. Ce que l'on possède, on l'a possédé au passé, mais on ne le possède plus dans la mort : de mémoire d'enterrement, on n'a jamais vu un coffre de banque suivre un corbillard. Ou plutôt à supposer qu'un coffre de banque puisse suivre un corbillard, le mort du corbillard ne posséderait pourtant plus le coffre de banque. Ce qui peut se posséder finit par se perdre, car celui qui le possède ne se possède pas lui-même et, parce qu'il se perd, il perd aussi ce qu'il possédait. C'est un point absolument essentiel que de comprendre que *la possession (se) perd*. La possession se perd avec le possesseur, mais surtout elle perd celui qui la possède, parce qu'elle ne dure pas, parce qu'elle ne se possède pas elle-même. Cela semble un paradoxe, c'en est un, très clair, parce que la mort en personne nous l'impose. La mort définit notre rapport fondamental au temps et rien n'échappe à cette règle que la mort détruit la présence du présent et disqualifie la possession de l'objet. D'où l'extraordinaire naïveté de ceux qui possèdent et proclament leur désir d'échapper à la mort par les moyens techniques d'objets, comme si une quelconque possession pouvait nous assurer contre la mort. Car, à la fin de toutes les possessions que j'imagine posséder, ce sont elles qui me possèdent ; je me retrouve, comme on dit en français, *possédé*, c'est à dire *perdu*. Être possédé ne signifie pas en français être possédé par un démon, mais se faire posséder, se retrouver floué par une possession qui ne m'a rien donné.

Comment donc résister à la fausse présence de l'objet et à sa dévaluation en valeur, si la possession ne le permet pas ? Comment se dispenser de la possession ? En passant à la dépossession, selon la règle qui dit que seul est sauvé ce qui se trouve à la fin donné et qu'à la fin est perdu tout ce qui n'a pas été donné. Ce paradoxe permet *a contrario* d'ajouter que je ne *me* sauve qu'en donnant et éventuellement en *me* donnant, parce que ne se sauve que ce qu'on donne à un autre que soi. Ainsi peut-on rendre toute sa dignité théorique à la formule du Christ : « Celui qui trouve son âme la perdra et celui qui perdra son âme à cause de moi la trouvera » (*Matthieu* 10,39). Ou : « Celui qui veut sauver son âme la perdra. Et celui qui perd son âme pour moi la trouvera » (*Matthieu* 16,25,

voir *Marc* 8,35, *Luc* 9,24 et *Jean* 12,25). Comme ce qui est donné sera sauvé, réciproquement ce qui reste gardé ou réduit à la possession sera perdu, comme si l'arc du don, du don donné, survivait à celui qui le donne parce qu'il en surpasse la possession. Ainsi est-ce le don donné qui sauve celui qui le donne. Le don que je donne me sauve, moi qui l'abandonne. À quoi répond, en retour sur le même arc du don donné, cette interrogation fondamentale de Paul: «Que ne possèdes-tu [que n'as-tu], que tu n'aies reçu?» (*I Corinthiens* 4,7).

Si donc nul ne tient rien par possession, mais uniquement par réception de ce qui lui fut donné, nul ne tient rien s'il ne le donne ensuite, selon l'arc du reçu au don donné. Ces deux règles forment deux versants d'un unique principe: « Vous avez reçu un don, donnez un don » (*Matthieu* 10,8); autrement dit: vous n'avez reçu un don donné, qu'en le donnant à nouveau ; vous ne le sauvegarderez qu'en le (re-)donnant; à un don reçu gratuitement, il faut rendre un donné gracieux. Soulignons qu'ici le don ne doit pas s'entendre comme une forme tronquée d'échange (un échange non médiatisé par l'argent), mais comme une gratuité redoublée, qui vient d'ailleurs au récipiendaire et qui va ailleurs vers un autrui différent. La possession se voulait fixe et centrale en prétendant supprimer le passé (pourtant déjà donné) et le futur (pourtant encore à donner) et figer la présence dans un présent qu'elle supposait *non passant*. Mais la bande passante du don lui substitue précisément l'arc du don, qui me précède et qui me succède, un arc où le don me vient d'avant le présent et va au-delà du présent, en sorte de me traverser et, en ce sens, me sauver, parce qu'il m'inscrit dans ce que Paul appelle *kénose*. Le don ainsi imite le Christ, «...qui, se trouvant dans la condition de Dieu, ne retint pas par force [retenir par force, ravir par un rapt, *arpagmon*] d'être égal à Dieu, mais, se vidant, prit la condition d'esclave » (*Philippiens* 5-6). *Arpagmon*, qui vient d'*arpadzo*, indique ce que l'on possède en le prenant et le gardant par force. Ainsi l'Harpagon de Molière, dans *L'Avare*, transforme toute chose en une possession qu'il s'approprie de force, à l'inverse du don, qui a en propre de relâcher ce qu'il possède et de l'abandonner sitôt reçu, *parce* que d'abord reçu. « Laissez faire, laissez passer », le banal adage des Physiocrates prend ici un sens autrement puissant : le don passé passe au futur, il *se* passe, laisse passer et d'une certaine manière emporte celui à travers lequel il passe.

V. La confiance du don et le bien commun

En passant de l'objet et de la valeur au don, nous pouvons concevoir à nouveau quelque chose comme un lien social, une manière d'esquisse de fraternité. L'échange, contrairement au don, porte toujours sur un objet, dont il règle un changement de possesseur ; selon ce principe que je ne suis en rapport avec autrui que par ma (dé)possession d'un objet en échange d'un objet d'égal valeur, ou à peu près d'égal valeur. Je ne suis donc jamais en rapport réel avec autrui, et d'ailleurs n'importe quel autrui peut opérer l'échange de n'importe quel objet avec moi. Et surtout, cet échange doit ne pas tenir compte d'autrui, pour ne servir que mon intérêt : j'achète ou je vends l'objet non pas à somme nulle, mais toujours au meilleur prix, c'est-à-dire au mien ; l'échange

d'objet non seulement ne me met pas en relation avec un autrui réel, mais consiste à l'ignorer et à me mettre en possession du seul objet ; je m'enrichis (ou m'appauvris) de l'objet, pas d'autrui. En conséquence, l'échange des objets *interdit* le rapport avec autrui : il s'agit au mieux d'une *inter-objectivité*, jamais d'une *inter-subjectivité* (terme sans doute lui aussi inapproprié). Le commerce des objets peut à la rigueur permettre une association commerciale et économique, mais pas le lien social d'une communauté ni d'une fraternité.

Le don, lui, le permet et même l'exige. Si le don ne peut que se recevoir et ne se conserve qu'en se donnant (ou s'abandonnant), il implique sa dépossession et donc s'ouvre nécessairement à autrui. Ici nous rencontrons la doctrine du bien commun, ancienne dans la pensée catholique, mais récemment renouvelée par les travaux de G. Fessard (sj). Comme l'on sait, ce dernier distingue trois niveaux de ce bien commun, où l'abandon de la possession permet l'élargissement du don en une communion de plus en plus radicale. Au premier niveau, le bien commun prend la figure du bien de la communauté : l'ensemble des biens que chaque individu ne peut recevoir (et concevoir) qu'en donnant de son propre bien pour la communauté ; ainsi les biens publics, les services sociaux, etc., dont chacun ne peut bénéficier que parce qu'il y consacre une partie de ses possessions ; il ne les possède comme bien de la communauté que dans la mesure où il se dépossède de ce qu'il abandonne à cette communauté. Vient, au second niveau, le bien commun comme la communauté du bien : ici la première mise en communauté des biens (une simple alliance de fait, un *coetus* disait Cicéron) s'approfondit en devenant (au moins tangentiellement) une communauté réglée par la justice, à proprement parler une *res publica* (comme y insistait saint Augustin). Le don reçu et donné autorise l'expérience de la justice, du droit, de la nation, voire d'une certaine égalité et liberté politique et même d'une manière de fraternité. Pourtant, ces dernières réalités (car il ne s'agit plus d'objets comme dans la communauté des biens, ni de valeurs) demandent à percevoir *comme tel* le don, qui les rend possibles. Concevoir le don et le vouloir comme un bien supérieur désirable en soi exige de passer au troisième niveau du bien commun : le bien de la communion. Ce dernier bien consiste dans la communion, que je ne peux, à moi seul, expérimenter ni atteindre, parce qu'il ne peut jamais se posséder, mais doit toujours d'abord se recevoir (don reçu) et se re-donner (don abandonné). Le bien de la communion entre en jeu quand la communauté met en commun un désir du bien lui-même, que Fessard reconnaît dans les sociétés démocratiques modernes, même laïques, dans leurs alliances internationales en charge du maintien de la paix, etc., mais finalement surtout dans l'espérance chrétienne de la justice finale, telle que l'Église catholique en porte la charge. Il n'y a là pas lieu de s'étonner, ni de craindre une apologétique trop facile. En fait le lien social suppose en effet un désir de communion et la fraternité n'évite la rivalité mimétique que par la reconnaissance d'un même Père. Entre désir de communion et reconnaissance d'un même Père, l'écart tient à la différence entre la haute moralité civique et la conscience trinitaire de la foi. Mais dans les deux cas, il s'agit de la même confiance – la confiance dans le don.

Où se retrouve le lien social, notre première interrogation? Précisément ici: ce qui nous lie, ce ne sont pas les objets, leur production, leur consommation et leurs échanges, mais la chose même, seule *réelle* et commune. À savoir le don, que rien ne rend jamais impossible. Et le don ne s'éprouve jamais aussi bien que dans la vie, parce qu'elle se perd si elle se possède comme un objet. Et ne se sauve que si elle parcourt l'arc du don.