

# DONNER LE TEMPS

*Jacques Derrida*

1.

La fausse  
monnaie

galilée



COLLECTION LA PHILOSOPHIE EN EFFET



Donner le temps



JACQUES DERRIDA

# Donner le temps

1.

La fausse monnaie

GALILEE

© Éditions Galilée, 1991

**ISBN** 2-7186-0392-5

**ISSN** 0768-2395



## *Avertissement*

Qu'il s'agisse des textes analysés ou de la démarche « logique », je devrais dire de *l'aporie*, le trajet de cet ouvrage correspond fidèlement à celui que j'avais suivi lors des cinq premières séances d'un séminaire donné sous le même titre en 1977-1978 à l'Ecole normale supérieure et l'année suivante à l'université de Yale. A l'exception de certaines notes et de quelques développements, la distribution en quatre chapitres reproduit le rythme d'une série de conférences données en avril 1991 à l'université de Chicago (*Carpenter Lectures*). A cette occasion, j'avais en effet tenté de fixer la forme du discours proposé en 1977-1978 et qui gardait pour moi une signification particulière : c'est au cours de ce séminaire que j'avais donné une figure plus thématique à un ensemble de questions qui s'organisaient depuis longtemps autour de celle du don. Une formalisation explicite en était-elle possible? Quelle pouvait en être la limite? La problématique du don,

## Donner le temps

telle qu'elle s'était jusqu'alors annoncée ou imposée à moi<sup>1</sup>, trouvait donc là, justement à la limite de sa formalisation, une sorte d'étape intermédiaire, un moment de passage. Les prémisses de ce séminaire non publié restaient impliquées, d'une façon ou d'une autre, dans les ouvrages ultérieurs qui furent tous voués, si on peut dire, à la question du don<sup>2</sup>, qu'elle se déclarât sous son nom, comme ce fut si souvent le cas, ou à travers les motifs indissociables de la spéculation, de la destination ou de la promesse, du sacrifice, du « oui » ou de l'affirmation originaire, de l'événement, de l'invention, de la venue ou du « viens ».

1. Cf. partout où il a pu être traité du *propre* (appropriation, expropriation, ex-appropriation), de l'économie, de la trace, du nom et surtout du *reste*, bien sûr, c'est-à-dire de façon à peu près constante, mais aussi, plus expressément et dans le vocabulaire du don, notamment dans *L'écriture et la différence* (Le Seuil, 1967, p. 127 sq., 133, 151, 219, 395 sq., 423 sq.), *De la grammatologie* (Minuit, 1967, p. 157 sq.), *La dissémination* (Le Seuil, 1972, p. 150), *Marges - de la philosophie* (Minuit, 1972, p. 27 sq.), *Eperons, Les styles de Nietzsche* (1972, Flammarion, 1978, p. 89 sq.), *Economimesis*, in *Mimesis — des articulations* (Aubier-Flammarion, 1975, p. 71). Mais c'est surtout dans *Glas* (Galilée, p. 269 sq. et *passim*) et dans *La vérité en peinture* (Flammarion, 1978, p. 32, 57, 313, 320, 333, 398 et *passim*), que ce thème jouait alors un rôle plus organisateur.

2. Comme cette problématique y devient alors envahissante, je n'indiquerai ici aucune référence déterminée. Je me permettrai d'en préciser certaines dans le cours du livre, pour faire parfois l'économie d'un développement proposé ailleurs. Orientée ou désorientée par les thèmes de la spéculation, de la destination ou de la promesse, *La carte postale* (1979, Flammarion) renvoyait au séminaire « Donner le temps » et en annonçait alors la publication (p. 392). Cf. aussi « Comment ne pas parler », in *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, p. 431 et 587.

## *Chapitre 1*

# Le temps du roi

### Exergue

« Le roi prend tout mon temps; je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner. »

C'est une femme qui signe.

Car ceci est une lettre, et d'une femme à une femme. Madame de Maintenon écrit à Madame Brinon <sup>1</sup>. Elle dit, en somme, cette femme, qu'au Roi elle donne tout. Car à donner tout son temps, on donne tout, on donne le tout, si tout ce qu'on donne est dans le temps et qu'on donne tout son temps.

Il est vrai que celle dont on sait qu'elle fut la maîtresse influente, et même l'épouse morganatique <sup>2</sup> du Roi Soleil (le Roi et le Soleil,

1. Lettre à Madame Brinon, t. 11, p. 233.

2. On s'étonnera peut-être de me voir évoquer l'épouse secrète d'un grand roi à l'ouverture d'une telle conférence. Madame de Maintenon ne me paraît pas seulement exemplaire parce qu'elle pose la question

## Donner le temps

le Roi-Soleil seront les sujets de ces conférences), Madame de Maintenon, donc, n'a pas dit, dans sa lettre, à la lettre, qu'elle *donnait* tout son temps — mais que le roi le lui *prenait* (« le roi prend tout mon temps »). Même si cela, dans son esprit, veut dire la même chose, un mot ne vaut pas l'autre. Ce qu'elle *donne*, elle, ce n'est pas le temps mais le *reste*, le reste du temps : « Je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner. » Mais comme le roi le lui *prend* tout entier, le reste, en bonne logique et en bonne économie, ce n'est rien. Elle ne peut plus *prendre* son temps. Elle n'en a plus. Pourtant elle le donne. Lacan le dit de l'amour : il donne ce qu'il n'a pas, formule dont les *Ecrits*<sup>1</sup> ordonnent les variations à la

du don du temps — et du reste —, depuis la place d'une femme et d'une grande dame. Celle qui joua auprès de Louis XIV le rôle d'une « sultane de conscience » fut à la fois, configuration rarement fortuite, un hors-la-loi et la figure même de la loi. Avant de devenir, après la mort de la reine, l'épouse morganatique du roi (ainsi exclue du nom et des droits nobiliaires — et le mot « morganatique » dit quelque chose du don, du don de l'origine : il vient du bas latin *morganegiba*, don du matin), elle avait ramené le Roi Soleil à ses devoirs d'époux (en l'éloignant de Mme de Montespan dont elle avait été la protégée) et de roi catholique (en rappelant la cour à l'austérité, en encourageant la persécution des protestants — bien qu'elle eût été élevée dans le calvinisme —, et en apportant son soutien à la révocation de l'édit de Nantes). Celle qui se donna tant de mal avec ce qu'il fallait *prendre* et *donner*, avec la loi, avec le nom du roi, avec la légitimité en général, fut aussi la gouvernante des bâtards royaux, promotion qu'elle dut sans doute à la protection de Mme de Montespan. Arrêtons-nous par où il eût fallu commencer : alors qu'elle était enfant, elle connut l'exil en Martinique et Constant, son père, fut arrêté comme faux-monnaieur. Tout dans cette vie paraît marqué au coin le plus austère, le plus rigoureux, le plus authentique de la fausse monnaie.

1. Cf. « Car si l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas... » (*Ecrits*, Le Seuil, 1966, p. 618); « Ce qui est ainsi donné à l'Autre de combler et qui est proprement ce qu'il n'a pas, puisque à lui aussi l'être manque, est ce qui s'appelle l'amour, mais c'est aussi la haine et l'ignorance », p. 627; « Ce privilège de l'Autre dessine ainsi la forme radicale du don de ce qu'il n'a pas, soit ce qu'on appelle son amour », p. 691. Ces

## Le temps du roi

modalité finale et transcendante de la femme en tant qu'elle serait privée du phallus.

Ici Madame de Maintenon *écrit*, et elle dit *par écrit* qu'elle donne le reste. Qu'est-ce que le reste? *Est-ce*, le reste? Elle donne le reste qui n'est rien, puisque c'est le reste d'un temps dont elle vient d'informer sa correspondante qu'il ne lui en reste rien puisque le roi le lui prend tout entier. Et pourtant, il faut souligner ce paradoxe, bien que le roi lui prenne tout *son* temps, il semble lui en rester, comme si elle pouvait en rendre la monnaie. « Le roi prend tout *mon* temps », dit-elle, un temps qui lui appartient, donc. Mais

formules qui semblent concerner l'amour *en général*, au-delà de la différence des sexes, voient leur symétrie rompue quand apparaît la vérité de ce « ne pas l'avoir », à savoir, pour utiliser une formule plus tardive mais qui rassemble bien toute cette économie, la femme *quoad matrem* et l'homme *quoad castrationem* (*Encore*, Le Seuil, 1975, p. 36). Retour aux *Ecrits* (« La signification du phallus », p. 695), donc : « Si l'homme trouve en effet à satisfaire sa demande d'amour dans la relation à la femme pour autant que le signifiant du phallus la constitue bien comme donnant dans l'amour ce qu'elle n'a pas — inversement son propre désir du phallus fera surgir son signifiant dans sa divergence rémanente vers " une autre femme " qui peut signifier ce phallus à divers titres, soit comme vierge, soit comme prostituée. [...] Il ne faut pas croire pour autant que la sorte d'infidélité qui apparaîtrait là constitutive de la fonction masculine, lui soit propre. Car si l'on y regarde de près le même dédoublement se retrouve chez la femme, à ceci près que l'Autre de l'Amour comme tel, c'est-à-dire en tant qu'il est privé de ce qu'il donne, s'aperçoit mal dans le recul où il se substitue à l'être du même homme dont elle chérit les attributs. » La différence du « à ceci près » organise toutes les dissymétries analysées dans cette page qui se clôt ainsi, rappelons-le : « Corrélativement s'entrevoit la raison de ce trait jamais élucidé où une fois de plus se mesure la profondeur de l'intuition de Freud : à savoir pourquoi il avance qu'il n'y a qu'une *libido*, son texte montrant qu'il la conçoit comme de nature masculine. »

L'expression « donner ce qu'on n'a pas » se trouve chez Heidegger (en particulier dans « La parole d'Anaximandre », 1950, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 290, mais aussi ailleurs; voir plus bas, p. 202 sq.).

comment un temps peut-il appartenir? Qu'est-ce *qu'avoir du temps*? Si un temps appartient, c'est que, par métonymie, le mot *temps* désigne moins le temps lui-même que les choses dont on le remplit, dont on remplit la forme du temps, le temps *comme forme* ; il s'agit alors des choses qu'on fait *pendant*, ou dont on dispose *pendant* ce temps. Dès lors, le temps n'appartenant à personne en tant que tel, on ne peut pas plus le *prendre*, lui-même, que le *donner*. Le temps s'annonce déjà comme ce qui déjoue cette distinction entre prendre et donner, donc aussi bien entre recevoir et donner, peut-être entre la réceptivité et l'activité, voire entre l'être-affecté et l'affecter de toute affection. Apparemment et selon la logique ou l'économie courante, on ne peut qu'échanger, par métonymie, prendre ou donner ce qui est *dans* le temps. C'est bien ce que semble *vouloir dire* Madame de Maintenon à une certaine surface de sa lettre. Et pourtant, donc, bien que le roi le lui prenne tout, tout entier, ce temps ou ce qui meuble le temps, il lui en reste, un reste qui n'est rien puisqu'il est au-delà de tout, un reste qui n'est rien mais *qu'il y a* puisqu'elle *le donne*. Et c'est même essentiellement ce qu'elle donne, *cela même*. Le roi prend tout, elle donne le reste. Le reste n'est pas, il y a le reste qui se donne. Il ne se donne pas à quelqu'un car, chacun le sait, Saint-Cyr n'est pas son amant, ce n'est surtout pas masculin : Saint-Cyr est un lieu - très féminin -, une œuvre, une institution, plus précisément une *fondation* de Madame de Maintenon. Saint-Cyr est le nom d'une bonne œuvre pour l'éducation de jeunes filles pauvres et de bonne famille. Sa fondatrice s'y retira et put sans doute y consacrer tout son temps, selon son vœu déclaré, *à la mort du roi*, en 1715. La question du reste, et du reste de temps donné, dirions-nous qu'elle est secrètement liée à quelque mort du roi?

Ainsi le reste, qui *n'est rien mais qu'il y a* néanmoins, ne se donne pas à quelqu'un mais à une fondation de jeunes vierges. *Et il ne se donne jamais assez, le reste* : «... je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner. » Elle n'en a jamais assez de donner ce reste qu'elle n'a pas. Et quand elle écrit, Madame de Maintenon, qu'elle voudrait *le tout* donner, il faut être attentif à l'écriture *littérale* de sa lettre, à la *lettre de sa lettre*. Cette lettre est à peu près intraduisible, elle défie l'échange de langue à langue. Insistons sur le fait qu'il s'agit d'une lettre car cela ne se dirait pas de la même façon dans un autre contexte. Quand elle écrit, donc,

qu'elle voudrait *le tout* donner, elle laisse s'installer deux équivoques : *le* peut être *pronom personnel* (je voudrais tout le donner : pronom personnel inversé) ou *article* (avant le mot *tout* ainsi nominalisé : je voudrais donner *le tout*). Ce serait la première équivoque. Deuxième équivoque : *tout* ou *le tout* peut s'entendre du *temps* (que le roi lui prend tout entier) aussi bien que du *reste* de temps, du temps et de ce qui s'y présente, l'occupant ainsi, ou du reste et de ce qui s'y présente, l'occupant de même. Cette phrase laisse entendre le soupir infini du désir insatisfait. Madame de Maintenon dit à sa correspondante que tout lui laisse à désirer. Son espérance n'est comblée ou accomplie ni par ce qu'elle se laisse prendre du roi ni même par le reste qu'elle donne — pour en *faire présent*, si l'on veut, à ses jeunes vierges.

Son désir serait là où elle *voudrait*, au conditionnel, donner ce qu'elle ne peut pas donner, le tout, ce reste de reste dont elle ne peut pas faire présent. Personne ne le lui prend tout, ni le roi ni Saint-Cyr. Ce reste de reste de temps dont elle ne peut pas faire présent, voilà ce que désire Madame de Maintenant (comme on pourrait l'appeler), voilà en vérité ce qu'elle désirerait, non pour elle mais pour le pouvoir donner. Pour le pouvoir de donner, peut-être, pour se donner ce pouvoir de donner. Elle manque de ne pas manquer de temps, elle manque de ne pas donner assez. Elle manque de ce reste de temps qui lui reste et qu'elle ne peut donner : dont elle ne sait que faire. Mais ce reste de reste de temps, d'un temps qui d'ailleurs n'est rien et qui n'appartient en propre à personne, ce reste de reste de temps, voilà le tout de son désir. Le désir et le désir de donner, ce serait la même chose, une sorte de tautologie. Mais peut-être aussi la désignation tautologique de l'impossible. Peut-être l'impossible. L'impossible peut être, si donner et prendre sont aussi le même, la même chose qui ne serait surtout pas une chose.

On pourrait ici m'accuser de faire toute une *histoire* autour de mots et gestes qui restent très clairs. Quand Madame de Maintenon dit que le roi prend son temps, c'est qu'elle veut bien le lui donner et qu'elle y prend plaisir : le roi ne lui prend rien, il donne autant qu'il prend. Et quand elle dit « je donne le reste à Saint-Cyr

## *Donner le temps*

à qui je voudrais le tout donner », elle s'ouvre à sa correspondante d'une économie *journalière* concernant les loisirs et les bonnes oeuvres, les travaux et les jours d'une grande dame un peu débordée par ses représentations. Aucun des mots qu'elle écrit n'a la portée de l'impensable et de l'impossible vers lesquels ma lecture les aurait entraînés, du côté du donner-prendre, du temps et du reste. Elle ne voulait pas dire cela, direz-vous.

Et si.

Et si ce qu'elle écrit voulait dire cela, donc, qu'est-ce que cela devrait supposer? Comment, où, à partir de quoi et de quand pouvons-nous lire ce fragment de lettre comme je l'ai fait? Comment pourrions-nous même le détourner comme je l'ai fait, tout en respectant sa lettre et sa langue?



Commençons par l'impossible.

Ajouter, dans un titre, le temps et le don, cela peut ressembler à un laborieux artifice. Qu'est-ce que le temps peut avoir à faire avec le don? Nous voulons dire : qu'est-ce qu'il y aurait à voir? Qu'est-ce qu'ils auraient à voir ensemble, dirait-on en français? Bien sûr, ils n'ont rien à *voir* ensemble et d'abord parce qu'ils ont tous deux un singulier rapport au visible. Le temps en tout cas ne donne rien à voir. Il est au moins l'élément de l'invisibilité même. Il soustrait tout ce qui pourrait se donner à voir. Il se soustrait lui-même à la visibilité. On ne peut qu'être aveugle au temps, à la *disparition* essentielle du temps alors que pourtant d'une certaine manière rien n'*apparaît* qui ne demande et ne prenne du temps. Rien ne vient au jour, aucun phénomène, qui ne soit à la mesure du jour, autrement dit de la *révolution* qui rythme la course d'un soleil. Et l'orienté depuis sa fin : du lever de l'orient au coucher de l'occident. Les travaux et les jours, disions-nous à l'instant.

Nous nous laisserons entraîner par ce mot de *révolution*. Il y va d'un certain *cercle* dont la figure précipite et le temps et le don vers la possibilité de leur impossibilité.

Ajouter dans un titre et le temps et le don, cela peut ressembler à un laborieux artifice, comme si par économie l'on cherchait à traiter deux sujets à la fois. Et c'est en effet le cas, pour des raisons d'économie. Mais l'économie est ici le sujet. Qu'est-ce que l'économie? Parmi ses prédicats ou ses valeurs sémantiques irréductibles, l'économie comporte sans doute les valeurs de loi (*nomos*) et de maison (*oikos*, c'est la maison, la propriété, la famille, le foyer, le feu du dedans). *Nomos* ne signifie pas seulement la loi en général, mais aussi la loi de distribution (*nemein*), la loi du partage, la loi comme partage (*moira*), la part donnée ou assignée, la participation. Une autre sorte de tautologie implique déjà l'économique dans le nomique comme tel. Dès qu'il y a loi, il y a partage : dès qu'il y a *nomie*, il y a économie. Outre les valeurs de loi et

de maison, de distribution et de partage, l'économie implique l'idée d'échange, de circulation, de retour. La figure du cercle est évidemment *au centre*, si on peut encore le dire d'un cercle. Elle se tient au centre de toute problématique de l'*oikonomia*, comme de tout le champ économique : échange circulaire, circulation des biens, des produits, des signes monétaires ou des marchandises, amortissement des dépenses, revenus, substitution des valeurs d'usage et des valeurs d'échange. Ce motif de la circulation peut donner à penser que la loi de l'économie est le retour — circulaire — au point de départ, à l'origine, à la maison aussi. On aurait ainsi à suivre la structure *odysséique* du récit économique. L'*oikonomia* emprunterait toujours le chemin d'Ulysse. Celui-ci fait retour auprès de soi ou des siens, il ne s'éloigne qu'en vue de se *rapatrier*, pour revenir au foyer à *partir* duquel le départ est donné et la part assignée, et le parti pris, le lot échu, le destin commandé (*moira*). L'être-auprès-de-soi de l'Idée dans le Savoir Absolu serait *odysséique* en ce sens, celui d'une *économie* et d'une *nostalgie*, d'un « mal du pays », d'un exil provisoire en mal de réappropriation.

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 cercle pour défier la réciprocité ou la symétrie, la commune mesure, et pour détourner le retour en vue du sans-retour? S'il y a don, le *donné* du don (*ce qu'on donne, ce qui est donné*, le don comme chose donnée ou comme acte de donation) ne doit pas revenir au donnant (ne disons pas encore au sujet, au donateur ou à la donatrice). Il ne doit pas circuler, il ne doit pas s'échanger, il ne doit en tout cas pas être épuisé, en tant que don, par le procès de l'échange, par le mouvement de la circulation du cercle dans la forme du retour au point

de départ. 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 familière étrangeté. C'est en ce sens peut-être que le don est l'impossible.

Non pas impossible mais /'impossible. La figure même de l'impossible. Il s'annonce, se donne à penser comme l'impossible. C'est par là qu'il nous serait proposé de commencer.

Et nous le ferons. Nous commencerons plus tard. Par l'impossible.

Le motif du cercle nous obsédera tout au long de ce cycle de conférences. Laissons provisoirement de côté la question de savoir s'il s'agit d'une figure géométrique, d'une représentation métaphorique ou d'un grand symbole, le symbole du symbolique même. Nous avons appris de Hegel à traiter ce problème. Dire que le cercle nous obsédera, c'est une autre manière de dire qu'il nous encerclera. Il nous assiégera cependant que nous tenterons régulièrement la sortie. Mais pourquoi au juste désirerait-on, avec le don, s'il y en a, la sortie? Pourquoi désirer le don et pourquoi désirer interrompre la circulation du cercle? Pourquoi vouloir en sortir? Pourquoi vouloir s'en sortir?

Le cercle nous a déjà mis sur la voie du temps, et de ce qui, par le cercle, circule entre le don et le temps. Une des représentations les plus puissantes et les plus inéluctables, dans l'histoire des métaphysiques au moins, c'est la représentation du temps comme cercle. Le temps serait toujours un procès ou un mouvement dans la forme du cercle ou de la sphère. De ce privilège du mouvement circulaire dans la représentation du temps, ne prenons pour l'instant qu'un indice. C'est une note de Heidegger, la dernière et la plus longue de *Sein und Zeit*. Nous en avons tenté naguère la lecture ou l'interprétation dans « *Ousia et Grammè*, Note sur une note de *Sein und Zeit* » (1968) (in *Marges de la philosophie*, Minit, 1972).

Comme cette Note et cette Note sur une note feront partie de nos prémisses, il convient d'en rappeler au moins ce qui concerne l'insistance absolue de cette figure du cercle dans l'interprétation métaphysique du temps. Heidegger écrit :

Le privilège accordé au maintenant nivelé montre à l'évidence que la détermination conceptuelle du temps par Hegel suit aussi la ligne de la compréhension *vulgaire* du temps et cela signifie du même coup qu'elle suit la ligne du concept *traditionnel* du temps. On peut montrer que le concept hégélien du temps a été directement puisé dans la *Physique* d'Aristote. [...] A. voit l'essence du temps dans le *nun*, H. dans le maintenant (*Jetzt*). A. conçoit le *nun* comme *oros*, H. prend le maintenant comme « limite » (*Grenze*). A. comprend le *nun* comme *stigmè*, H. interprète le maintenant comme point. A. caractérise le *nun* comme *tode ti*, H. appelle le maintenant le « ceci absolu » (*das « absolute Dieses »*). Suivant la tradition, A. met en rapport *khronos* avec la *sphaira*, H. insiste sur le cours circulaire (*Kreislauf*) du temps [...]. Cette indication sur une connexion directe entre le concept hégélien du temps et l'analyse aristotélicienne du temps n'est pas là pour assigner une « dépendance » de Hegel mais pour appeler l'attention sur la *portée ontologique fondative de cette filiation* pour la *Logique* hégélienne. (Cité in « *Ousia et Grammè*, Note sur une note de *Sein und Zeit* », o.c., p. 39-41.)

Il y aurait plus à dire sur la figure du cercle chez Heidegger. Son traitement n'est pas simple. Il implique aussi une certaine affirmation assumée du cercle. La circularité ne devrait pas être nécessairement fuie ou condamnée, comme le serait une mauvaise répétition, un cercle vicieux, un processus régressif ou stérile. Il faut, d'une *certaine manière*, bien sûr, habiter le cercle, tourner en lui, y vivre une fête de la pensée, et le don, le don de la pensée, n'y serait pas étranger. C'est ce que suggère *Der Ursprung des Kunstwerks* (*L'origine de l'œuvre*

d'art). Mais ce motif, qui n'est pas davantage étranger à celui du cercle herméneutique, co-existe avec ce que nous pourrions appeler une dé-limitation du cercle : celui-ci n'est qu'une figure particulière, le « cas particulier » d'une structure d'enroulement ou d'entrelacement *nodal* que Heidegger nomme le *Geflecht* dans *Unterwegs zur Sprache*.

Si l'on s'en tenait à cette première représentation un peu simplifiante ou à ces prémisses hâtivement formalisées, que dirait-on déjà? Que partout où il y a du temps, partout où le temps domine ou conditionne l'expérience en général, partout où domine le *temps comme cercle* (concept « vulgaire », dirait donc Heidegger), le don est impossible. 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 temps. C'est pourquoi nous avons dit « à la condition de cet instant ». Cette condition concerne le temps mais ne lui *appartient* pas, elle n'en relève pas, sans être pourtant plus logique que chronologique. Il n'y aurait don qu'à l'instant où l'instant *paradoxal* (au sens où Kierkegaard dit de l'instant paradoxal de la décision qu'il est la folie) déchire le temps. En ce sens, on n'aurait jamais le temps d'un don. En tout cas le temps, le « présent » du don n'est plus pensable comme un maintenant, à savoir comme un présent enchaîné dans la synthèse temporelle.

Le rapport du don au « présent », à tous les sens de ce terme, à la présence du présent aussi, formera un des nœuds essentiels dans l'entrelacs de ce discours, dans son *Geflecht*, dans le nœud de ce *Geflecht* dont Heidegger dit précisément que le cercle n'est peut-être qu'une figure ou un cas particulier, une possibilité inscrite. Qu'on appelle un don un présent, que « donner » se dise aussi « faire présent », « donner un présent » (aussi bien en français qu'en anglais, par exemple), cela ne

sera pas seulement pour nous un indice verbal, une chance ou un aléa linguistique.

Nous disions à l'instant : « Commençons par l'impossible ». Par l'impossible, que fallait-il entendre?

Si nous devons en parler, il faudra bien nommer quelque chose. Non pas présenter la chose, à savoir ici l'impossible, mais tenter de donner à entendre ou à penser sous son nom, ou sous quelque nom, cette chose impossible, cet impossible même. Dire que nous allons « nommer », c'est peut-être déjà ou encore trop dire. Car c'est sans doute le nom de nom qui va se trouver mis en cause. Si par exemple le don était impossible, le nom « don », ce que le linguiste ou le grammairien croit reconnaître comme un nom, ne serait pas un nom. Du moins ne nommerait-il pas ce qu'on croit qu'il nomme, à savoir l'unité d'un sens qui serait celui du don. A moins que le don soit l'impossible mais non l'innommable, ni l'impensable, et que dans cet écart entre l'impossible et le pensable s'ouvre la dimension où *il y a* don — et même où *il y a* tout court, par exemple le temps, où *ça donne*, *ça* donne l'être et le temps (*es gibt das Sein* ou *es gibt die Zeit*, pour le dire en anticipant à l'excès sur ce qui serait justement un certain excès essentiel du don, voire un excès du don sur l'essence même).

Pourquoi et comment *puis-je penser que le don est l'impossible*? Et pourquoi s'agit-il précisément ici de *penser*, comme si la pensée, le mot de *pensée*, ne s'ajustait qu'à cette disproportion de l'impossible, ne s'annonçant même, comme pensée irréductible à l'intuition, irréductible aussi à la perception, au jugement, à l'expérience, à la science, à la foi, que depuis *cette* figure de l'impossible? depuis l'impossible *dans la figure du don*?

Supposons que quelqu'un veuille ou désire donner à quelqu'un. Nous le disons dans notre logique et dans notre langue : quelqu'un veut ou désire donner, quelqu'un a l'*intention-de-*

*donner* quelque chose à quelqu'un. La complexité de la formule paraît déjà redoutable. Elle suppose un sujet et un verbe, un sujet constitué, qui peut aussi bien être collectif — par exemple un groupe, une communauté, une nation, un clan, une tribu, en tout cas un sujet identique à lui-même et conscient de son identité, voire cherchant par le geste du don à constituer sa propre unité, et de faire reconnaître, justement, sa propre identité, pour qu'elle lui revienne, pour se la réapproprier : comme sa propriété.

Supposons donc une intention-de-donner : quelqu'« un » veut ou désire donner. L'entrelacs de cette formule déjà complexe, notre langue ou notre logique courante nous poussera à l'entendre comme incomplet. Nous le compléterons en disant « quelqu'un " (A) a l'intention-de-donner B à C », quelqu'« un » a l'intention-de-donner ou donne « quelque chose » à « quelqu'un d'autre ». Ce « quelque chose » peut n'être pas une chose au sens courant mais un objet symbolique; le donataire peut être un sujet collectif, comme le donateur, mais en tout cas A donne B à C. Ces trois éléments, identiques à eux-mêmes ou en voie d'identification avec eux-mêmes, ont l'air pré-supposés par tout événement de don. Pour que le don soit possible, pour qu'il y ait événement de don, il semble, à suivre notre logique et notre langue courantes, que cette structure ternaire soit indispensable. Notons que pour dire cela, il faut déjà que je suppose une pré-compréhension de ce que *don* veut dire. Je suppose que je sais et que vous savez ce que « donner », « don », « donateur », « donataire » veulent dire dans notre langue commune. Et « vouloir », « désirer », « avoir une intention ». C'est là entre nous un contrat non signé mais efficace et indispensable à ce qui se passe ici, à savoir que vous accordiez, prêtiez ou donniez quelque attention et quelque sens à ce que je fais moi-même en donnant par exemple une conférence. Toute cette présupposition restera

indispensable au moins pour le *crédit* que nous nous faisons, la foi ou la bonne foi que nous nous prêtons, même si nous devons tout à l'heure discuter et n'être d'accord sur rien. C'est en explicitant cette pré-compréhension (crédit ou foi) qu'on peut s'autoriser à énoncer l'axiome suivant : pour qu'il y ait don, événement de don, il faut que quelqu'« un » donne quelque « chose » à quelqu'un d'autre, sans quoi « donner » ne voudra rien dire. Autrement dit, si donner veut bien dire ce que, en en parlant entre nous, nous croyons que cela veut dire, il faut que, dans une certaine situation, quelqu'« un » donne quelque « chose » à quelqu'« un d'autre », etc. Cela paraît tautologique, cela va de soi et semble impliquer le défini dans la définition, c'est-à-dire ne rien définir du tout. A moins que l'introduction discrète de « un » et de « chose », et surtout de « autre » (« quelqu'un d'autre ») n'annonce quelque perturbation dans la tautologie d'un don qui ne peut pas se contenter de donner ou de *se* donner, sans donner quelque chose (d'autre) à quelqu'un (d'autre).

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

Une fois encore, repartons en effet du plus simple et fions-nous toujours à cette pré-compréhension sémantique du mot « don » dans notre langue ou dans quelques langues familières. Pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas de réciprocité, de retour, d'échange, de contre-don ni de dette. Si l'autre me *rend* ou me *doit*, ou doit me rendre ce que je lui donne, il n'y aura pas eu don, que cette restitution soit immédiate ou qu'elle se programme dans le calcul complexe d'une différance à long terme. Cela est trop évident si l'autre, le donataire,



me rend *immédiatement* la même chose. Il peut d'ailleurs s'agir d'une bonne ou d'une mauvaise chose; et nous anticipons ici une autre dimension du problème, à savoir que si donner est spontanément évalué comme *bon* (il est *bon* et *bien* de donner et ce qu'on donne, le présent, le cadeau, le *gift*, est un bien), il reste que ce « bon » peut aisément se renverser : comme nous le savons, en tant que bon, il peut aussi être mauvais, empoisonnant (*Gift, gift*), et cela dès le moment où le don endette l'autre, si bien que donner revienne à faire mal, à faire du mal, sans compter que dans certaines langues, par exemple en français, on dira aussi bien « donner un cadeau » que « donner un coup », « donner la vie » que « donner la mort », soit qu'on les dissocie et les oppose, soit qu'on les identifie. Nous disons donc que, à l'évidence, si le donataire rend la même chose, par exemple une invitation à déjeuner (et l'exemple de la nourriture ou des biens dits de consommation ne sera jamais un exemple parmi d'autres), le don est annulé. Il s'annule chaque fois qu'il y a restitution ou contre-don. Chaque fois selon le même anneau circulaire qui conduit à « rendre », il y a paiement et acquittement d'une dette. Dans cette logique de la dette, la circulation d'un bien ou des biens n'est pas seulement la circulation des « choses » que nous nous serons offertes mais même des valeurs ou des symboles qui s'y engagent et des intentions d'offrir, qu'elles soient conscientes ou inconscientes. Bien que toutes les anthropologies, voire les métaphysiques du don, aient, *à juste titre et avec raison*, traité *ensemble*, comme un système, le don et la dette, le don et le cycle de la restitution, le don et l'emprunt, le don et le crédit, le don et le contre-don, nous nous *départissons* ici, de façon vive et tranchante, de cette tradition. C'est-à-dire de la tradition elle-même. Nous prendrons notre départ dans la dissociation, dans l'aveuglante évidence de cet autre axiome : il n'y a de don, s'il y en a, que dans ce qui interrompt le système ou aussi bien le symbole, dans une

partition sans retour et sans répartition, sans l'être-avec-soi du don-contre-don.

Pour qu'il y ait don, *il faut* que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette. (Ce « il faut », c'est déjà la marque d'un devoir, le devoir de-ne-pas... : le donataire *se* doit même de ne pas rendre, il a le *devoir* de ne pas *devoir.*, et le donateur de ne pas escompter la restitution). Il faut, à la limite, qu'il ne *reconnaisse* pas le don comme don. S'il le reconnaît *comme* don, si le don lui *apparaît comme tel*, si le présent lui est présent *comme présent*, cette simple reconnaissance suffit pour annuler le don. Pourquoi? parce qu'elle rend, à la place, disons, de la chose même, un équivalent symbolique. Le symbolique ici, on ne peut même pas dire qu'il re-constitue l'échange et annule le don dans la dette. Il ne re-constitue pas un échange qui, n'ayant plus lieu comme échange de choses ou de biens, se transfigurerait en échange symbolique. Le symbolique ouvre et constitue l'ordre de l'échange et de la dette, la loi ou l'ordre de la circulation où s'annule le don. Il suffit donc que l'autre *perçoive le don*, non seulement le perçoive au sens où, comme on le dit en français, on *perçoit* un bien, de l'argent ou une récompense, mais en perçoive la nature de don, perçoive le sens ou l'intention, le *sens intentionnel* du don, pour que cette simple *reconnaissance* du don *comme* don, *comme tel*, avant même de devenir *reconnaissance comme gratitude*, annule le don comme don. La simple identification du don semble le détruire. La simple identification du passage d'un don comme tel, c'est-à-dire d'une chose identifiable entre quelques-« uns » identifiables ne serait autre que le procès de la destruction du don. Tout se passe comme si, entre l'événement ou l'institution du don *comme tel* et sa destruction, la différence était destinée à s'annuler constamment. *A la limite, le don comme don* devrait *ne pas apparaître comme don : ni au donataire, ni au donateur.*

Il ne peut être don comme don qu'en n'étant pas présent comme don. Ni à l'« un » ni à l'« autre ». Si l'autre le perçoit, s'il le garde comme don, le don s'annule. Mais celui qui donne ne doit pas le voir ou le savoir non plus, sans quoi il commence, dès le seuil, dès qu'il a l'intention de donner, à se payer d'une reconnaissance symbolique, à se féliciter, à s'approuver, à se gratifier, à se congratuler, à se rendre symboliquement la valeur de ce qu'il vient de donner, de ce qu'il croit avoir donné, de ce qu'il s'apprête à donner. La temporalisation du temps (mémoire, présent, anticipation; rétention, protention, imminence du futur; extases, etc.) engage toujours le processus d'une destruction du don : dans la garde, la restitution, la reproduction, la prévision ou l'appréhension anticipatrice, qui prend ou comprend d'avance.

Dans tous ces cas, le don peut certes garder sa phénoménalité ou, si l'on préfère, son apparence de don. Mais son apparence même, le simple phénomène du don l'annule comme don, transformant l'apparition en fantôme et l'opération en simulacre. Il suffit que l'autre perçoive et *garde*, non pas même l'objet du don, l'objet donné, la chose, mais le sens ou la qualité, la propriété de don du don, son sens intentionnel, pour que le don soit annulé. Nous disons à dessein : il suffit qu'il *garde* sa phénoménalité. Mais *garder* commence à *prendre*. Dès que l'autre accepte, dès qu'il prend, il n'y a plus de don. Pour que cette destruction se produise, il suffit que le mouvement d'acceptation (de préhension, de réception) dure un peu, si peu que ce soit, plus qu'un instant, un instant déjà pris dans la synthèse temporalisatrice, dans le *syn*, ou le *cum*, ou l'être-avec-soi du temps. Il n'y a plus de don dès que l'autre *reçoit* — et même s'il refuse le don qu'il a perçu ou reconnu comme don. Dès qu'il garde au don la signification de don, il la perd, il n'y a plus *don*. Par conséquent, s'il n'y a pas de don, il n'y a pas de don, mais s'il y a don gardé ou regardé *comme* don par l'autre, il n'y a pas de don non

plus, en tout cas, le don n'existe pas et ne se présente pas. S'il se présente, il ne se présente plus.

Imaginons une première objection. Elle concerne le recours au moins implicite que nous venons de faire aux valeurs de sujet, de moi, de conscience, voire de sens intentionnel et de phénomène, un peu comme si nous nous étions limité à une phénoménologie du don alors même que nous déclarions le don irréductible à son phénomène ou à son sens, et le disions justement détruit par son propre sens et par sa propre phénoménalité. L'objection viserait la façon dont nous décrivons l'intentionnalité de l'intention, la réception, la perception, la garde, la reconnaissance, bref tout ce par quoi l'un ou l'autre — donataire et donateur - *prend part* au symbolique et donc annule le don dans la dette. On dira que cette description s'est encore faite en termes de *moi*, de sujet disant moi, *ego*, de perception-conscience intentionnelle ou intuitive ou même de moi conscient ou inconscient (pour Freud, le moi ou une part du moi peut être inconsciente). A cette description on peut être tenté d'en opposer une autre, qui substituerait à cette économie de la perception-conscience une économie de l'inconscient : à travers l'oubli, la non-garde, la non-conscience appelés par le don se reconstitueraient la dette et le symbolique pour le sujet de l'Inconscient ou le sujet inconscient. Donataire ou donateur, l'Autre garderait, il se lierait, s'obligerait, s'endetterait selon la loi et l'ordre du symbolique, selon la figure de la circulation <sup>1</sup>, alors même que les conditions du don, à savoir l'oubli, l'inapparence, la non-phénoménalité, la non-perception, la non-garde, seraient remplies. Nous n'indiquons

1. Cf. à ce sujet le Séminaire de Lacan sur *La Lettre volée* et la lecture que j'en ai proposée dans « Le facteur de la vérité », notamment autour du cercle de la réappropriation du don dans la dette (*La carte postale — de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, 1980, en particulier, p. 464 sq.)

ici que le principe d'un déplacement problématique dans lequel nous devrions nous engager plus attentivement.

La nécessité d'un tel déplacement est du plus grand intérêt. Il nous offre de nouvelles ressources d'analyse, il nous alerte quant aux leures du prétendu *don* sans dette, il exerce notre vigilance critique ou éthique. Il nous permet toujours de dire : « attention, vous croyez qu'il y a don, dissymétrie, générosité, dépense ou perte, mais le cercle de la dette, de l'échange ou de l'équilibre symbolique se reconstitue selon les lois de l'inconscient; la conscience " généreuse " ou " reconnaissante " n'est que le phénomène d'un calcul et la ruse d'une économie. Le calcul et la ruse, l'économie en vérité seraient la vérité de ces phénomènes. »

Mais un tel déplacement n'affecte pas le paradoxe dans lequel nous nous débattons, à savoir l'impossibilité ou le *double bind* du don : pour qu'il y ait don, il faut que le don n'apparaisse même pas, qu'il ne soit pas perçu comme don. Car si nous avons ajouté « pas même *pris* ou *gardé* », c'est justement pour que la généralité de ces notions (de *prise* et surtout de *garde*) couvre une réception, une acception, une acceptation plus larges que celle de la conscience ou du système perception-conscience. Nous visions aussi la garde dans l'Inconscient, la mémoire, la mise en réserve ou la temporalisation comme effet du refoulement. Pour qu'il y ait don, il ne faut pas seulement que le donataire ou le donateur ne perçoive pas le don comme tel, n'en ait ni conscience ni mémoire, ni reconnaissance; il faut aussi qu'il l'oublie à l'instant et même que cet oubli soit si radical qu'il déborde jusqu'à la catégorialité psychanalytique de l'oubli. Cet oubli du don ne doit même plus être l'oubli au sens du refoulement. Il ne doit donner lieu à aucun des refoulements (originaires et secondaires) qui, eux, reconstituent la dette et l'échange par la mise en réserve, par la garde, par l'économie qu'ils font de l'oublié, du refoulé ou du censuré. Le refoulement ne détruit ni n'annule rien, il

garde en déplaçant. Son opération est systémique ou topologique, elle consiste toujours à garder en échangeant les lieux. Et en gardant le sens du don, le refoulement l'annule dans la reconnaissance symbolique : si inconsciente qu'elle soit, elle est efficace et se vérifie mieux que jamais à ses effets ou aux symptômes qu'elle donne à déchiffrer.

Nous parlons donc ici d'un oubli absolu — d'un oubli aussi qui absout, qui délie absolument, infiniment plus, dès lors, que l'excuse, le pardon ou l'acquiescement. Condition d'un événement de don, condition pour qu'un don advienne, l'oubli absolu devrait n'avoir plus aucun rapport ni avec la catégorie psychophilosophique d'oubli ni même avec la catégorie psychanalytique qui lie l'oubli à la signification, ou à la logique du signifiant, à l'économie du refoulement et à l'ordre symbolique. La pensée de cet oubli radical comme pensée du don devrait s'accorder avec une certaine expérience de la *trace* comme *cedre*, telle que nous avons tenté de l'approcher ailleurs<sup>1</sup>.

Nous disons « oubli » pourtant et non pas rien. Bien qu'il ne doive rien laisser derrière lui, bien qu'il doive tout effacer, et jusqu'aux traces du refoulement, cet oubli-ci, cet *oubli du don* ne peut pas être une simple non-expérience, une simple inapparence, un effacement de soi qui s'emporte avec ce qu'il efface. Pour qu'il y ait événement (nous ne disons pas acte) de don, il faut que quelque chose arrive, en un instant, un instant qui sans doute n'appartient pas à l'économie du temps, dans un temps sans temps, de telle sorte que l'oubli oublie, qu'il j'oublie, mais que cet oubli, sans être quelque chose de présent, de présentable, de déterminable, de sensé ou de signifiant, ne soit pas rien. Dès lors, ce que cet oubli et cet oubli de l'oubli nous donneraient à penser, c'est autre chose

1. Par exemple dans *Feu la cendre* (1981) (*Des femmes*, 1987) et dans les autres textes qui s'y croisent précisément au lieu où se croisent un certain « il y a là » et la donation du don (p. 57, 60 et *passim*).

qu'une catégorie philosophique, psychologique ou psychanalytique. Loin qu'il nous donne à penser la possibilité du don, c'est au contraire depuis ce qui s'annonce sous le nom de *don* qu'on pourrait *espérer* penser ainsi l'oubli. Pour qu'il y ait oubli en ce sens, il faut qu'il y ait don. Le don serait aussi la *condition* de l'oubli. Par condition, n'entendons pas seulement « condition de possibilité », système de prémisses, voire de causes, mais un ensemble de traits définissant une situation donnée et dans laquelle quelque chose, ou « ça », s'établit (comme on dit la « condition humaine », la « condition sociale », etc.). Il ne s'agit donc pas de conditions au sens où l'on pose des conditions (car oubli et don, s'il y en a, sont en ce sens inconditionnels <sup>1</sup>), mais au sens où l'oubli serait dans la *condition du don* et le don dans la *condition de l'oubli*, on dirait

1. Bien entendu, cette inconditionnalité doit être absolue et non circonscrite. Elle ne doit pas être seulement déclarée et en fait suspendue à son tour à la condition de quelque contexte, à quelque lien de proximité ou de parenté, fût-elle générique ou spécifique (entre des êtres humains, par exemple, à l'exclusion par exemple des « animaux »). Peut-il y avoir du don *en famille*? Mais a-t-on jamais pensé le don *sans famille*? L'inconditionnalité évoquée par Lewis Hyde dans *The Gift, Imagination and the Erotic Life of Property* (Vintage Books, 1979, p. 69) est, elle, explicitement limitée aux dons entre proches, entre parents, le plus souvent entre proches parents. Autant dire qu'elle n'est pas ce qu'elle est ou prétend être : inconditionnelle. C'est ce que met en lumière la littérature sur les « dons d'organe ». Telles enquêtes font apparaître que le fils qui donne un rein à sa mère ne veut attendre d'elle aucune reconnaissance puisqu'elle a commencé par le porter. Tel qui donne à son frère insiste pour que celui-ci ne se sente ni endetté ni reconnaissant : « ces donateurs qui attachent du prix à leur lien de proximité au receveur, note alors Lewis Hyde, prennent soin de marquer clairement que le don n'est pas conditionnel ». Plus haut, il avait été précisé que si quelque chose revient en effet, après le don, si une restitution a lieu, le don cesserait toutefois d'être un don dès lors que ce retour en serait une « condition explicite » (p. 9).

sur le mode d'être de l'oubli, si « mode » et « mode d'être » n'appartenaient pas à une grammaire ontologique débordée par ce dont nous tentons de parler ici, à savoir le don et l'oubli. Mais telle est la condition de tous les mots dont nous aurons à faire usage, de tous les mots donnés dans notre langue — et ce problème linguistique, disons plutôt ce problème de langue avant la linguistique, sera naturellement notre obsession.

L'oubli et le don seraient ainsi l'un et l'autre dans la condition de l'autre. Cela nous met déjà sur la voie. Non pas telle ou telle voie conduisant ici ou là, mais sur *la* voie, sur le *Weg* ou le *Bewegen* (chemin, cheminer, frayer) qui, ne menant nulle part, marque le pas que Heidegger ne distingue pas de la pensée. La pensée sur la voie de laquelle nous sommes, la pensée comme voie ou cheminement, c'est ce qui a justement rapport à cet *oubli* que Heidegger ne nomme pas comme une catégorie psychologique ou psychanalytique mais comme la condition de l'être et de la vérité de l'être. Cette vérité de l'être ou du sens de l'être s'était annoncée, pour Heidegger, à partir d'une question de l'être posée, dès la première partie de *Sein und Zeit*, dans l'horizon transcendantal de la question du temps. L'explicitation du temps forme alors l'horizon de la question de l'être, comme question de la présence. Or la première ligne de *Sein und Zeit* dit de cette question qu'elle est « aujourd'hui tombée dans l'oubli (*in Vergessenheit*), bien que notre temps (*unsere Zeit*) tienne pour un progrès de dire oui à nouveau à la " métaphysique " ».

Nous devons nous contenter ici du repérage le plus initial et le plus pauvre dans cette trajectoire heideggerienne, nous limitant à situer ce qui lie la question du temps à celle du don, puis l'une et l'autre à une pensée singulière de l'oubli. L'oubli joue en effet un rôle essentiel qui l'accorde au mouvement même de l'histoire et de la vérité de l'être, de l'être (*Sein*) qui n'est rien puisqu'il n'est pas, puisqu'il n'est pas l'étant (*Seiendes*),



c'est-à-dire l'étant-présent ; et la métaphysique n'aurait interprété l'être (*Sein*) comme étant-présent qu'à partir d'une pré-interprétation du temps, précisément, pré-interprétation qui accorde un privilège absolu au maintenant-présent, à l'extase temporelle nommée présent. C'est pourquoi la question transcendante du temps (et en elle une nouvelle analyse existentielle de la temporalité du *Dasein*) fut l'horizon privilégié pour une ré-élaboration de la question de l'être. Or nous le savons, ce mouvement qui consistait à interroger la question de l'être dans l'horizon transcendantal du temps a été non pas interrompu (bien que *Sein und Zeit* ait été arrêté à sa première moitié et que cela soit mis par Heidegger en rapport avec certaines difficultés liées à la langue et à la grammaire de la métaphysique) mais entraîné vers un autre tour ou tournant (*Kehre*). Suivant ce tournant, il ne s'agira pas de subordonner la question de l'être à la question de l'*Ereignis*, mot difficile à traduire (événement ou appropriation inséparable d'un mouvement de dépropriation, *Enteignen*). Ce mot, d'*Ereignis*, qui signifie couramment l'événement, fait signe vers une pensée de l'appropriation ou de la dépropriation qui ne peut pas être sans rapport avec celle du don. Il ne s'agira donc pas désormais de subordonner, par une inversion purement logique, la question de l'être à celle de l'*Ereignis* mais de les conditionner autrement l'une par l'autre, l'une avec l'autre. Heidegger dit parfois que l'être (*das Seyn*, dans une orthographe archaïsante qui tente de rappeler le mot à un mode plus pensant, *denkerisch*) est l'*Ereignis*<sup>1</sup>. Et c'est au cours de ce mouvement que l'être (*Sein*),

1. Cf. par exemple les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, chap. VIII. Une traduction du § 267 en a été récemment proposée par Jean Greisch dans le premier numéro de la nouvelle revue du Collège International de Philosophie, *Rue Descartes*, 1. « Des Grecs », Albin Michel, 1991, p. 213 sq. Dès les premières pages du *Vorblick*, un certain *Ereignis* est défini comme la vérité de l'être (*die Wahrheit*,

qui n'est pas, qui n'existe pas comme étant présent, s'annonce à partir du don.

Cela se joue autour de l'expression allemande *es gibt* qui d'ailleurs, dès *Sein und Zeit* (1928), avait fait une apparition discrète qui obéissait déjà<sup>1</sup> à la même nécessité. La locution idiomatique « *es gibt Sein* » et « *es gibt Zeit* », nous la traduisons par « il y a l'être » (l'être n'est pas mais il y a l'être), « il y a le temps » (le temps n'est pas mais il y a le temps). Heidegger tente de nous donner à y entendre le « il donne », ou plutôt, de façon neutre mais non négative : « ça donne », un « ça donne » qui ne formerait pas un énoncé dans la structure propositionnelle de la grammaire gréco-latine, c'est-à-dire portant sur l'étant et dans la relation sujet-prédicat (S/P). L'énigme se concentre à la fois dans le « il » ou plutôt le « *es* », le « ça » de « ça donne » qui n'est pas une chose, et dans ce don qui donne mais sans rien donner et sans que personne ne donne rien — rien que l'être et le temps (qui ne sont rien). Dans *Zeit und Sein* (1952)<sup>2</sup>, l'attention de Heidegger se porte sur le donner (*Geben*) ou le don (*Gabe*) impliqués dans le *es gibt*. Dès le début de la méditation, Heidegger rappelle, si on peut dire, que le temps n'est en lui-même rien de temporel, puisqu'il n'est rien, puisqu'il n'est pas une chose (*kein Ding*). La temporalité du temps n'est pas temporelle, pas plus que la proximité ne serait proche ou l'arboréité, ligneuse. Il rappelle aussi que l'être n'est pas (l'étant), n'étant pas quelque chose (*kein Ding*), et que donc

*des Seyns*). « L'être est *YEreignis* (*Das Seyn ist das Er-eignis*) » (§ 267, p. 470), ou encore : « L'être est (este, s'essencie), comme *YEreignis* (*Das Seyn west als das Ereignis*). » (§ 10, p. 30.)

1. Nous y reviendrons beaucoup plus tard, dans le second volume de cet ouvrage, quand nous aborderons la lecture de *Zeit und Sein* et de textes connexes.

2. *Temps et être*. Texte bilingue dans : *L'endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, Plon 1968, p. 16 sq.

on ne peut dire ni « le temps est », ni « l'être est », mais « *es gibt Sein* » et « *es gibt Zeit* », Il faudrait donc penser une chose, quelque chose (*Sache* et non *Ding*, une *Sache* qui ne soit pas un *étant*) qui soit l'être et le temps mais qui ne soit ni un étant ni une chose temporelle. « *Sein — eine Sache, aber nichts Seiendes. Zeit — eine Sache, aber nichts Zeitliches.* » (p. 20-22) : « L'être — une chose en question, mais rien d'étant. Le temps — une chose en question mais rien de temporel. » Et il enchaîne, traduisons tant bien que mal : « Afin de revenir à la *Sache* au-delà de son expression verbale, nous devons montrer comment ce " *es gibt* " se laisse éprouver (*erfahren*) et apercevoir (*erblicken*). Le chemin approprié (*der geeignete Weg*) dans cette direction, c'est que nous situions (élucidions, localisons : *erörtern*) ce qui est donné (*gegeben*) dans le *Es gibt* — ce que veut dire " Être " que — Il y a (*das — es gibt*), ce que veut dire " temps " que — Il y a (*das — Es gibt*). En correspondance avec cela nous cherchons à projeter notre regard (*vorblicken*) au-devant de ce // (*Es*) qui — donne (*gibt*) être (*Sein*) et temps (*Zeit*). Nous cherchons à porter au regard le " *Es* " et son " *Geben* " et nous écrivons le " *Es* " en majuscule. » (p. 22-3).

Et après avoir ainsi écrit le « Ça donne l'être » et « Ça donne le temps », « il y a être » et « il y a temps », Heidegger pose en quelque sorte la question de ce qui, dans ce don ou dans cet *il y a*, rapporte le temps à l'être, les conditionne, dirions-nous maintenant, l'un à l'autre. Et il écrit :

« Nous pensons d'abord après (sur la trace de : *nach*) l'être, afin de le penser lui-même en son propre (*um es selbst in sein Eigenes zu denken*).

« Nous pensons ensuite après (sur la trace de : *nach*) le temps, afin de le penser lui-même en son propre.

« Par là doit se montrer la manière dont " ça donne " (il y a, *es gibt*) l'être, dont " ça donne " (il y a, *es gibt*) le temps. Dans ce " *Geben* " (dans cet " y avoir " qui donne, traduit-on

en français) devient visible (*ersichtlich*) la manière dont ce donner (*Geben*) est à déterminer, comme rapport (*Verhältnis*) qui rapporte l'un à l'autre en tant qu'il les tient (*hält*) tous deux ensemble et les donne (*und sie er-gibt*) [en les produisant ou les obtenant comme résultat d'une donation, en quelque sorte : le *es* donne l'être et donne le temps en les donnant l'un à l'autre dès lors qu'il les tient (*hält*) ensemble dans le rapport (*Verhältnis*) de l'un à l'autre]. »

Dans la position même de cette question, dans la formulation du projet ou du dessein de pensée, à savoir le « afin de » (nous pensons « afin de » (*um... zu*) penser l'être et le temps en leur « propre » (*in sein Eigenes, in ihr Eigenes*)), le désir d'accéder au propre est déjà, pourrions-nous dire, subrepticement ordonné par Heidegger à la dimension du « donner ». Et réciproquement. Que signifierait penser *proprement* le don, l'être et le temps dans ce qui leur est ou dans ce qu'ils ont de plus *propre*, à savoir ce qu'ils peuvent donner et livrer aux mouvements de appropriation, d'expropriation, de dépropriation ou d'appropriation? Peut-on poser ces questions sans anticiper une pensée, voire un désir du propre? un désir d'accéder à la propriété du propre? Est-ce là un cercle? Y a-t-il une autre définition du désir? Dans ce cas, comment entrer dans un tel cercle ou comment en sortir? L'entrée ou la sortie sont-elles les deux seules modalités de notre inscription dans le cercle? Ce cercle est-il lui-même inscrit dans l'entrelacs d'un *Geflecht* dont il ne forme qu'une figure? Autant de fils à suivre.

Le seul fil que nous retenions encore ici, pour le moment, c'est celui du *jeu*. Qu'il s'agisse de l'être, du temps ou de leur déploiement dans la présence (*Anwesen*), le *es gibt joue* (*spielt*), dit Heidegger, dans le mouvement du *Entbergen* : dans ce qui libère du retrait, le retrait du retrait, quand se montre ce qui se cache ou apparaît ce qui s'abrite. Le *jeu* (*Zuspiel*) marque, travaille, manifeste aussi l'unité des trois dimensions du temps, à savoir une quatrième dimension : le

« donner » du *es gibt Zeit* appartient au jeu de cette « quadridimensionalité », à ce *propre* du temps qui serait ainsi quadridimensionnel : « Le temps propre (le temps authentique : *die eigentliche Zeit*), dit Heidegger, est quadridimensionnel (*vierdimensional*) » (p. 46). Cette quatrième dimension n'est pas une figure de rhétorique, ce n'est pas une manière de parler ou de compter, précise Heidegger, cela se dit de la chose même, depuis la chose même (*aus der Sache*) et non seulement « pour ainsi dire ». Cette chose même du temps implique le jeu du quatre et le jeu du don.

Devant ce jeu des *quatre*, du quatre, comme jeu du don, on pense à la donne de ce jeu, à la locution « ça donne », à l'impératif français « donne » qui, se donnant dans la grammaire comme impératif, ne dit peut-être pas plus l'ordre que le désir ou la demande, mais autre chose. Et l'on pense alors à la *dona*, à la femme qui nous a requis depuis l'exergue, à toutes les questions de langue qui se croisent, en allemand et en français, dans les locutions « *es gibt* », et « ça donne ». Pensant à tout cela et au reste, nous évoquerons aussi un très beau livre de Lucette Finas <sup>1</sup>, qui entrelace tous ces motifs : l'aléa, le jeu des quatre et des cartes, le verbe « donne », la locution « ça donne » (par exemple quand on le dit en français d'un corps purulent). Tous ces motifs et quelques autres se trouvent tissés dans une narration, dans une narration de narration ou dans une passion de narration. Nous aurons à reconnaître la question du *récit* et de la littérature au cœur de toutes celles dont nous parlons en ce moment. Le roman de Lucette Finas noue tous ces fils dans l'idiome absolu, l'effet d'idiome absolu, qu'est un nom propre (*Donne* y est un nom propre), un nom propre sans lequel il n'y aurait peut-être jamais ni effet de récit ni effet de don. Bien qu'on ne rencontre

1. Lucette Finas, *Donne*, Le Seuil, 1976.

pas Heidegger en personne dans ce roman, on se défend mal de l'impression qu'il se dissimule dans une série de noms propres d'homme dont l'initiale, d'assonance germanique, est une H.

Ce détour était d'abord destiné à rappeler que l'oubli dont nous parlons, s'il est constitutif du don, n'est plus une catégorie de la *psychè*. Il ne peut être sans rapport avec l'oubli de l'être, au sens où Blanchot dit aussi, à peu près, que l'oubli est un autre nom de l'être.

Condition pour qu'un don se donne, cet oubli doit être radical non seulement du côté du donataire mais d'abord, si on peut dire d'abord, du côté du donateur. C'est aussi du côté du « sujet » donateur que le don non seulement ne doit pas être payé de retour, mais même gardé en mémoire, retenu comme symbole d'un sacrifice, comme symbolique en général. Car le symbole engage immédiatement dans la restitution. A vrai dire, le don ne doit pas même apparaître ou signifier, consciemment ou inconsciemment, *comme* don pour les donateurs, sujets individuels ou collectifs. Dès lors que le don apparaîtrait comme don, comme tel, comme ce qu'il est, dans son phénomène, son sens et son essence, il serait engagé dans une structure symbolique, sacrificielle ou économique qui annulerait le don dans le cercle rituel de la dette. La simple intention de donner, en tant qu'elle porte le sens intentionnel du don, suffit à se payer de retour. La simple conscience du don se renvoie aussitôt l'image gratifiante de la bonté ou de la générosité, de l'être-donnant qui, se sachant tel, se reconnaît circulairement, spéculairement, dans une sorte d'auto-reconnaissance, d'approbation de soi-même et de gratitude narcissique.

Et cela se produit dès qu'il y a un sujet, dès que donateur et donataire se constituent en sujets identiques, identifiables, capables de s'identifier en se gardant et en se nommant. Il s'agit même là, dans ce cercle, du mouvement de subjectivation, de la rétention constitutive du sujet qui s'identifie avec

lui-même. Le devenir-sujet compte alors avec lui-même, il entre comme sujet dans le règne du calculable. C'est pourquoi s'il y a don, le don ne peut plus avoir lieu entre des sujets échangeant des objets, choses ou symboles. La question du don devrait ainsi chercher son lieu avant tout rapport au sujet, avant tout rapport à soi du sujet, conscient ou inconscient; et c'est bien ce qui se passe avec Heidegger lorsqu'il remonte en deçà des déterminations de l'être comme étant substantiel, sujet ou objet. On serait même tenté de dire qu'un sujet comme tel ne donne ni ne reçoit jamais un don. Il se constitue au contraire en vue de dominer, par le calcul et par l'échange, la maîtrise de cette *hybris* ou de cette impossibilité qui s'annonce dans la promesse du don. Là où il y a sujet et objet, le don serait exclu. Un sujet ne donnera jamais un objet à un autre sujet. Mais le sujet et l'objet sont des effets arrêtés du don : des arrêts du don. A la vitesse nulle ou infinie du cercle.

Si le don s'annule dans l'odyssée économique du cercle dès qu'il apparaît *comme* don ou dès qu'il *se* signifie *comme* don, il n'y a plus de « logique du don »; et il y a tout à parier qu'un discours conséquent sur le don devient impossible : il manque son objet et parle, au fond, toujours d'autre chose. On pourrait aller jusqu'à dire qu'un livre aussi monumental que *l'Essai sur le don*, de Marcel Mauss, parle de tout sauf du don : il traite de l'économie, de l'échange, du contrat (*do ut des*), de la surenchère, du sacrifice, du don *et* du contre-don, bref de tout ce qui, dans la chose même, pousse au don *et* à annuler le don. Tous les suppléments de don (le *potlatch*, les transgressions et les excédents, les plus-values, la nécessité de donner ou de rendre plus, les retours avec usure, bref toute la surenchère sacrificielle) sont destinés à ré-entraîner le cercle dans lequel ils s'annulent. Cette figure du cercle est d'ailleurs *littéralement* évoquée par Mauss (littéralement en français car je néglige pour l'instant un problème essentiel de traduction sur lequel nous reviendrons). A propos du Kula, sorte de « grand potlatch »

pratiqué dans les Iles Trobriand et « véhiculant un grand commerce intertribal [...] sur toutes les îles », Mauss écrit : « M. Malinowski ne donne pas la traduction du mot, qui veut sans doute dire cercle; et, en effet, c'est comme si toutes ces tribus, ces expéditions maritimes, ces choses précieuses et ces objets d'usage, ces nourritures et ces fêtes, ces services de toutes sortes, rituels et sexuels, ces hommes et ces femmes, étaient pris dans un *cercle* \* et suivaient autour de ce *cercle*, et dans le temps et dans l'espace, un *mouvement régulier*. »

\* M. Malinowski affectionne l'expression « *kula ring* » <sup>1</sup>.

Prenons prétexte de cette première référence à Mauss pour indiquer dès maintenant quels seront les deux types de questions qui orienteront notre lecture.

1. *Essai sur le don*, in : *Sociologie et anthropologie*, PUF 1950, p. 176 (je souligne, J.D.). Ce cercle du « Kula Ring » est largement évoqué par L. Hyde, dans *The Gift* (o.c. p. 11 sq.), au début d'un chapitre justement intitulé « The Circle » et ouvert par ces mots de Whitman : « *The gift is to the giver, and comes back most to him — it cannot fail*. »

Plus loin (p. 93, 97 sq.) nous évoquerons encore la scène du don et de la dette, non pas telle qu'elle est scientifiquement traitée mais telle qu'elle est d'abord assumée ou déniée par des sociologues français. Notons, à l'instant de citer des travaux américains « endettés » auprès de Mauss, qu'ils étendent de façon nécessaire et paradoxale cette chaîne de la dette. Hyde note que *l'Essai* de Mauss a été le « point de départ » pour tous les travaux sur l'échange en ce demi-siècle. Citant aussi Raymond Firth et Claude Lévi-Strauss, il reconnaît une dette particulière à l'égard de Marshall Sahlins, notamment à l'égard de son chapitre « The Spirit of the Gift » (in *Stone Age Economics*, New York, 1972) qui tient *l'Essai sur le don* pour un « don », applique une « rigoureuse explication de texte » aux sources de Mauss et situe « les idées de Mauss dans l'histoire de la philosophie politique » : « C'est à travers les écrits de Sahlins que j'ai d'abord aperçu la possibilité de mon propre travail, et ma dette est grande à son égard » (p. XV).



1. La question de la langue, ou plutôt *des* langues. Comment légitimer les traductions grâce auxquelles Mauss circule et voyage, identifiant d'une culture à l'autre ce qu'il entend par don, ce qu'il appelle *don*? Il le fait essentiellement à partir de la langue latine et du droit romain qui joue un rôle singulier dans tout l'essai, mais il tient compte aussi du droit germanique, faisant à l'occasion le point sur cette « étude approfondie du très riche vocabulaire allemand des mots dérivés de *geben* et *gaben* » qui ne serait « pas encore faite » (p. 251). Cette question de l'idiome, nous le verrons, est en elle-même une question de don en un sens un peu insolite qui ne revient ni au don des langues ni au don de la langue.

2. Le deuxième type de question n'est pas séparable du premier, dans sa plus grande généralité. Il reviendrait à se demander en somme de quoi et de qui à la fin parle Mauss. Quel est l'horizon d'anticipation sémantique qui l'autorise à rassembler ou à rapprocher tant de phénomènes d'ordre divers, appartenant à des cultures différentes, se manifestant dans des langues hétérogènes, sous la catégorie unique et prétendument identifiable de don, sous le signe « don »? Ce qui reste problématique, c'est non seulement l'unité de cet horizon sémantique, à savoir l'identité présumée d'un sens qui opère comme traducteur ou équivalent général, mais l'existence même de quelque chose comme *le* don, à savoir le référent commun de ce signe lui-même incertain. Si ce que Mauss démontre, bon gré mal gré, c'est bien que tout don est pris dans la ronde ou dans le contrat usuraire, alors non seulement l'unité du sens « don » reste douteuse mais dans l'hypothèse où donner aurait un *sens*, et *un* sens, c'est encore la possibilité d'une existence effective, d'une effectuation ou d'un événement du don qui paraît exclue. Or cette problématique de la différence (au sens où nous l'évoquions plus haut) entre « le don existe » et « il y a don » n'est, comme on le sait, jamais déployée ni même abordée par Mauss, pas plus qu'elle ne semble l'être,

à ma connaissance, par les anthropologues qui viennent après lui ou se réfèrent à lui. Des questions de ce type devraient s'articuler avec d'autres qui concernent la conceptualité métalinguistique ou méta-ethnologique qui oriente ce discours, la catégorie de totalité (« fait social total »), l'idéologie politique, économique et juridique qui organise la classification et l'évaluation, par exemple celle qui permet à Mauss, à la fin (c'est surtout à la fin que ces évaluations se déclarent sans détour) de dire que les sociétés « segmentées », les indo-européennes, la société romaine d'avant les *Douze Tables*, les sociétés germaniques jusqu'à la rédaction de l'*Edda*, la société irlandaise jusqu'à la rédaction de sa « principale littérature » étaient des sociétés où les individus étaient « moins tristes, moins sérieux, moins avars et moins personnels que nous ne sommes; extérieurement tout au moins, ils étaient ou sont plus généreux, plus donnants que nous » (p. 277).

Tout semble ainsi nous reconduire vers le paradoxe ou l'aporie d'une proposition nucléaire dans la forme du « si... alors » : si le don apparaît ou se signifie, s'il existe ou s'il est présentement *comme don*, comme ce qu'il est, alors il n'est pas, il s'annule. Allons à la limite : la vérité du don (son être ou son apparaître tel, son *comme tel* en tant qu'il guide la signification intentionnelle ou le vouloir-dire) suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don. Cette proposition défie évidemment le sens commun. C'est pourquoi elle est prise dans l'impossible d'un *double bind* très singulier, le lien sans lien d'un *bind* et d'un *non-bind* : d'une part il n'y a pas de don sans lien, sans *bind*, sans *bond*, sans obligation ou ligature, nous rappelle Mauss; mais d'autre part il n'y a pas de don qui ne doive se délier de l'obligation, de la dette, du contrat, de l'échange, donc du *bind*.

Mais enfin que serait un don remplissant la condition du don, à savoir de ne pas apparaître comme don, de ne pas

être, exister, signifier, vouloir-dire comme don? Un don sans vouloir, sans vouloir-dire, un don insignifiant, un don sans intention de donner? Pourquoi appellerions-nous encore cela un don? Cela, c'est-à-dire quoi?

Autrement dit, que pensons-nous quand nous exigeons simultanément du don qu'il apparaisse et n'apparaisse pas dans son essence, dans ce qu'il a à être, dans ce qu'il est à être, dans ce qu'il aura dû être (dans son *to ti en einai* ou dans sa *quidditas*)? qu'il oblige et n'oblige pas? qu'il soit et ne soit pas ce pour quoi il se donne? Que veut dire « donner »? et qu'est-ce que la langue donne à penser sous ce mot? et que veut dire « donner » *dans le cas* de la langue, de la pensée et du vouloir-dire?

Il se trouve (mais ce « il se trouve » ne dit pas le fortuit) que la structure de cet impossible *don* est aussi celle de l'être - qui se donne à penser à la condition de n'être rien (aucun étant-présent) — et du temps qui, même dans sa détermination dite « vulgaire », d'Aristote à Heidegger, est toujours défini dans la paradoxie ou plutôt dans l'aporie de ce qui est sans être, de ce qui n'est jamais présent ou n'est qu'à peine et faiblement. Renvoyons ici encore à tous les textes, notamment ceux d'Aristote qui sont cités dans « Ousia et Grammè », à commencer par celui de la *Physique IV* qui dit, dans la phase exotérique de son discours, *dia ton exoterikôn logôn*, que « le temps n'est absolument pas ou n'est qu'à peine ou faiblement (*olôs ouk estin è molis kai amudrôs*) ». Tel est l'effet aporétique — le « ce qui ne passe pas » ou « ne se passe pas » — du temps défini à partir du *nun*, du maintenant, comme *peras*, limite, et comme *stigmè*, pointe de l'instant : « D'un côté il a été et il n'est plus (*gegone kai ouk esti*), de l'autre il sera et n'est pas encore (*mellei kai oupo estin*). Telles sont les composantes du temps, et du temps infini (*apeiros*) et du temps considéré dans son retour incessant (*aei lambanomenos*). Or il semble

impossible que ce qui admet des non-étants dans sa composition participe à l'étantité (*ousia*). »

Nous n'analyserons pas ici le contexte et la situation de cette proposition dite exotérique. Prenons-la simplement comme un repère dans l'histoire d'une aporétique qui fera loi et tradition : dès lors que le temps est appréhendé à partir du maintenant *présent* comme forme générale et seulement modifiable, modalisable, de telle sorte que le passé et l'avenir soient encore des présents-passés et des présents-à-venir, cette prédétermination entraîne l'aporétique d'un temps qui n'est pas, d'un temps qui est ce qu'il est *sans l'être*, qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas : qui est de l'être *sans l'être*.

S'il partage cette paralysie aporétique avec le don, si le don n'existe pas comme tel, ni le temps, alors le don qu'il peut y *avoir* ne peut en tout cas *donner le temps*, puisqu'il n'est rien. S'il y a quelque chose qu'on ne peut en aucun cas donner, c'est le temps, puisque ce n'est rien et que cela en tout cas n'appartient proprement à personne; si certaines personnes ou certaines classes sociales ont plus de temps que d'autres, et c'est au fond le plus grave enjeu de l'économie politique, ce n'est certainement pas *le temps lui-même* qu'elles possèdent. Mais, inversement, si donner implique en toute rigueur qu'on ne donne rien qui soit et qui apparaisse comme tel - chose, objet, symbole déterminé —, si le don est le don du donner lui-même et rien d'autre, alors comment donner le temps? Cette locution idiomatique, « donner le temps », semble vouloir dire couramment « laisser le temps pour quelque chose, laisser le temps de faire, de remplir le temps de ceci ou de cela ». Comme d'habitude elle vise moins le temps lui-même et proprement que le temporel ou ce qu'il y a dans le temps. « Donner le temps », en ce sens, veut dire couramment donner autre chose que le temps mais autre chose qui se mesure au temps comme à son élément. Au-delà de ce durcissement ou

de cette sédimentation historique, peut-être la locution idiomatique « donner le temps » donne-t-elle au moins à penser : à penser la singulière ou double condition et du don et du temps.

*Ce qu'il y a à donner, uniquement, s'appellerait le temps.*

*Ce qu'il y a à donner, uniquement, s'appellerait le temps.*

*Ce qu'il y a à donner, uniquement, s'appellerait le temps.*

Car enfin, si le don est un autre nom de l'impossible, nous le pensons pourtant, nous le nommons, nous le désirons. Nous en avons l'intention. Et cela *même si*, ou *parce que*, dans la mesure où *jamais* nous ne le rencontrons, jamais ne le connaissons, jamais ne le vérifions, jamais ne l'expérimentons dans son existence présente ou dans son phénomène. Le don *lui-même*, nous n'oserons pas dire le don *en soi*, jamais ne se confondra avec la présence de son phénomène. Il n'y a peut-être de nomination, de langage, de pensée, de désir ou d'intention que là où il y a ce mouvement pour penser encore, désirer, nommer ce qui ne se donne ni à connaître, ni à expérimenter ni à vivre — au sens où la présence, l'existence, la détermination règlent l'économie du savoir, de l'expérience et du vivre. En ce sens, on ne peut penser, désirer et dire que l'impossible, à la mesure *sans* mesure de l'impossible <sup>1</sup>. Si l'on veut ressaisir le propre du penser, du nommer, du désirer, c'est peut-être à la mesure sans mesure de cette limite que c'est possible, possible comme rapport *sans* rapport à l'impossible : on *ne peut* désirer, nommer, penser, au sens propre, s'il en est, de ces mots, *que* dans la mesure *démesurante* où

1. Sur la modalité singulière de cet « impossible », je me permets de renvoyer à *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, p. 26-59, à *Mémoires - pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p. 54 sq., à *L'autre cap*, Minuit, 1991, p. 46 sq. Sur l'étrange grammaire de ce « sans », cf. « Pas », in *Parages*, Galilée, 1986, p. 85 sq., sur celle du « sans l'être », cf. *La dissémination*, Le Seuil, 1972, p. 241.

on désire, nomme, pense *encore* ou *déjà*, où on laisse encore s'annoncer ce qui pourtant ne peut pas se *présenter* comme tel à l'expérience, à la connaissance : bref ici *un don qui ne peut pas se faire présent*. Cet écart entre, d'une part, la pensée, le langage ou le désir et, d'autre part, la connaissance, la philosophie, la science, l'ordre de la présence, c'est aussi un écart entre le don et l'économie. Cet écart n'est présent nulle part, il ressemble à un mot vide ou à une illusion transcendante. Mais il donne aussi à cette structure ou à cette logique une forme analogue à la dialectique transcendante de Kant, comme rapport entre le penser et le connaître, le nouménal et le phénoménal. Peut-être cette analogie nous aidera-t-elle, et peut-être a-t-elle un rapport essentiel au problème du « donner-le-temps ».

L'effort pour penser ou repenser une sorte d'illusion transcendante du don, nous allons nous y adonner et nous y engager. Car pour penser le don, une *théorie du don* est impuissante par essence. Cette pensée, il faut s'y engager, lui donner des gages et de sa personne, risquer d'entrer dans le cercle destructeur, et promettre et jurer. L'effort pour penser ou repenser une sorte d'illusion transcendante du don ne devrait pas être une simple reproduction de la machinerie critique de Kant (selon l'opposition entre penser et connaître, etc.). Mais il ne s'agit pas pour autant de la rejeter comme une vieillerie. Nous y sommes impliqués de toute façon, en particulier à cause de ce qui communique, dans cette dialectique, avec le problème du temps d'un côté, celui de la loi morale et de la raison pratique de l'autre. Mais cet effort pour penser le fond sans fond de cette quasi-« illusion transcendante » ne devrait pas être non plus, s'il s'agit de *penser*, une sorte d'abdication adorante et fidèle, un simple mouvement de foi devant ce qui déborde l'expérience, la connaissance, la science, l'économie — et même la philosophie. Il s'agit au contraire, désir au-delà du désir, de répondre fidèlement mais

aussi rigoureusement que possible à l'injonction ou à l'ordonnance du *don* (« donne ») comme à l'injonction ou à l'ordonnance du sens (présence, science, connaissance) : *sache* encore ce que donner *veut dire*, *sache donner*, sache ce que tu veux et veux dire quand tu donnes, sache ce que tu as l'intention de donner, sache comment le don s'annule, engage-toi, même si l'engagement est destruction du don par le don, donne, toi, à l'économie sa chance.

Car enfin le débordement du cercle par le don, s'il y en a, ne va pas à une simple extériorité ineffable, transcendante et sans rapport. C'est elle qui met le cercle en marche, c'est elle qui donne son mouvement à l'économie. C'est elle qui *engage* dans le cercle et le fait tourner. S'il faut *rendre compte* (à la science, à la raison, à la philosophie, à l'économie du sens) des effets de cercle dans lesquels un don s'annule, ce rendre-compte requiert qu'on tienne compte de ce qui, n'appartenant pas simplement au cercle, y engage et l'engage dans son mouvement. Qu'est-ce que le don comme premier moteur du cercle? Et comment se contracte-t-il en contrat circulaire? et depuis où? depuis quand? depuis qui?

Voilà le contrat, entre nous, pour ce cycle de conférences. Nous savons que *l'Essai sur le don* a pour prémisses les travaux de Mauss et de Davy sur le contrat et sur la foi jurée <sup>1</sup>.

Même si le don n'était jamais qu'un simulacre, il faut encore *rendre compte* de la possibilité de ce simulacre et du désir qui pousse à ce simulacre. Et il faut aussi rendre compte du désir de rendre compte. Cela ne se fait ni contre, ni sans le *principe de raison* (*principium reddendae rationis*), même si ce dernier y trouve sa limite autant que sa ressource. Pourquoi, autrement, est-ce que je m'engagerais — m'en faisant obligation

1. G. Davy, *Foi jurée* (Travaux de l'Année sociologique, 1922). M. Mauss, « Une forme archaïque de contrat chez les Thraces », *Revue des Etudes grecques*, 1921.

— à parler et à rendre compte? D'où vient la loi qui oblige à donner tout en rendant compte du don? autrement dit à *répondre* encore d'un don qui appelle au-delà de toute responsabilité? et qui interdit de pardonner à quiconque *ne sait pas donner*?

« Je ne lui pardonnerai jamais l'ineptie de son calcul », conclut le narrateur de *La fausse monnaie*, dans ce bref récit de Baudelaire que nous lisons ensemble. Reprochait-il en somme à son ami de n'avoir pas *su donner*? Voilà une des questions qui nous attendent. Voici *La fausse monnaie* :

Comme nous nous éloignons du bureau de tabac, mon ami fit un soigneux triage de sa monnaie; dans la poche gauche de son gilet il glissa de petites pièces d'or; dans la droite, de petites pièces d'argent; dans la poche gauche de sa culotte, une masse de gros sols, et enfin, dans la droite, une pièce d'argent de deux francs qu'il avait particulièrement examinée.

« Singulière et minutieuse répartition! » me dis-je en moi-même.

Nous fîmes la rencontre d'un pauvre qui nous tendit sa casquette en tremblant. — Je ne connais rien de plus inquiétant que l'éloquence muette de ces yeux suppliants, qui contiennent à la fois, pour l'homme sensible qui sait y lire, tant d'humilité, tant de reproches. Il y trouve quelque chose approchant cette profondeur de sentiment compliqué, dans les yeux larmoyants des chiens qu'on fouette.

L'offrande de mon ami fut beaucoup plus considérable que la mienne, et je lui dis : « Vous avez raison; après le plaisir d'être étonné, il n'en est pas de plus grand que celui de causer une surprise. — C'était la pièce fausse », me répondit-il tranquillement, comme pour se justifier de sa prodigalité.

Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!), entra soudainement cette idée



qu'une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement dans la vie de ce pauvre diable, peut-être même de connaître les conséquences diverses, funestes ou autres, que peut engendrer une pièce fausse dans la main d'un mendiant. Ne pouvait-elle pas se multiplier en pièces vraies? ne pouvait-elle pas aussi le conduire en prison? Un cabaretier, un boulanger, par exemple, allait peut-être le faire arrêter comme faux monnayeur ou comme propagateur de fausse monnaie. Tout aussi bien la pièce fausse serait peut-être, pour un pauvre petit spéculateur, le germe d'une richesse de quelques jours. Et ainsi ma fantaisie allait son train, prêtant des ailes à l'esprit de mon ami et tirant toutes les déductions possibles de toutes les hypothèses possibles.

Mais celui-ci rompit brusquement ma rêverie en reprenant mes propres paroles : « Oui, vous avez raison; il n'est pas de plaisir plus doux que de surprendre un homme en lui donnant plus qu'il n'espère. »

Je le regardai dans le blanc des yeux, et je fus épouvanté de voir que ses yeux brillaient d'une incontestable candeur. Je vis alors clairement qu'il avait voulu faire à la fois la charité et une bonne affaire; gagner quarante sols et le cœur de Dieu; emporter le paradis économiquement; enfin attraper gratis un brevet d'homme charitable. Je lui aurais presque pardonné le désir de la criminelle jouissance dont je le supposais tout à l'heure capable; j'aurais trouvé curieux, singulier, qu'il s'amusât à compromettre les pauvres; mais je ne lui pardonnerai jamais l'ineptie de son calcul. On n'est jamais excusable d'être méchant, mais il y a quelque mérite à savoir qu'on l'est; et le plus irréparable des vices est de faire le mal par bêtise. <sup>1</sup>

1. Baudelaire, *La fausse monnaie* (Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Y.-G. Le Dantec, 1954, p. 325, éd. Cl. Pichois, 1975, M, p. 323).

## *Donner le temps*

Les trois chapitres suivants ne cesseront de se rapporter à la lettre de ce texte, parfois pour s'y référer directement. Le lecteur pourra le consulter en permanence, s'il le souhaite, en dépliant, à la fin du livre, la page 220.

## Chapitre 2

### Folie de la raison économique : un don sans présent

En même temps nous pensons l'impossible, et c'est en même temps.

Que veut dire « en même temps » ? Où se placera-t-on jamais pour dire « en même temps » ? Et pour dire ce que veut dire, par exemple dans telle ou telle langue, « en même temps » ?

Tout se passe comme si nous cherchions « midi à quatorze heures », et comme si nous voulions montrer que nous sommes voués à cela, et même doués pour traquer l'impossible. Voilà ce que dit le narrateur de *La fausse monnaie* en parlant de la « fatigante faculté » dont la « nature » lui a « fait cadeau ». Chercher midi à quatorze heures, c'est se torturer l'esprit pour trouver ce qui, par définition, ne peut pas se trouver là où on le cherche, et surtout pas au moment où on le cherche. A aucun *moment donné*, à aucun *moment voulu*, on ne peut espérer raisonnablement trouver, hors de toute relativité, midi à quatorze heures. Cette contradiction est la forme logique et chro-

nologique de l'impossible simultanément de deux temps, de deux événements séparés dans le temps et qui donc ne peuvent être donnés *en même temps*. Chercher l'impossible est cette forme de folie dans laquelle nous avons semblé jusqu'ici nous enfermer. Il est vrai que chercher « midi », ce n'est pas n'importe quelle folie et ce n'est pas chercher n'importe quel moment; c'est peut-être rêver à n'importe quelle heure et toujours trop tard (à quatorze heures, c'est déjà trop tard) d'une origine sans ombre, sans négativité dialectique, dans la course solaire depuis laquelle nous calculons le temps; c'est rêver en déambulant, comme les deux amis de *La fausse monnaie*; c'est somnambuler dans les parages de l'impossible.

Ce qui fut dit ou raconté la dernière fois, peut-être cela paraît-il un peu fou. Comment parler raisonnablement, de façon sensée, accessible au sens commun, d'un don qui ne pouvait être ce qu'il était qu'à la condition de n'être pas ce qu'il était? A la condition de n'être ni de paraître le don de rien, de rien qui soit ou qui soit présent, venu de personne et donné à personne? à la condition d'« être » un don sans donné et sans donner, sans chose et sans acte présentables? un don qui ne *se* donnerait pas *lui-même*, ni *comme tel*, et qui ne pourrait avoir lieu qu'à la condition de ne pas avoir lieu — et de rester l'impossible, sans relève dialectique de la contradiction? Désirer, désirer penser l'impossible, désirer, désirer donner l'impossible, c'est évidemment la folie. Le discours qui se règle sur cette folie ne peut pas ne pas se laisser contaminer par elle. Ce discours sur la folie paraît devenir fou à son tour, *alogos* et *a topos*. *Alogos* aussi parce qu'il prétend rendre compte (exigence de *rendre compte* que nous avons rappelée en concluant), rendre compte et raison (*reddere rationem*), de cela même, le don, qui exige une comptabilité inouïe puisqu'elle ne doit se fermer ni sur une équivalence des recettes et des dépenses, ni sur un cercle économique, ni sur la rationalité réglée d'un calcul, d'une métrique, d'une symétrie ou d'un

rapport quelconque, c'est-à-dire sur un *logos*, pour suivre encore cette injonction du grec, qui signifie à la fois la raison, le discours, le rapport et le compte. C'est *logos* et *nomos*, nous l'avons vu, que la folie du don met en crise, mais peut-être aussi *topos*. *Atopos*, nous le savons, signifie ce qui n'est pas en son lieu et place (« midi à quatorze heures »), et donc l'extraordinaire, l'insolite, l'étrange, l'extravagant, l'absurde, le fou. Seule une folie *atopique* et *utopique* pourrait ainsi, *peut-être* (un certain *peut-être* sera à la fois la modalité et la modalité à modifier de notre méditation), donner lieu au don qui ne peut donner qu'à la condition de ne pas avoir lieu, résidence, ou domicile : *le don peut être, s'il y en a*.

Cette folie, rappelons-nous, serait aussi celle d'un oubli : d'un oubli donné et désiré, non pas comme une expérience négative, donc, comme une amnésie et une perte de mémoire, mais comme la condition affirmative du don. Comment, sans folie, désirer l'oubli de ce qui aura été, comme le don, un don sans ambivalence, un don qui ne serait pas *pharmakon* ou cadeau empoisonné (*Gift/gift*)<sup>1</sup>, mais un bien, un bien

1. Dans une note de « La pharmacie de Platon » (*La dissémination*, Le Seuil, 1972, p. 150 sq.), dont le propos se poursuit donc ici, j'avais déjà cité cette note de Mauss :

« *Gift, gift. Mélanges Cb. Andler*, Strasbourg, 1924. On nous a demandé pourquoi nous n'avons pas examiné l'étymologie de *gift*, traduction du latin *dosis*, lui-même transcription du grec *dosis*, dose, dose de poison. Cette étymologie suppose que les dialectes hauts et bas allemands auraient réservé un nom savant à une chose d'usage vulgaire; ce qui n'est pas la loi sémantique habituelle. Et de plus, il faudrait encore expliquer le choix du mot *gift* pour cette traduction, et le tabou linguistique inverse qui a pesé sur le sens " don " de ce mot, dans certaines langues germaniques. Enfin, l'emploi latin et surtout grec du mot *dosis* dans le sens de poison, prouve que, chez les Anciens aussi, il y a eu des associations d'idées et de règles morales du genre de celles que nous décrivons.

qui ne serait pas un objet (un bien donné comme une chose) mais le bien du don, du donner ou de la donation même? Comment désirer l'oubli? Comment désirer ne pas garder? Comment désirer faire son deuil (à supposer que faire son deuil, travailler au deuil, ne revienne pas à garder — et nous touchons ici à ce qui reste sans doute l'incontournable problème du deuil, du rapport entre le don et le deuil, entre ce qui devrait être non-travail, le non-travail du don et le travail du deuil)? Comment désirer l'oubli ou la non-garde du don, si, implicitement, le don est évalué comme bon, voire comme l'origine même du bon, du bien et de la valeur?

Liée au *double bind* (double ligature, double stricture <sup>1</sup>, double obligation de lier et de délier absolument, donc d'absoudre et de pardonner en donnant), cette folie est d'autant plus affolée, affolante, qu'elle assiège la raison sur ses deux bords, si on peut dire, du dedans et du dehors. Elle est à la fois la raison et la déraison. Car elle manifeste aussi cette folie du *logos* rationnel même, cette folie du cercle économique dont le calcul se reconstitue sans cesse, logiquement, rationnellement, annulant l'excès qui lui-même, nous le soulignons en concluant, entraîne le cercle, le fait tourner sans fin, lui donne son mouvement, un mouvement que le cercle et l'anneau ne peuvent jamais comprendre ni annuler. D'où la

« Nous avons rapproché l'incertitude du sens de *gift* de celle du latin *venenum*, de celle de *philtron* et de *pbarmakon*; il faudrait ajouter le rapprochement (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 140), *venia*, *venus*, *venenum*, de *vanati* (sanskrit, faire plaisir), et *gewinnen*, *win* (gagner) » (p. 255, n. 1).

Cf. aussi Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift; Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, The University of Chicago Press, 1988. On peut y suivre une intéressante discussion de Mauss au sujet du don et de la réception (non réciproque) du *dan* (p. 249 sq.).

1. Cf. à ce sujet *Glas* (o.c.) et *La carte postale* (o.c.).

difficulté à savoir de qui et de quoi l'on parle. La folie, est-ce la circulation économique annulant le don dans l'équivalence? ou bien l'excès, la dépense ou la destruction?

Pour faire encore un appel indicatif et préliminaire à l'*Essai sur le don*, nous y prélèverons un fragment exemplaire où la folie est nommée. L'évoquant au passage et sous la forme d'un adverbe (« follement »), Mauss a bien l'air de ne pas savoir ce qu'il nomme, et si on peut encore appeler ceci du nom de don et cela du nom d'échange.

Mauss décrit le *potlatch*<sup>1</sup>. Il en parle tranquillement comme de « dons échangés ». Mais il ne pose jamais la question de savoir si des dons peuvent rester des dons dès lors qu'ils sont échangés. Un long *Nota bene* vient de préciser qu'« il y a des potlatch en tout sens (...). Comme en Mélanésie, c'est un constant *give and take*, " donner et recevoir " ». Mauss traduit donc « *take* » par « recevoir » et il enchaîne :

« Le potlatch *lui-même*, si typique comme fait, et en même temps si caractéristique de ces tribus, *n'est pas autre chose* que le système des dons échangés. » [Nous soulignons « lui-même », ce mot qui marque l'assurance et la certitude de toucher au propre d'une chose identifiable et correspondant à un nom propre : le potlatch; nous soulignons aussi la locution « n'est pas autre chose que » : elle confirme encore la tranquillité identificatoire de cette assurance].

Mauss ne s'inquiète pas assez de cette incompatibilité entre le don et l'échange, ou du fait qu'un don échangé n'est qu'un prêté pour un rendu, c'est-à-dire une annulation du don. En le soulignant, nous ne voulons pas dire *qu'il n'y a pas* de don échangé. On ne peut dénier le *phénomène*, ni ce qui présente cet aspect justement phénoménal des dons échangés.

1. Chapitre 2, section III (*Nord-Ouest américain*, « L'honneur et le crédit »), p. 197 sq.

Mais la contradiction apparente, visible, de ces deux valeurs, le don et l'échange, doit être problématisée. Ce qu'il faut interroger, semble-t-il, c'est justement l'être-ensemble, l'être-en-même temps, la synthèse, la symétrie, la syntaxe ou le système, le *syn* qui ajointe ensemble deux procès en droit aussi incompatibles que celui du don et celui de l'échange. Peut-on parler sans la moindre inquiétude de quelque chose qui ne serait « pas autre chose », en « *soi-même* », « que le système des dons échangés »?

Le *syn* de ce système, nous verrons dans un instant qu'il a un rapport essentiel au *temps*, à un certain délai, à un certain *différer* dans le temps. Le « ce n'est pas autre chose que » prend tout son relief lorsque Mauss marque aussitôt après une différence : « il n'en diffère que par... » va-t-il noter. Cette différence est justement celle de *l'excessif*. Une exagération essentielle marque ce processus. L'exagération ne peut être ici un trait parmi d'autres, encore moins un trait secondaire. Le problème du don tient à sa nature *d'avance excessive, a priori exagérée*. Une expérience donatrice qui ne se livrerait pas *a priori* à quelque démesure, un don modéré, mesuré, ne serait pas un don. Pour donner et faire autre chose que calculer son retour dans l'échange, le don le plus modeste doit passer la mesure. Mauss poursuit :

« Le potlatch (...) n'est pas autre chose que le système des dons échangés. Il n'en diffère que par la violence, l'exagération, les antagonismes qu'il suscite d'une part, et, d'autre part, par une certaine pauvreté des concepts juridiques, par une structure plus simple, plus brute qu'en Mélanésie, surtout chez les deux nations du Nord : Tlingit, Haïda. »

Et avant de décrire cette exagération des Indiens dans un passage où la « folie » justement sera nommée et où, par deux fois au moins, la question du lexique paraîtra inévitable, Mauss séjourne un moment encore chez les Mélanésiens ou les Polynésiens pour y décrire à la fois le cercle, la circulation régulière



de ce qu'il tient à appeler *les dons*, et le rôle que joue le *temps* dans cette circulation. Les concepts décisifs sont ici ceux de « crédit » et de « terme » (au sens du terme de l'échéance) dans le potlatch :

Les *dons circulent* [je souligne, J.D. Comment des dons peuvent-ils circuler?] nous l'avons vu, en Mélanésie, en Polynésie, avec la certitude qu'ils seront rendus, ayant comme « sûreté » la vertu de la chose donnée [nous y reviendrons] qui est elle-même cette « sûreté ». Mais il est, dans toute société possible, de la nature du don d'obliger à *terme*. [Je souligne, J.D.]. Par définition, même un repas en commun, une distribution de kava, un talisman qu'on emporte ne peuvent être rendus immédiatement. Le « temps » [expression que Mauss met entre guillemets, conscient sans doute du caractère obscur de cette notion, et qu'il s'agit sans doute, sous le mot de temps, dans l'élément homogène de la chronologie, d'une structure de délai, de décalage, de maturation ou de différence plus complexe et qualitativement plus hétérogène] est nécessaire pour exécuter toute contre-prestation. La notion de *terme* [je souligne encore, J.D.] est donc impliquée logiquement quand il s'agit de rendre des visites [expression intéressante dans l'idiome français : une visite se rend toujours, même quand c'est la première], de contracter des mariages, des alliances, d'établir une paix, de venir à des jeux et des combats réglés, de célébrer des fêtes alternatives, de se rendre les services [expression également intéressante : ce langage de la restitution est nécessaire même pour des services qu'on « donne » pour la première fois] rituels et d'honneur, de se « manifester les respects » [expression Tlingit] réciproques, toutes choses que l'on échange en même temps que les choses de plus en plus nombreuses et plus précieuses, à mesure que ces sociétés sont plus riches. (P. 198-199.)

Le terme « terme » marque une marque : c'est la limite d'une échéance, la cadence d'une échéance. Il implique donc le temps, l'intervalle qui sépare la réception de la restitution. Aux yeux de Mauss, le *terme* forme le trait original et essentiel du *don*. L'intervalle de ce retard à l'échéance permet à Mauss de ne pas sentir entre le don et l'échange cette contradiction sur laquelle j'insiste tant et qui conduit à la folie aussi bien dans le cas où le don doit rester étranger à l'échange circulaire que dans le cas où il y est entraîné, à moins qu'il n'y entraîne lui-même. La différence marquée par le terme « terme » ressemble ici à un garde-fou contre la folie du don. Mauss n'éprouve aucune gêne à parler de dons échangés, il pense même qu'il n'y a de don que dans l'échange. Simplement le *syn*—, la *synthèse*, le système ou la syntaxe qui ajoinent le don et l'échange, c'est la différence temporelle, ou plus précisément temporisatrice, le délai du terme ou le terme du délai qui disloque tout « en même temps ». L'identité entre don et échange ne serait pas immédiate et analytique. Elle aurait en quelque sorte la forme d'une synthèse *a priori* : une synthèse parce qu'elle requiert la temporisation, une synthèse *a priori* — autrement dit nécessaire — parce qu'elle est requise d'entrée de jeu par *la chose même*, à savoir par l'objet même du don, par la force ou la vertu qui lui serait inhérente. C'est là, semble-t-il, l'idée la plus intéressante, le grand fil conducteur de *l'Essai sur le don*, à savoir que l'exigence de la restitution « à terme », à « échéance » retardée, l'exigence de la différence circulatoire *est inscrite*, pour ceux qui participent à l'expérience du don et du contre-don, *dans la chose même* qu'on donne ou qu'on échange. Avant d'être un contrat, un geste intentionnel de sujets individuels ou collectifs, le mouvement du don/contre-don est une *force* (une « vertu de la chose donnée », dit Mauss), une propriété immanente à la chose, ou en tout cas appréhendée comme telle par les donateurs et les donataires. Mue par une force mystérieuse, la chose même demande

le don *et* la restitution, elle exige donc le « temps », le « terme », le « délai », 1« intervalle » de la temporisation, le devenir-temporisation de la temporalisation, l'animation d'un temps neutre et homogène par le désir du don et de la restitution. La différance, qui n'(est) rien, est (dans) la chose même. Elle est (donnée) dans la chose même. Elle (est) la chose même. Elle, la différance, la chose (même). Elle, sans rien d'autre. Elle-même, rien.

La transformation de la temporalisation en temporisation serait le mouvement de ce désir du don/contre-don. Il serait inscrit dans, à *même* la chose donnée-échangée. Cette demande de la chose, cette demande de terme et de temporisation, serait la structure même de la chose. La chose demanderait la limite et le temps, à la fois la marque ou la marge, à savoir la mesure qui borne — et la temporalité. Et la chose ne serait une chose, elle n'aurait sa « vertu » ou son essence de chose que dans cette demande. La demande se fait jour dans ce qu'on appelle le don-contre-don.

Qu'est-ce qu'une chose pour qu'on puisse en parler ainsi ? Plus tard nous devrions rencontrer cette question dans ou par-delà sa modalité heideggerienne mais elle paraît posée d'une certaine manière à l'ouverture même de *l'Essai sur le don*, aussitôt après la définition d'un programme et la citation d'un texte poétique en épigraphe. (Pourquoi faut-il commencer par un poème quand on parle du don? Et pourquoi le don paraît toujours être le *don du poème*, comme dit Mallarmé?). Ce sont les premiers mots en italiques : « *Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ?* » (p. 148)

On peut ainsi traduire : le don n'est un don, il ne donne que dans la mesure où il *donne le temps*. La différence entre un don et toute autre opération d'échange pur et simple, c'est

que le don donne le temps. Là où il y a le don, il y a le temps. Ce que ça donne, le don, c'est le temps, mais ce don du temps est aussi une demande de temps. Il faut que la chose ne soit pas *immédiatement et à l'instant* restituée. Il faut le temps, il faut que ça dure, il faut l'attente — sans oublier. Ça demande du temps, la chose, mais ça demande un temps délimité, ni un instant ni un temps infini, mais un temps déterminé par un terme, autrement dit un rythme, une cadence. La chose n'est pas *dans* le temps, elle est ou elle a le temps, ou plutôt elle demande à avoir, à donner ou à prendre le temps — et le temps comme rythme, un rythme qui n'advient pas à un temps homogène mais qui le structure originellement.

Le don donne, demande et prend du temps. La chose donne, demande ou prend du temps. C'est une des raisons pour lesquelles cette chose du don se liera à la nécessité — interne — d'un certain récit ou d'une certaine poésie du récit. Voilà pourquoi nous tiendrons compte de *La fausse monnaie*, et de ce compte rendu impossible qu'est le conte de Baudelaire. La chose comme chose donnée, le donné du don n'arrive, s'il arrive, que dans le récit. Et dans un simulacre poématique de la narration. L'ouverture de *l'Essai sur le don* inscrit donc en épigraphe un « vieux poème de l'Edda Scandinave » dont une strophe (145) se trouve mise en valeur :

Il vaut mieux ne pas prier (demander)  
que de sacrifier trop (aux dieux) :  
Un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour.  
Il vaut mieux ne pas apporter d'offrande  
que d'en dépenser trop (p. 147).

Mauss manœuvre laborieusement avec cette notion de temps ou de terme. Il y cherche le trait spécifique du don, ce qui le distingue du crédit, de la dette ou du paiement tels qu'ils sont déterminés par le droit ou l'économie de l'Occident

moderne. En critiquant le vocabulaire de certains auteurs, Mauss essaie de restituer, si on peut dire, la valeur de don, de « présent fait » et de « présent rendu » là où certains voulaient décrire la même opération d'échange, avec intérêt, comme une opération purement économique, commerciale ou fiduciaire, sans avoir du tout besoin de la catégorie de don. Car il peut paraître tentant de se débarrasser du caractère mystérieux et insaisissable de cette valeur de don. Et puisque nous le disons avec tant d'insistance « impossible », pourquoi ne pas y dénoncer une illusion, voire un sophisme ou un paralogisme, un pseudo-problème aussi bien, que la raison nous commanderait, en bonne logique, d'évacuer? Ne suffit-il pas en effet de décrire scientifiquement l'échange objectif des valeurs avec supplément usuraire, bref une logique du crédit, des taux d'intérêt et des échéances? Or en réintroduisant le mot et la catégorie de don là où d'autres auteurs tentent ou sont tentés de s'en passer, Mauss voudrait réussir plusieurs opérations (et c'est l'un des traits admirables de son *Essai* : mesurer un certain entêtement à l'entêtement de cette non-chose impossible que serait le don) : 1. réussir à garder une spécificité originaire au procès du don par rapport à la froide rationalité économique, au capitalisme et au mercantilisme — et par là à reconnaître dans le don ce qui met en marche le cercle de l'échange économique; 2. réussir à décrire la symbolique qui traverse la froide raison économique, à rendre compte des phénomènes religieux, culturels, idéologiques, discursifs, esthétiques, littéraires, poétiques, qui sont inséparables du procès du don et qui l'organisent à l'intérieur de ce *fait social total* dont Mauss fait l'objet même de la sociologie (il faudrait évoquer ici sa critique d'un certain économisme de Marx et tout le contexte des *Cahiers de Sociologie*, etc.); 3. réussir à comprendre l'homogénéité au moins relative de toutes les cultures humaines, quel que soit le type ou le niveau de fonctionnement économique et juridique; 4. réussir à faire

du crédit, du temps, du « terme » — ou de la différence supplémentaire (du « rendre plus tard et plus ») —, une demande, un *intérêt de la chose même*, donc un intérêt indérivable d'autre chose que de la chose, un intérêt de la chose donnée, de la chose appelant le don, du « ça » donné (*ça* n'est pas le vocabulaire de Mauss...) : non pas du *ça* de *ça donne* (*es gibt, il y a, there is*) mais du *ça donné*, encore que l'exigence d'être donnée-rendue de la chose permette de ne pas distinguer entre le *ça* du « *ça donne* » et le *ça* du donné. Le *ça* donné aura exigé que *ça* donne. Le *ça* est donnant-donné, donnant-donnant. Finalement, à la différence près d'un éloignement dans le temps et de l'intérêt d'une usure, le *ça* est à la fois, « en même temps », donné-donné et donnant-donnant.

Pour soutenir ce propos, considérons une certaine manœuvre lexicale de Mauss. Nous en donnerons ou prendrons deux exemples.

*Premier exemple.* Il peut nous intéresser de surcroît par le rapport, que Mauss ne thématise pas, entre la *date* et le *don*<sup>1</sup>. A propos du crédit exigé par la chose dans le potlatch (les tribus du Canada du Nord-Ouest), une note (2, p. 198) cite Boas : « " Dans toutes ses entreprises, l'Indien se fie à l'aide de ses amis. Il promet de les payer pour cette aide à une date ultérieure. Si cette aide fournie consiste en choses de valeur qui sont mesurées par les Indiens en couvertures comme nous les mesurons, nous, en monnaie, il promet de rendre la valeur du prêt avec intérêt. L'Indien n'a pas de système d'écriture et, par suite, pour donner sûreté à la transaction, elle est faite en public. Contracter des dettes d'un côté, payer des dettes de l'autre côté, c'est le potlatch.

1. Je me permets de renvoyer ici à *Schibboleth. Four Paul Celan, Galilée, 1986, passim*, notamment, p. 72-77, 93-108.

Ce système économique s'est développé à un tel point que le capital possédé par tous les individus associés de la tribu excède de beaucoup la quantité de valeurs disponibles qui existe; autrement dit, les conditions sont tout à fait analogues à celles qui prévalent dans notre société à nous : si nous désirions nous faire payer toutes nos créances, nous trouverions qu'il n'y a à aucun degré assez d'argent, en fait, pour les payer. Le résultat d'une tentative de tous les créanciers de se faire rembourser [sous-entendu ensemble et immédiatement] leurs prêts, c'est une panique désastreuse dont la communauté met longtemps à se guérir. " »

Relevons d'abord, au passage, cette allusion à l'écriture. Pour reprendre l'expression à nos yeux très problématique de Boas, « l'Indien » n'a pas de « système d'écriture ». Nous voyons ainsi s'annoncer un certain rapport entre l'écriture ou son substitut (mais qu'est-ce qu'un substitut d'écriture sinon une écriture?) et le procès du don : celui-ci ne se détermine peut-être pas seulement comme le contenu ou le thème d'un écrit — comptabilité, archive, mémoires, récit ou poème —, mais déjà, en lui-même, comme le marquage d'une trace. Le don serait toujours le don d'une écriture, d'un mémoire, d'un poème ou d'un récit, le legs d'un texte en tout cas; et l'écriture ne serait pas l'auxiliaire formel, l'archive externe du don, comme ce qu'évoque ici Boas, mais « quelque chose » qui se lie à l'acte même du don, l'*acte* à la fois au sens de l'archive et de la mise en œuvre performative.

Boas conclut que l'Indien, dans le potlatch, veut à *la fois* payer ses dettes en public et placer le fruit de son travail pour payer l'avenir, préparer un héritage pour ses enfants. Or que fait Mauss après avoir cité ce long passage? Il n'élève aucune objection essentielle, il juge la description exacte, mais il propose une correction de vocabulaire. Voici : « En corrigeant les termes de " dette, paiement, remboursement, prêt ", et en les remplaçant par des termes comme : présents faits et présents

rendus, termes que M. Boas finit d'ailleurs par employer, on a une idée assez exacte du fonctionnement de la notion de crédit dans le potlatch. »

Cette correction inverse donc le sens du cercle définitionnel. Elle paraît tautologique mais son enjeu importe à Mauss. Il s'agit pour lui de penser la rationalité économique du crédit à partir du don et non l'inverse. Le don serait originaire. Il serait le véritable producteur de valeur, étant valeur des valeurs en lui-même. Comme Valéry le dit de l'esprit, le don serait à la fois une valeur et l'origine, sans prix, de toute valeur<sup>1</sup>. Car l'éthique et la politique qui orientent ce discours de Mauss tendent à valoriser la générosité de l'être-donnant. Elles opposent un socialisme libéral à la froideur inhumaine de l'économisme, de ces deux économismes que seraient le mercantilisme capitaliste *et* le communisme marxiste.

*Deuxième exemple.* Aussitôt après, une autre manœuvre apparemment lexicale objecte à une sorte d'évolutionnisme. Faute de comprendre la dette dans son rapport au don originaire, faute de comprendre le « terme » et l'intérêt différé comme des effets de don, l'évolutionnisme en vient à tenir le crédit pour une invention tardive des sociétés très évoluées.

L'histoire économique et juridique courante est grandement fautive sur ce point. Imbue d'idées modernes, elle se fait des idées *a priori* de l'évolution \*, elle suit une logique soi-disant nécessaire; au fond, elle en reste aux vieilles traditions. Rien de plus dangereux que cette « sociologie inconsciente » comme l'a appelée M. Simiand. Par exemple, M. Cuq dit encore : « Dans les sociétés primitives, on ne conçoit que le régime du troc; dans celles qui sont avancées,

1. *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1960, t. II, p. 1077-1085. Cf. à ce sujet *L'autre cap*, Minuit, 1991, p. 94 sq.



on pratique la vente au comptant. La vente à crédit caractérise une phase supérieure de la civilisation; elle apparaît d'abord sous une forme détournée combinaison de la vente au comptant et du prêt. » En fait, le point de départ est ailleurs. Il a été donné dans une catégorie de droits que laissent de côté les juristes et les économistes qui ne s'y intéressent pas; c'est le don, phénomène complexe, surtout dans sa forme la plus ancienne, celle de *la prestation totale que nous n'étudions pas dans ce mémoire; or le don entraîne nécessairement la notion de crédit.* [Je souligne, J.D.]. L'évolution n'a pas fait passer le droit de l'économie du troc à la vente et celle-ci du comptant au terme. C'est sur un système de cadeaux donnés et rendus à terme que se sont édifiés d'une part le troc, par simplification, par rapprochements de temps autrefois dis-joints, et d'autre part, l'achat et la vente, celle-ci à terme et au comptant, et aussi le prêt. Car rien ne prouve qu'aucun des droits qui ont dépassé la phase que nous décrivons (droit babylonien en particulier) n'ait pas connu le crédit que connaissent toutes les sociétés archaïques qui survivent autour de nous. Voilà une autre façon simple et réaliste de résoudre le problème des deux « moments du temps » que le contrat unifie, et que M. Davy a déjà étudié.

\* On ne s'est pas aperçu que la notion de terme était non seulement aussi ancienne, mais aussi simple ou, si l'on veut, aussi complexe que la notion de comptant (p. 199-200).

Ces propositions appartiennent à un sous-chapitre intitulé « Nord-Ouest américain. *L'honneur et le crédit* », à savoir deux motifs qui seraient propres à ce potlatch américain. On vient de parler du crédit. C'est à propos de l'honneur que la folie fait irruption dans une scène qu'en vérité elle organise secrètement. C'est pour en venir à cette folie que nous nous sommes imposé ce détour. La folie qui s'insinue jusque dans le texte de Mauss, c'est un certain excès du

don. Il va peut-être jusqu'à brûler le sens même du don, menaçant au moins cette unité sémantique présumée qui autorise à parler encore de don. Alors qu'il se montre si scrupuleux dans les paragraphes précédents, si exigeant quant au *nom* de don et à la nécessité d'appeler un don un don, Mauss va se mettre à multiplier les signes — à donner, comme on dit, les signes — d'une incertitude lexicale, comme si son langage devait s'affoler une page après avoir mis tant d'insistance à garder au don le sens de don. Son langage s'affole au moment où, dans le potlatch, le procès du don *s'emporte lui-même* et où, en vient à dire Mauss, « il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire, afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende... » Le tremblement de cette incertitude affecte le mot « don » mais aussi bien le mot « échange », que Mauss lui associe régulièrement. Voici le passage de la folie :

Non moins grand est le rôle que dans ces transactions des Indiens joue la notion d'honneur.

Nulle part le prestige individuel d'un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense, et à l'exactitude à rendre usurairement les dons acceptés, de façon à transformer en obligés ceux qui vous ont obligés. La consommation et la destruction y sont réellement sans bornes. Dans certains potlatch on doit dépenser tout ce que l'on a et ne rien garder. C'est à qui sera le plus riche et aussi *le plus follement* dépensier [Je souligne, J.D.]. Le principe de l'antagonisme et de la rivalité fonde tout. Le statut politique des individus, dans les confréries et les clans, les rangs de toutes sortes s'obtiennent par la « guerre de propriété » comme par la guerre, ou par la chance, ou par l'héritage, par l'alliance et le mariage. Mais tout est conçu comme si c'était une « lutte de richesse » \*. Le mariage des enfants, les sièges dans les confréries ne s'obtiennent qu'au cours de potlatch échangés et rendus. On les perd au potlatch comme on les perd à la

guerre, au jeu, à la course, à la lutte. Dans un certain nombre de cas, *il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire, afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende.* [Je souligne, J.D.] On brûle des boîtes entières d'huile d'olachen (candle-fish, poisson-chandelle) ou d'huile de baleine, on brûle les maisons et des milliers de couvertures; on brise les cuivres les plus chers, on les jette à l'eau, pour écraser, pour « aplatis » son rival. Non seulement on se fait ainsi progresser soi-même, mais encore on fait progresser sa famille sur l'échelle sociale. Voilà donc un système de droit et d'économie où se dépensent et se transfèrent constamment des richesses considérables. *On peut, si on veut, appeler ces transferts du nom d'échange ou même de commerce, de vente; mais* [je souligne, J.D.] ce commerce est noble, plein d'étiquette et de générosité; et, en tout cas, quand il est fait dans un autre esprit, en vue de gain immédiat, il est l'objet d'un mépris bien accentué.

\* V. particulièrement le mythe de Haiyas (...), qui a perdu la « face » au jeu, qui en meurt. Ses sœurs et ses neveux prennent le deuil, donnent un potlatch de revanche et il ressuscite. Il y aurait lieu d'étudier, à ce propos, le jeu qui, même chez nous, n'est pas considéré comme un contrat, mais comme une situation où s'engage l'honneur et où se livrent des biens qu'après tout on pourrait ne pas livrer. Le jeu est une forme du potlatch et du système des dons. Son extension même au Nord-Ouest américain est remarquable. (...) (p. 200-202).

Cette folie a une figure un peu monstrueuse, mais une figure ou une défiguration jusqu'à un certain point régulière. On peut y reconnaître quelques traits entrelacés. Liée à un *double bind* redoublé, entre le *bind* et le *non-bind* ou la débandade, cette folie est certes double, puisqu'elle menace *a priori* et aussi bien le cercle clos de la rationalité échangiste que la dépense effrénée, sans retour, d'un don qui s'oublie :

folie de la garde ou de la capitalisation hypermnésique, *et* folie de la dépense oublieuse. Mais parce qu'elle ravage les deux bords du cercle, la folie vient à ronger le langage même. Elle ruine la référence sémantique qui permettrait de dire, d'énoncer, de décrire raisonnablement cette folie, bref tout ce qui prétend savoir ce que don et non-don *veulent dire*. Il y a toujours un moment où cette folie se met à brûler le mot ou le sens « don » lui-même et à en disséminer sans retour les cendres autant que les termes ou les germes. Nous pourrions interroger ce passage essentiel entre le don et cette dissémination — que j'avais naguère définie comme ce qui ne revient pas au père, ou ce qui ne *revient* pas en général <sup>1</sup>. Cherchons le principe d'unification de toutes les locutions idiomatiques où se présentent le nom « don », le verbe « donner », l'adjectif « donné ». *Ce foyer* sémantique autour duquel se rassemblerait une économie ou une polysémie organisée semble bien faire défaut. Si ce défaut se confirmait, on devrait renoncer à un concept du langage réglé par des ancrages sémantiques profonds qui autoriseraient par exemple des questions du type : quel est le sens tuteur ou *l'etymon* du don à partir duquel se diffractent toutes les diversités sémantiques, tous les idiomes, tous les usages? Quel est le consensus à partir duquel un contrat linguistique implicite nous permettrait de nous entendre, de nous pré-comprendre, ici même, de nous faire crédit quand nous parlons de don, de donner ou de donné? Que se passerait-il si le défaut de sens tuteur ou de polysémie réglée devait nous faire renoncer à ce style de question au profit d'un certain concept de la dissémination? Ce concept, qui ne serait pas le seul possible, pousserait à ne considérer que les usages, les jeux, les fonctionnements contextuels des idiomes, si même on pouvait encore parler d'idiomes en ce sens, sans postuler

1. Cf. *La dissémination, passim*, notamment in « Hors livre ».

une régulation sémantique, un système de prescriptions inscrites dans la langue ou dans le continuum d'une tradition linguistique. Cette alternative, remarquons-le en passant, concernerait dans les deux cas une sorte de donné ou de donnée de la langue, deux manières de déterminer le don de la langue dite maternelle ou naturelle.

Cette hypothèse d'une dissémination sans retour empêcherait la locution de faire circulairement retour à son sens. Elle concerne donc aussi, d'où ce pli paradoxal, le sans-retour du don. Il faut bien dire que nous y sommes sans cesse encouragés par l'expérience du langage chaque fois que les mots « don », « donner », « donné », « donation », « donataire » ou « donateur » y surviennent. Non seulement à cause de grandes frontières, de grandes lignes de démarcation qui semblent établir un barrage sûr entre différents sens ou différents fonctionnements. Par exemple, on peut se demander si le même régime sémantique gouverne la logique du don quand elle est ordonnée à *l'avoir* et à *l'être*. En général, pense-t-on, on ne peut donner que ce qu'on a, ce qu'on possède en propre, et le donner à l'autre qui à son tour peut ainsi l'avoir, entrer en possession. Le paradoxe même du « donner ce qu'on n'a pas », dont nous avons déjà parlé, ne tient sa valeur de paradoxe que de ce qui lie, pour le sens commun, le donner à l'avoir. On peut se demander si le même régime sémantique gouverne les locutions impliquant au contraire le transfert de ce qu'on *est* à l'autre qui prend — ou devient — ce qu'on lui donne ainsi. Pensons à l'expression « se donner », aux métonymies ou synecdoques concernant des « objets » partiels, les fragments ou les signes de ce qu'on est et qu'on peut donner comme ce qu'on a, ce qu'on abandonne ou laisse prendre. Toutes les figures de cette tropique se contiennent difficilement dans les limites d'une rhétorique dont les marges, les « termes », ne se laissent plus, en principe et en toute rigueur, arrêter.

De même, on peut se demander si le même régime gouverne les locutions impliquant qu'on donne quelque chose (un objet déterminé, matériel ou symbolique, pour utiliser provisoirement cette distinction) et celles où le donné de la donation n'est pas un objet, une chose matérielle mais un symbole, une personne ou un discours. Autrement dit, est-ce que le complément d'« objet » de l'acte de « donner », est-ce que le donné du donner ne vient pas chaque fois altérer radicalement le sens de l'acte? Qu'y a-t-il de commun entre donner une bague, un bracelet, donner à boire et à manger d'une part, et donner une impression, une émotion, donner un spectacle ou une représentation, autant d'expressions qui en appellent irréductiblement à l'idiome et sont donc en principe d'une traductibilité limitée? Qu'y a-t-il de commun, et quel est le passage entre « donner l'heure » et « donner un prix » (au sens de l'enchère : « je vous en donne tant »), entre « donner une facilité » et « donner un ordre », entre « donner une information », « donner un cours, un enseignement et un séminaire », « donner une leçon », ce qui est tout autre chose, et « donner le change », « donner des signes », etc.? Chaque fois se présente une différence structurelle du donné, ici une chose apparemment naturelle ou matérielle (de l'eau), là une chose symbolique (une bague), là une personne (donner sa fille ou son fils en mariage, donner un enfant, donner un roi à son pays <sup>1</sup>), là un discours (encore un autre ordre du don : donner une conférence, donner un ordre — et encore chaque fois la

1. Ou donner un esclave : lorsque *cette* conférence fut prononcée à Chicago, la question de l'esclave fut élaborée de façon fort intéressante et liée à celle du récit (dans un texte inédit sur lequel j'espère revenir un jour) par Thomas W. Mitchell. En un mot, que se passe-t-il quand «le Donné est une personne», l'esclave qui «n'a rien à donner »? L'esclavage est ce qui rend ou ce qui donne (« *what gives* », en argot américain) mais aussi prive de « récit ».

nature du discours altère-t-elle la structure du don). Chaque fois, donc, la différence structurelle du *donné* semble, nous disons bien *semble*, répercuter sur l'opération du donner une hétérogénéité sans recours.

Dans cette très courte liste d'exemples, nous avons pourtant essayé de mettre de l'ordre. Pour la commodité de l'exposé, nous avons distingué des ordres de *donné* (être/avoir, chose sensible naturelle, si cela existe à l'état pur/symbole, personne, discours, etc., autant de catégories problématiques dès lors qu'elles déterminent toutes l'être-donné et que, par là, le don vient peut-être effacer leurs frontières). Nous avons bien tenté d'établir un ordre, une taxinomie de principe, une classification (donné comme être/avoir, chose/personne, chose sensible naturelle/chose signifiante ou symbolique, chose/mot, etc.); mais à consulter le *Littré* ou un dictionnaire dit analogique on aurait le plus grand mal à trouver un principe unificateur ou classificatoire pour toutes les locutions idiomatiques. *Quatre types de questions* pourraient alors nous guider.

1. Dans le style de la philosophie analytique ou de l'analyse du langage ordinaire, on pourrait se demander à quelles conditions (conventionnelles, contextuelles, intentionnelles, etc.) fonctionne par exemple telle expression ou tel *speech act* qui consiste à, disons-le en français, donner sa parole (promettre, jurer) ou donner un ordre (acte jussive), et ce qu'il en est de *donner* dans tous ces cas. Une telle analyse peut remonter, en deçà des *speech acts*, et dans le style phénoménologique d'une analyse intentionnelle, vers l'acte intentionnel de donner en général. A quelles conditions a-t-il lieu? Qu'est-ce qu'une «conscience donatrice», etc.? Cette dernière expression se complique d'ailleurs aussitôt massivement en raison d'une figure de la donation qui est constamment utilisée par les phénoménologues, à commencer par Husserl, pour désigner le recours ultime, le principe des principes de la phénomé-

nologie, à savoir l'intuition *donatrice* originale <sup>1</sup>, celle qui livre la chose ou le sens eux-mêmes, en personne, ou en chair et en os, comme on dit encore, dans leur présence immédiate.

2. On peut se demander si cette multiplicité de sens qui

1. Suivant ici le schéma problématique que j'avais tenté de mettre en place dans le Séminaire de 1977-1978, je ne m'engagerai pas pour l'instant dans les longs développements, la lecture et la discussion patientes qu'appellerait l'important ouvrage que Jean-Luc Marion a publié depuis (*Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989.) Pour indiquer quelques repères préliminaires dans l'espace de cet échange à venir, et pour situer l'enjeu de la sémantique de la donation dans la phénoménologie, je citerai la conclusion du premier chapitre, dans lequel Marion discute en particulier certains aspects de ma lecture des *Recherches logiques* de Husserl dans *La voix et le phénomène* : « L'intuition catégoriale permet seulement de prendre la mesure — désormais sans mesure — de la donation. Elle en marque l'abîme ouvert, sans le recouvrir — du moins au yeux de Heidegger, sinon de Husserl. Car ici, le plus sobre devant la fascination de la présence surabondante et inconditionnée n'est sans doute pas celui que l'on attendait. Husserl, en effet, complètement ébloui par la donation sans limite, semble ne pas s'aviser de l'étrangeté d'une telle démesure, et en *gère* seulement l'excès, sans l'interroger. A moins que l'éblouissement ne trahisse — en le recouvrant — un effroi devant l'élargissement de la présence par la donation.

« Sans doute est-ce ici que surgit la question à laquelle Husserl ne pouvait pas répondre, parce qu'il ne l'a peut-être jamais entendue comme une authentique question : quoi donc se donne? Non pas seulement : " Qu'est cela qui se donne? ", mais, plus essentiellement : " Que signifie donner, quoi donc se joue du fait que tout soit donné, comment donc penser que tout ce qui est ne soit qu'autant qu'il est donné? " Il semble permis de supposer que Husserl, comme submergé par l'impératif, menaçant et jubilatoire ensemble, de *gérer* la surabondance des donnés en présence, ne s'interroge à aucun moment (du moins dans les *Recherches logiques*) sur le statut, la portée et même l'identité de cette donation. Ce silence revient à admettre (suivant la thèse de Jacques Derrida) que Husserl, laissant ininterrogée la donation dont il a pourtant accompli l'élargissement, ne la libère pas de l'érou de la présence, donc la



répercute la multiplicité des *donnés* et la réfracte sur la multiplicité du *donner* comporte une sorte d'équivalent général permettant la traduction, la métaphorisation, la métonymisation, l'échange, à l'intérieur d'un cercle sémantique finale-

maintient en détention métaphysique. Heidegger au contraire [...]» (p. 62; cf. aussi, notamment, p. 68 sq. 87 sq., et naturellement les pages appelées par tout le cours du livre, à moins qu'elles ne l'appellent plutôt, depuis une pensée de *l'appel* comme pensée du don (« Après la réduction transcendantale et la réduction existentielle, intervient la réduction à et de l'appel. Ce qui se donne ne se donne qu'à celui qui s'adonne à l'appel et que sous la forme pure d'une confirmation de l'appel, répété parce que reçu [...] L'appel paraît ainsi comme le schème originaire des deux réductions antérieures, précisément parce que lui seul permet de reconduire à..., en ce qu'il demande de s'adonner à la donne de l'appel comme tel — de se rendre à l'appel, au double sens de s'y abandonner et de se déplacer vers lui. [...] Il suffirait déjà de préciser ce qui, avant ou sans le *Dasein*, reçoit ou récuse l'appel, bref l'entend. Ni *Je* constituant, ni *Dasein*, qui est — si précisément il peut encore être — celui qui s'adonne à l'appel qui donne? » (p. 296-297). Ce que j'avais tenté d'articuler au titre de l'appel, comme du « viens », du « oui », de leur irréductible itérabilité surtout, de la « destinerrance » d'un envoi déterminé depuis la réponse, comme du « don » en général, m'inclinerait sans doute à souscrire à la « logique » et à la nécessité de cette analyse.

Pour se limiter ici au schéma le plus principiel, disons que la question, sinon la discussion, resterait ouverte à l'endroit de la détermination de l'appel ou de la revendication, là où le cercle semble tourner entre l'appel de l'être (*Anspruch des Seins*), l'appel du père (*Anspruch des Vaters*) dont Heidegger conteste la « primauté », et un « appel frère de celui que disqualifie Heidegger », à savoir celui que « Lévinas ne manquera pas de reprendre ». Ni, ajouterai-je, Marion, qui me semble ordonner aussi « /l'appel comme tel », « la forme pure de l'appel », à l'appel du père, à l'appel qui revient au père et qui, en vérité, dirait la vérité du père, voire le nom du père, et finalement du père en tant qu'il donne le nom.

Marion écrit en effet : « En fait, la parole qui demande " Ecoute! " ne prononce pas tant *un* appel parmi d'autres possibles au profit de telle ou telle autorité, qu'elle ne performe /l'appel comme tel — l'appel

ment homogène. Cet équivalent général serait un signifié ou un signifiant transcendantal. Jouant le rôle d'un donné transcendantal, il orienterait la multiplicité et fournirait la catégorie transcendantale dont toutes les autres catégories de donné (être/avoir, chose/personne, sensible - naturel/symbolique, etc.) seraient des déterminations particulières, des substituts métaphorico-métonymiques. Nous savons que le mot « transcendantal » qualifie d'abord la catégorie qui excède tout genre (*transcendit omne genus*) et qui rend ainsi possible toute autre détermination catégoriale. Cette grande tradition transcendantaliste peut inscrire le donné transcendantal aussi bien dans le présent en général (l'apparaître présent de l'apparaissant dans la lumière ou bien l'étant créé, le donné originaire d'un don qui revient à la Nature, à l'Être, à Dieu, au Père — ou à la

à se rendre à l'appel même, dans la seule intention de s'y tenir en s'y exposant. L'appel même intervient comme tel, sans ou avant tout autre " message " que de *surprendre* celui qui l'entend, de *prendre* même celui qui ne l'attend pas. Le modèle de l'appel s'exerce avant la simple revendication de l'être, et plus amplement. » Et en note : « en effet la revendication ne s'exerce plus, ici, au nom de l'être (mais du Père), ni à destination ou à partir d'un étant. Ainsi surgit la forme pure de l'appel » (p. 295; j'ai souligné les mots «prendre» et «surprendre» pour situer, par anticipation, des enjeux qui apparaîtront plus loin, notamment dans la lecture de *La fausse monnaie*.) Pourquoi Marion, alors qu'il la *déclare* soustraite à tout contenu déterminable, détermine-t-il « la forme pure de l'appel » (et ainsi du don), comme appel « au nom du père » ? comme appel unique, malgré « l'écart entre ces deux appels (l'un chrétien, l'autre juif) » qu'il « importe de maintenir »? Est-il possible d'entendre une « forme pure de l'appel » (et d'abord doit-on présumer une telle pureté? Et si on le fait, depuis où?) qui ne soit encore ni de l'être, ni du père, ni dans la différence fraternelle du « là », si on peut dire, entre le Juif et le Chrétien, ni donc dans la langue du « Ecoute, Israël, Yahvé notre Dieu, Yahvé seul (*Deutéronome*, 6, 4) » dont, nous dit Marion, ils « proviennent l'un et l'autre » ? (p. 295). Cf. aussi Marion, « Réponses à quelques questions », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1991, en particulier p. 69.

Mère) que dans le phallus en général (signifiant transcendantal scellant, selon Lacan, un « ordre symbolique » qui garde le don contre sa dissémination, c'est-à-dire peut-être contre lui-même). Pour cette tradition, la plus puissante et la plus irréfutable, il faut qu'il y ait un équivalent général du donné pour comprendre ce qui se passe dans le don en général et comment s'ordonnent les dons et les échanges en général (totaux ou partiels) - et finalement quelle est la Chose donnée. Car au fond, ce doit être toujours la Chose, la même chose qui se donne, même si elle le fait en se divisant ou en se partageant dans des objets partiels. Elle n'est pas un objet partiel, d'où l'insistance de Lacan par exemple sur le fait que le phallus, signifiant de tous les signifiants, condition de tout don et de tout échange, ne doit pas être objet partiel <sup>1</sup>. Difficile problématique que celle de l'objet partiel et de toute la chaîne des prétendus dons (cadeaux, *fèces*, pénis, enfants, armes de guerre). C'est d'elle que nous parlons ici, directement ou non.

3. Comment expliquer ces ruptures, à l'intérieur de certains idiomes (le français par exemple) entre la syntaxe du donner (le verbe) et la syntaxe du don (le nom)? De ce que signifie « donner » à ce que signifie « don », la conséquence idiomatique est-elle bonne? Par exemple, je dis en français d'une fenêtre qu'elle « *donne* sur la rue » (sous entendu, je suppose, qu'elle donne accès au regard, comme un escalier qui donne sur —, donne accès à —, etc.). Mais je ne penserai jamais (et pourquoi?) qu'il y a là un don. Je ne dirai pas en tout cas littéralement le don de la fenêtre ou de l'escalier. Que signifient ces ruptures? Pourquoi « donner quelqu'un à la police » ne revient pas à faire don, un don généreux, de quelqu'un à la police (encore que celle-ci puisse le recevoir comme tel), alors que des parents donnant l'un de leurs enfants en mariage ou à la patrie

1. Je me permets de renvoyer ici à « Le facteur de la vérité », in *La carte postale...*, Flammarion, 1980, p. 500 sq.

parleront plus facilement d'un don, dès lors qu'ils peuvent penser se priver de ce qu'ils donnent? Ne multiplions pas ces exemples, ils seraient nombreux mais différents d'une langue à l'autre. Tirons-en seulement une *conclusion* (à savoir que le lien essentiel de la pensée du don au langage, ou en tout cas à la trace, ne fera jamais l'économie des idiomes) et un *doute* (n'est-il pas impossible de dégager un concept de l'essence du don qui transcende la différence idiomatique?).

4. La question transcendantale ou plutôt *sur* le transcendantal se complique, elle s'affole même si, entre tous les *donnés*, toutes les « choses » données que nous avons énumérées jusqu'ici, on tente de faire passer une ligne partageant deux grandes structures de don, au moins telles qu'on les repère dans l'idiome. Il y aurait *d'une part* le don qui donne quelque chose de déterminé (un donné, un présent sous quelque forme que ce soit, chose personnelle ou im-personnelle, chose « naturelle » ou symbole, chose ou signe, signe non discursif ou discursif, etc.); et *d'autre part* le don qui donne non pas un donné mais la *condition* d'un donné présent en général, qui donne donc l'élément du donné en général. C'est ainsi, par exemple, que « donner le temps », ce n'est pas donner un présent donné mais la condition de présence de tout présent en général; « donner le jour » ne donne rien (pas même la vie qu'il est censé donner, disons par commodité « métaphoriquement ») mais la *condition* de tout donné en général. Donner le temps, le jour ou la vie, c'est ne rien donner, rien de déterminé, même si c'est donner le donner de tout donner possible, même si c'est donner la condition de donner. Qu'est-ce qui distingue au principe ce partage du partage transcendantal auquel il ressemble? On y perçoit non plus la ligne tranchante qui sépare le transcendantal du conditionné, le conditionnant du conditionné mais le repli d'indécidabilité qui permet d'inverser toutes les valeurs : le don de la vie revient au don de la mort, le don du jour au don de la nuit, etc. Et nous ne parlerons pas davantage, c'est une autre

dimension, des étranges croisements d'idiomes comme ceux qui traduisent « se donner la mort » par « *to take one's life* ». Cette inversion relève de la grande loi du *Gift — gift*<sup>1</sup>. C'est à propos de la locution « donner le jour » que nous avons ailleurs<sup>2</sup> exploré cette logique, qui est une logique de la folie mais aussi une logique du récit, la condition de possibilité et d'impossibilité du récit dans les marges d'un texte de Blanchot intitulé *La folie du jour*.

Toutes ces questions concernent une certaine folie du don, qui est d'abord la folie de la dissémination du sens « don ». Chercher l'unité de ce sens, ce serait, pour citer le narrateur de *La fausse monnaie*, « chercher midi à quatorze heures ». Mauss n'est pas insensible à cette folie. Son *Essai sur le don* ressemble de plus en plus à un essai non pas sur le don mais sur le mot « don ». Ce serait au fond un essai pour voir si on peut parler du don, un essai du « don », il faut des guillemets à ce mot mentionné plutôt qu'utilisé : un essai du mot « don », en un mot, pour voir si et comment il peut servir. A la fin de cet *Essai*, de ses essais, quelques pages avant le dernier mot (p. 267), il écrit ceci qui laisse un peu rêveur ou perplexe de la part de quelqu'un qui n'a cessé de « se plaire » à donner de complaisantes leçons de terminologie aux auteurs qu'il citait : « Cependant, on peut encore aller plus loin que nous ne sommes parvenus jusqu'ici. On peut dissoudre, brasser, colorer et définir autrement les notions principales dont nous nous sommes servi. Les termes que nous avons employés : présent, cadeau, don, ne sont pas eux-mêmes tout à fait exacts. Nous n'en trouvons pas d'autres, voilà tout. Ces concepts de droit et d'économie que nous nous plaçons à opposer : liberté et obligation; libéralité, générosité, luxe et épargne, intérêt, utilité et il serait bon de les remettre au creuset. »

1. Cf. *supra*, n. 1, p. 53-54.

2. *Parages*, Galilée, 1986, p. 240 sq., 280 sq.

A la place de ce concept impossible et de ce terme introuvable, Mauss ne propose alors que des indications et un « exemple », un exemple d« hybride », justement, le défi aux oppositions qui permettent de construire les concepts. Est-ce insignifiant? Mauss poursuit en effet :

Nous ne pouvons donner que des indications à ce sujet : choisissons par exemple \* les Trobriand. C'est encore une notion complexe qui inspire tous les actes économiques que nous avons décrits; et cette notion n'est ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite, ni celle de la production et de l'échange purement intéressés de l'utile. C'est une sorte d'hybride qui a fleuri là-bas.

\* Nous pourrions tout aussi bien choisir la *sadaqa* arabe; aumône, prix de la fiancée, justice, impôt.

Folie de cet essai : il se termine par où il aurait dû commencer, si bien qu'on ne sait plus, comme dans *La folie du jour* de Blanchot <sup>1</sup>, selon quelle figure impossible une interminable fin *s'inclut* elle-même dans un commencement indéterminable. C'est un récit, mais un récit interdit en ce sens. Comme si Mauss nous disait : oubliez tout ce qui vient d'être dit, pendant ces centaines de pages, il faudrait tout recommencer.

Cette folie hésite toujours entre le « je dis des folies » et « ne va pas croire que je dis des folies même quand je parle de la folie ». Et elle est inscrite dans l'ordre d'oublier qui s'énonce à travers tout don. Mais l'ordre d'oublier, l'ordre donné d'oublier est un ordre étrange, dont la structure même reste aussi affolée qu'affolante. On le voit paraître dans « Aumône » de Mallarmé :

1. *Ibid.*, p. 232 sq., 266 sq.

Ne t'imagines pas que je dis des folies  
La terre s'ouvre vieille à qui crève la faim  
Je hais une autre aumône et veux que tu m'oublies.  
Et surtout ne va pas, frère, acheter du pain.

Nous n'interpréterons pas ce poème, pas même ce dernier vers. Il donne l'ordre, il exige, il demande : de ne pas convertir le don en son équivalent de marchandise, en bien utile (dans les deux premières versions, c'était : « Je hais l'aumône utile ») et surtout en nourriture mangeable, en chose incorporable. Soulignons seulement la structure d'un ordre impossible : « Je [...] veux que tu m'oublies ». Comme tout ordre négatif, toute interdiction qui se replie contradictoirement vers le sujet qui l'énonce (par exemple « ne m'écoute pas », « ne me lis pas »), il engendre cette schize de la réponse ou de la responsabilité dans laquelle certains ont voulu reconnaître le pouvoir schizopathogène du *double bind*.

Ici le destinataire devrait garder l'ordre de ne pas garder, sans oublier la demande d'oublier : fais ton deuil de moi, donc garde-moi assez pour me perdre comme il faut.

Dans toutes ses dimensions (religieuse, anthropologique, culturelle, socio-économique), la question de l'aumône réapparaîtra plus tard - et de savoir si l'aumône est un don. Pour l'instant, n'oublions pas le pli d'une question supplémentaire : ce qui est donné, aumône ou non, est-ce le contenu, à savoir la chose « réelle » qu'on offre ou dont on parle? N'est-ce pas plutôt l'acte de l'adresse à l'intention de l'autre, par exemple l'œuvre comme performance textuelle ou poétique? Avec toute la perversion interne ou la folie dont nous parlons, le don, n'est-ce pas d'abord *l'Essai sur le don*, justement dans la mesure où il serait incapable de parler adéquatement du don qui est son thème? Ou le poème intitulé «Aumône»? Ou, tout près de lui, ce chant de deuil qu'est le « Don du poème »? « Aumône » nomme aussi le « tabac », l'« opium », la « phar-

macie », l'acte de « supputer », autant de motifs qui ne nous quitteront plus. Ce poème connu au moins quatre versions et s'était d'abord intitulé « Haine du pauvre », « A un mendiant », « A un pauvre »<sup>1</sup> :

*Aumône*

Prends ce sac, Mendiant! tu ne le cajolas  
Sénile nourrisson d'une tétine avare  
Afin de pièce à pièce en égoutter ton glas.

*A un mendiant*

Pauvre, voici cent sous... Longtemps tu cajolas,  
— Ce vice te manquait — le songe d'être avare?  
Ne les enfouis pas pour qu'on te sonne un glas.

*A un pauvre*

Prends le sac, Mendiant. Longtemps tu cajolas  
— Ce vice te manquait — le songe d'être avare?  
N'enfouis pas ton or pour qu'il te sonne un glas<sup>2</sup>.

L'agressivité sadique à l'égard du donataire, la perversité menaçante à l'endroit d'un mendiant soupçonné de spéculer, tout cela appartient déjà à une certaine tradition. Nous tenterons de la reconnaître, et nous ne citons ici Mallarmé que pour esquisser cette remontée. C'est par exemple la tradition de *La fausse monnaie* et de « Assommons les pauvres » de Baudelaire, qui aura laissé des traces dans *La folie du jour* où on peut lire par exemple « A quarante, un peu pauvre, je devenais misérable (...) la misère a ceci d'ennuyeux qu'on la voit, et ceux qui la voient pensent : Voilà qu'on m'accuse; qui m'attaque

1. Quant à ce poème et au « glas » qui vient y résonner, cf. *Glas*, Galilée, 1974, p. 171 sq.

2. Mallarmé, *Œuvres complètes*, éd. H. Mondor et G. Jean-Aubry, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 39 et 1434-1436.



là? Or, je ne souhaitais pas du tout porter la justice sur mes vêtements<sup>1</sup>. » Le don, n'est-ce pas justement la folie du jour<sup>2</sup>? Comme « Aumône », « Don du poème » de Mallarmé eut plusieurs versions. L'une d'entre elles s'intitulait précisément « Le jour » et l'autre « Le poème nocturne », puis « Dédicace au poème nocturne ». Comme le récit de *La fausse monnaie* que nous aborderons bientôt, comme sa dédicace, qui se donne en ne donnant rien d'autre que le don dont il est parlé sans aucun surplomb possible à cette performance, ce « Don du poème » se donnerait comme le don lui-même, en acte; et il commence par :

*Je t'apporte l'enfant d'une nuit d'Idumée!*<sup>3</sup>

Idumée, pays de l'Edom, ce serait le royaume pré-adamique : avant que Jacob, béni par son père aveugle, ne remplace Esau son frère aîné, les rois d'Idumée étaient censés se reproduire sans sexe et sans femme. Ce n'étaient pas des hermaphrodites, mais des hommes sans sexe et sans femme. On compare ce poème à une œuvre qui serait née du poète seul, sans couple ou sans femme. « Horrible naissance », dit le « Don du poème », naissance dont l'enfant, à savoir le poème, se trouve ainsi *donné*, confié, offert : au lecteur dédicataire, à son destinataire ou à son donataire, certes, mais du même coup à la nourrice qui *à son tour, en échange*, lui *donnera* le sein (« ... *accueille une horrible naissance : / Et ta voix rappelant viole et clavecin, / Avec le doigt fané presseras-tu le sein/ Par qui coule en blancheur sibylline la femme / Pour les lèvres que l'air du vierge azur affame?* »).

1. Maurice Blanchot, *La folie du jour*, Fata Morgana, 1973, p. 23-24.

2. Cf. *Parages*, p. 234 sq., 278 sq.

3. O.c., p. 40 et 1438-1439.

De la main du donateur à celle du mendiant, nous venons de voir passer des dons en espèces monétaires. Nous n'éviterons plus la question de savoir ce qu'est la monnaie : la vraie monnaie, la « fausse monnaie » qui n'est ce qu'elle est, fausse et contrefaite, que dans la mesure où on ne le sait pas, c'est-à-dire où elle circule, apparaît, fonctionne, *comme de la bonne et vraie monnaie*. L'énigme de ce simulacre devrait commencer à nous orienter vers la triple et indissociable question du *don*, du *pardon* et de l'*excuse*. Et de savoir si un don peut ou *doit s'assurer* contre la fausse monnaie.

Au terme d'une longue note sur la notion de monnaie (p. 178-179), Mauss juge nécessaire de s'excuser. Il s'excuse dans la grammaire du « nous » magistral :

« Nous nous excusons d'avoir été obligés de prendre parti sur ces questions trop vastes. Mais elles touchent de trop près à notre sujet, et il fallait être clair. »

Il ne demande pas qu'on l'excuse, il j'excuse lui-même : « Nous nous excusons ». Dans le code de la politesse française, ce n'est pas la formule la plus raffinée. De quoi s'excuse-t-il? Eh bien, d'avoir été obligé de prendre parti. Quand on est obligé, en principe, on n'a pas à s'excuser, on est « tout excusé », comme d'un geste « indépendant de sa volonté ». Dans cette formulation dont il ne faut pas abuser, il s'excuse d'avoir été obligé. Cela peut paraître étrange. Mais comme il a une bonne excuse, il n'a pas à demander pardon. Sans attendre la réponse du lecteur, il prend la liberté de s'excuser lui-même. En quoi consiste la faute qu'il a été obligé de commettre et pour laquelle il dispose d'une bonne excuse? C'est d'avoir « pris parti » et d'avoir pris parti sur des questions « trop vastes ». Il aurait ainsi le droit de s'excuser parce que les questions sont « trop près » du sujet et qu'il fallait être assez « clair ». Dans cette phrase unique et d'un seul tenant, on ne sait pas à quoi reviendrait la véritable faute. A « prendre parti »? ou à prendre parti sur des « questions trop vastes »?

On a d'abord le sentiment qu'à ses yeux un sociologue, un théoricien, un savant guidé par un principe d'objectivité et de neutralité, devrait ne pas prendre parti, ne pas être *engagé*. Il ne devrait pas donner de *gage* dans le débat ou dans le problème. Il ne devrait pas, dans cette scène, occuper une position (*prendre*, comme on dit, une position) pour essayer de gagner, d'avoir gain de cause, comme si l'idéal normatif de quiconque parle scientifiquement — par exemple du *don* — c'était de ne pas donner ou prendre, de ne pas faire de son discours scientifique une *pièce* de la structure analysée, une pièce dans la pièce ou dans la scène, un acte dans la pièce ou une scène dans la pièce (le mot « pièce », comme dans « pièce de monnaie », pourrait donner son titre à tout discours possible sur le don, voire le titre de tout don possible, si nous ne devons aussitôt en dire autant du mot « titre »<sup>1</sup>).

A moins que Mauss ne s'excuse alors non pas d'avoir rompu avec une sorte de neutralité métalinguistique, de réserve dégagée et surplombante, mais d'avoir pris parti là où il n'aurait pas dû le faire : sur des « questions trop vastes ». Il aurait trop vite et superficiellement traité de questions qui méritent un traitement plus ample, une analyse qui soit à leur mesure — très vaste. Mauss s'excuserait d'avoir conclu trop vite, de n'avoir pas suffisamment *garanti* ses énoncés, de ne pas en avoir suffisamment exhibé les titres justificatifs. Ce qui sous-entend qu'en bonne éthique — et ici en bonne éthique du discours scientifique — il ne faut prendre parti que si on est capable de ne pas prendre parti dans la nuit, au hasard, en laissant une part à la chance, à ce qu'on ne peut pas anticiper ou dominer exhaustivement. Il faudrait ne prendre parti que rationnellement, ne pas s'engager au-delà de ce que l'analyse peut *justifier*

1. Nous avons tenté d'analyser et de mettre en œuvre ce jeu du mot « pièce » dans une lecture de *Droit de regards*, de M.F. Plissart, Minuit, 1985, p. XVII, XX.

et au-delà de ce qui peut attirer ou légitimer la prise de parti; on devrait attirer, garantir et légitimer le discours dans lequel s'énonce la prise de parti, le parti pris. Sans quoi on paie de mots ou on se paie de mots, comme on dit, ce qui sous-entend que les mots dans ce cas sont des simulacres, de la monnaie sans valeur — dévaluée ou fausse —, c'est-à-dire sans l'encaisse-or ou sans la valeur attirante qui lui correspond. En s'excusant d'avoir été obligé de prendre parti sur des questions trop vastes, Mauss s'excuse de n'avoir pas donné à sa prise de parti, c'est-à-dire au discours expliquant sa prise de parti, une sorte de garantie fiduciaire. Il n'a pu accréditer suffisamment les signes qu'il a donnés de sa prise de parti. Il s'excuse donc d'avoir l'air de prendre le risque de nous donner une sorte de fausse monnaie, sans encaisse-or correspondante.

Il ne dit pas, surtout pas, que sa prise de parti n'est pas justifiée ou que la monnaie qu'il nous donne est fausse, qu'il nous paie de mots (sous-entendu sans titre). Non, il dit qu'il a peut-être l'air - mais ce n'est qu'une apparence — de nous donner de la fausse monnaie, ou plus précisément, ce qui est le plus grave (car donner à quelqu'un une monnaie dont l'autre est sûr qu'elle est fausse, ce n'est pas tromper), une monnaie dont on ne sait pas si elle est suffisamment titrée, si elle est vraie ou fausse, garantie ou non, puisque le rapport n'est pas établi, pas visible, pas vérifiable entre les termes de sa prise de parti et l'étendue de ces « trop vastes questions ». Il peut nous tromper, il peut avoir l'air de pouvoir nous tromper en se trompant lui-même, nous payer de mots en se payant de mots. Voilà en somme de quoi il s'excuse dans cette longue *Note* sur la monnaie (*Note de principe sur l'emploi de la notion de monnaie*).

Car Mauss n'est pas opposé à toute prise de parti. Même s'il n'en a pas l'apparence, nous vérifierons que *l'Essai*, d'un bout à l'autre, est une longue prise de parti, un engagement continu. Et il ne peut en être autrement. Un discours sur le

don, un traité sur le don *doit* et ne peut qu'être *partie prenante* ou *parti pris* dans le champ qu'il décrit, analyse, définit. C'est pour cela, c'est en cela, *c'est cela même qu'il doit* : il est d'abord, et dès l'abord, *endetté*. La dimension théorique et prétendument constative d'un essai sur le don est *a priori* une pièce, une partie seulement, une partie et un parti, un *moment* d'une opération performative, prescriptive et normative qui donne ou prend, s'endette, donne et prend, refuse de donner ou accepte de donner — ou fait les deux à la fois selon une nécessité dont nous reparlerons. Mais dans tous les cas, ce geste discursif est d'entrée de jeu un exemple de ce dont il prétend parler. Il fait partie du tout, il appartient au procès total, il en fait partie alors même qu'il prétend n'en désigner qu'un objet, soit une partie d'un ensemble que son discours dominerait. D'où la masse des « il faut » prescriptifs (éthiques, moraux, juridiques, politiques), qui vient déferler dans le dernier chapitre, intitulé « Conclusion » et surtout dans son premier sous-chapitre (« Conclusions de morale »). Les « il faut » s'accumulent selon une loi régulière. Non pas que les « il faut » fussent absents avant cette conclusion de morale. Mais ils sont ici assumés de façon déclarée; et réglés par une loi qui peut paraître étrange mais qui seule peut rendre compte de la petite phrase que j'ai citée en commençant. Cette loi du « il faut », c'est sans doute, comme dans tout « il faut », qu'il faut déborder la constatation et prescrire. Il faut opter *pour* le don, pour la générosité, pour la dépense noble, pour une pratique et une morale du don (« il faut donner »). On ne peut pas se contenter de parler du don et de décrire le don sans donner et sans dire *qu'il faut* donner, sans donner en disant qu'il faut donner, sans donner à penser qu'il faut donner mais d'une pensée qui ne consisterait pas seulement à penser mais à faire ce qui s'appelle donner, d'une pensée qui appellerait à donner proprement, c'est-à-dire à faire plus qu'appeler à donner au sens propre du mot, mais à donner au-delà de l'appel, au-delà du simple mot.

Mais, car il y a toujours un « mais » du don, il faut aussi le contraire; il faut limiter l'excès du don et de la générosité, les limiter par l'économie, la rentabilité, le travail, l'échange. Et d'abord par la raison ou par le principe de raison : il faut *aussi* rendre compte, il faut *aussi* savoir ce qu'on donne et ce qu'est l'intention-de-donner, il faut aussi donner en conscience et consciencieusement. Il faut *répondre* du don, du donné et de l'appel à donner. Il faut y répondre et en répondre. Il faut être *responsable* de ce qu'on donne et de ce qu'on reçoit.

D'où une série de « il faut » travaillés, comme on va l'entendre, par cette contradiction, quelquefois jusqu'à la forme la plus ingénue et la plus naïvement hypocrite, la plus inconsistante aussi, la plus incohérente, trahissant l'embarras de Mauss quand il veut définir la bonne règle, la bonne économie : *entre* l'économie et la non-économie, dans le « pas trop », le « ni trop ceci », « ni trop cela », le « bon et moyen mélange de réalité et d'idéal ». Dans cette longue litanie de « il faut », nous soulignerons aussi, entre autres choses, les mots « constater », « révolution » et « revenir ».

Mais il ne suffit pas de *constater* le fait, il faut en déduire une pratique, un précepte de morale. Il ne suffit pas de dire que le droit est en voie de se débarrasser de quelques abstractions : distinction du droit réel et du droit personnel; — qu'il est en voie d'ajouter d'autres droits au droit brutal de la vente et du paiement des services. // *faut dire* que cette *révolution* est bonne.

D'abord, nous *revenons* et *il faut revenir* à des mœurs de « dépense noble ». *Il faut* que, comme en pays anglo-saxon, comme en tant d'autres sociétés contemporaines, sauvages et hautement civilisées, les riches reviennent — librement et aussi forcément — à se considérer comme des sortes de trésoriers de leurs concitoyens. Les civilisations antiques — dont sortent les nôtres avaient, les unes le jubilé, les autres - les liturgies, chorégies et triérarchies, les syssities (repas en

commun), les dépenses obligatoires de l'édile et des personnages consulaires. *On devra* remonter à des lois de ce genre. Ensuite *il faut* plus de souci de l'individu, de sa vie, de sa santé, de son éducation — chose rentable d'ailleurs — de sa famille et de l'avenir de celle-ci. *Il faut* plus de bonne foi, de sensibilité, de générosité dans les contrats de louage de services, de location d'immeubles, de vente de denrées nécessaires. Et *il faudra bien* qu'on trouve le moyen de limiter les fruits de la spéculation et de l'usure.

Cependant, *il faut* que l'individu travaille. // *faut* qu'il soit forcé de compter sur soi plutôt que sur les autres. D'un autre côté, *il faut* qu'il défende ses intérêts, personnellement et en groupe. L'excès de générosité et le communisme lui seraient aussi nuisibles et seraient aussi nuisibles à la société que l'égoïsme de nos contemporains et l'individualisme de nos lois. Dans le Mahabharata, un génie malfaisant des bois explique à un brahmane qui donnait trop et mal à propos : « Voilà pourquoi tu es maigre et pâle. » La vie du moine et celle de Shylock *doivent* être également *évitées*. Cette morale nouvelle consistera sûrement dans un *bon et moyen mélange de réalité et d'idéal* (p. 262-263).

Quelques remarques, car tout ne va peut-être pas de soi à la première rencontre de ces déclarations.

1. D'abord on ne devrait pas se hâter de considérer ces « Conclusions de morale » (dans un chapitre final lui-même intitulé « Conclusion ») comme un épilogue moral et extérieur au travail, comme une prise de parti qu'on pourrait dissocier sans dommage du travail qui précède. Cette axiomatique était à l'œuvre dans *toutes* les analyses antérieures. Elle procurait le matériau conceptuel, les instruments d'analyse, l'organisation théorique du discours.

2. Il serait bien léger de sourire devant la médiocrité souvent indécente du désir médiateur, devant cette morale moyenne, mesurée, mesurante, cette règle du compromis et du « bon et

moyen mélange de réalité et d'idéal ». La modération de cette *mediocritas* signe peut-être la tâche la plus difficile. Mieux — ou pis —, elle annonce peut-être une sorte d'*hybris* paradoxale, l'*hybris* de la bonne mesure (qui ose arrêter jamais la bonne mesure?) et même cette vocation de l'impossible à laquelle répondent toute responsabilité et toute décision effectives. Ce qui est recommandé, ce n'est pas n'importe quel compromis, c'est le bon. Or ce que Mauss a appris du *don*, de sa réflexion et de son enquête sur le don, c'est que le don *pur* ou *trop bon*, l'excès de générosité du don — en quoi consisterait le don pur et bon — se retourne en mauvais : c'est même le pire. Le meilleur devient le pire. C'est pour avoir compris ce retournement comme la loi du don que l'anthropologue incline à cette sagesse, à cette politique, à cette morale de la *mediocritas* et du juste milieu. Nous venons de le suggérer : ce « juste milieu » est d'ailleurs aussi impossible, il faut le dire pour le mettre peut-être à l'actif de Mauss, aussi intenable et inaccessible que les deux extrêmes, comme le rôle de Sancho Pança est aussi invivable que celui de Don Quichotte.

3. Mauss dit sans cesse qu'il faut *revenir à* —. Revenir à quoi? Ce « revenir » n'est pas une régression, mais une révolution. Analogue à la révolution naturelle de la Terre autour du Soleil, du soleil absolu en son midi (et c'est pourquoi nous avons commencé par faire tourner la question du don autour d'un Roi-Soleil), elle ferait revenir à la nature de l'homme, à cette morale éternelle (« Cette morale est éternelle », dira-t-il plus bas), à ce « roc » dont sont plus proches les sociétés dites « les moins élevées que nous puissions imaginer » — celles qui ont fait l'objet de *l'Essai sur le don*, son objet particulier mais visiblement *exemplaire* aux yeux de Mauss. Du *socius* engagé par le don, elles donnent l'exemple d'une structure naturelle — et donc universelle. Cette description devrait valoir au-delà de ces sociétés. Mauss n'étend pas *directement* son analyse aux sociétés « évoluées », certes, mais par le biais d'une certaine



historicité et d'une certaine exemplarité, par le mouvement éthico-politique du « il faut revenir... », il assure une circulation révolutionnaire à son discours. Il faut revenir à l'*exemple* que nous donnent ces « sociétés les moins élevées » et plus près du « roc ». Il faut revenir à l'exemple qu'elles nous donnent quant au don. « On peut et on doit revenir à de l'archaïque, à des éléments, dit Mauss; on retrouvera des motifs de vie et d'action que connaissent encore des sociétés et des classes nombreuses : la joie à donner en public; le plaisir de la dépense artistique généreuse; celui de l'hospitalité et de la fête privée et publique. L'assurance sociale, la sollicitude de la mutualité, de la coopération, celle du groupe professionnel, de toutes ces personnes morales que le droit anglais décore du nom de " Friendly Societies " valent mieux que la simple sécurité personnelle que garantissait le noble à son tenancier, mieux que la vie chiche que donne le salaire journalier assigné par le patronat, et même mieux que l'épargne capitaliste — qui n'est fondée que sur un crédit changeant. » (p. 263)

Cette originalité « archaïque », dont nous nous sommes éloignés ou que nous avons laissé se pervertir, nous y serons plus sûrement reconduits par un socialisme non-marxiste, un anti-capitalisme ou un anti-mercantilisme libéral. Telle est la morale ou la politique qui organise la structure, voire le *telos* théorique de *cet Essai sur le don*. Ce *telos* théorique est son éthique, ce n'est au fond rien d'autre que sa morale politique. On pourrait invoquer, pour la formalité de cette identité profonde entre le théorique et l'éthique, une tradition platonicienne ou aristotélicienne. On entrevoit plutôt, quant au contenu, un schéma rousseauiste. Ce n'est pas seulement le modèle dont se réclamera bientôt celui-là même qui introduit, non sans formuler quelques critiques admiratives, *l'Essai sur le don*, à savoir Lévi-Strauss; c'est déjà le modèle de Mauss, même s'il ne s'y réfère pas aussi explicitement que Lévi- Strauss.

Cette question de l'universalité naturelle ou exemplaire du

« roc » et de l'extension (inductive ou réfléchissante) se formule ou se résout dans le langage même de Mauss. Question de *restitution* : l'anthropologue propose de *rendre* et de *revenir* circulairement au bon exemple, de faire retour au bon héritage que nous ont donné ou plutôt légué des sociétés archaïques. Ce qui est ainsi laissé en héritage, ce n'est rien d'autre, finalement, que la nature. C'est la nature qui donne, et de ce don, il faut se montrer digne. Le don de la nature, il faut le prendre et l'apprendre. De la nature donatrice il faut apprendre à donner, de façon à la fois généreuse et ordonnée; et en donnant comme la nature dit qu'il faut donner, on lui rendra son dû, on se montrera à la hauteur, on marquera la juste équivalence. Cette équivalence (dont nous retrouverons finalement la loi naturaliste mise en scène dans *La fausse monnaie*) n'est autre que celle du donner-rendre ou du donner-prendre. C'est la logique de l'échange ou la symbolique de la *restitution* — ou aussi bien de la *ré-institution* de la nature, au-delà de l'opposition nature/culture, *physis /nomos* ou *physis /thesis*, etc.

On peut remplacer la société archaïque, l'archaïque ou l'originaire en général par *n'importe quoi* (par X, ou par Khi) par la nature, la mère, le père, le créateur, l'étant suprême, le premier moteur, le *logos*, le détenteur ou la détentrice du *phallus*; on retrouvera toujours le même schéma, on (s') y retrouvera tout le temps — circulairement. Et c'est à partir de la question du « donner-prendre » et du « donner-rendre » qu'on accède à toutes ces instances que nous venons d'énumérer ou d'entasser. Or cette équivalence du donner-prendre est précisément énoncée, sous la forme d'un « beau proverbe maori » qui vient, en exergue épilogueant une fois de plus, clore les « Conclusions de morale » :

« Ko Maru kai atu  
Ko Maru kai mai  
ka ngohe ngohe

" Donne autant que tu prends, tout sera très bien " »  
(p. 265).

Mauss précise dans une note appelée par la traduction : « Rev. Taylor, *Te Ika a Maui, Old New Zealand*, p. 130, prov. 42 traduit fort brièvement " *give as well as take and all will be right* ", mais la traduction littérale est probablement la suivante : Autant Maru donne, autant Maru prend, et ceci est bien, bien. (Maru est le Dieu de la guerre et de la justice). »

L'équivalence du pris et du donné est *posée*, c'est une thèse et un thème. Elle se trouve posée comme la règle de la morale, de l'éthique et de la politique : la règle de ce qu'il y a mais encore de ce qu'*il faut*, de ce qu'il *doit y avoir*. La loi de ce qui se passe implique un impératif : « donne autant que tu prends ». Le texte original a une forme descriptive, justement, non impérative; mais le constat est suivi d'une évaluation approbative qui transforme la nécessité naturelle en bonne chose : « Autant Maru [Dieu de la guerre et de la justice] donne, autant Maru prend, *et ceci est bien*. » La logique de l'énoncé reste complexe. En posant l'équivalence de ce que le dieu donne et de ce qu'il prend, en posant cette équivalence comme « bonne », on affirme l'excès du don; on laisse déborder le don : l'équivalence donnée ou donnée en exemple par Maru est bonne, et cette *bonté* de l'équivalence donnée est *en excès* sur l'équivalence elle-même. Il faudra donc restaurer, reconstituer, rendre, *restituer* l'équilibre en suivant *l'exemple*, en le réfléchissant dans l'imitation. Nous n'en avons pas fini avec cette « logique », on n'en a d'ailleurs jamais fini avec elle.

Le schème de l'exemplarité est d'autant plus signifiant en ce lieu précis qu'il pose l'équivalence du donner et du prendre, du donné et du pris, mais à partir de leur opposition ou au moins de leur distinction. Dire qu'*il faut* atteindre à l'équivalence et que l'équivalence est bonne, c'est rappeler qu'elle n'est pas simplement donnée, et que donner ce n'est pas

prendre. Il n'y a au départ ni équivalence réelle ni équivalence sémantique : donner ne veut pas dire prendre, au contraire!

Mais comme le « il faut », le « on doit » — qui avec la dette et le devoir suppose une inégalité — se règle lui-même sur un « c'est ainsi », *il y a* équivalence, c'est une loi naturelle de la nature, une nécessité. Il faut donc penser cette équivalence de l'équivalence et de la non-équivalence. Le discours sur cette problématique doit donc présupposer la clarté, si possible et avant même de prendre parti, sur les valeurs du « donner » et du « prendre », sur leur opposition éventuelle ou sur leur équivalence, réelle ou sémantique. Or Mauss fait (p. 193) une brève allusion au fait que, dans certaines langues, notamment dans les langues papoue et mélanésienne, il n'y a « " qu'un seul terme pour désigner l'achat et la vente, le prêt et l'emprunt " », comme le dit Holmes qui avait étudié ces tribus et selon lequel « les opérations " antithétiques sont exprimées par le même mot " ». Cela concerne seulement l'opposition du vendre et de l'acheter (et non en général celle du donner et du prendre). Mauss note que l'incertitude de cette opposition verbale « vendre/acheter » n'est pas propre aux sociétés du Pacifique; elle est présente dans le chinois où seule une différence de ton distingue les deux monosyllabes qui désignent aussi bien l'achat que la vente; et dans notre langage courant le mot « vente » couvre aussi bien la vente que l'achat; ce qui paraît peu rigoureux de la part de Mauss : si le mot « vente » peut couvrir une chaîne d'opérations dont l'achat est une pièce, il n'y a aucune équivoque dans la langue courante quant à l'opposition du vendre et de l'acheter, mais peu importe ici. Ce qui importe davantage, c'est cette possibilité d'un effacement, dans la langue et hors de la langue, de l'opposition en général; et singulièrement de l'opposition entre donner et prendre. Il y aurait, il devrait y avoir équivalence entre ce qu'on donne et ce qu'on prend, entre le donné et le pris, mais aussi entre le sens du donner et le sens du prendre. C'est là le levier logique de deux textes à peu près contemporains

qui se rapportent très différemment à *l'Essai sur le don*. Il s'agit d'abord de *l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, par Lévi-Strauss. Elle ouvre en 1950 le volume *Sociologie et Anthropologie* où se trouve recueilli *l'Essai sur le don* (PUF). Mauss, je le rappelle, meurt pendant l'impression de cet ouvrage <sup>1</sup>. L'autre texte est celui de Benveniste, « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen » (*L'année sociologique*, t. 2, 1951, repris in *Problèmes de linguistique générale* (Gallimard, 1966)). Cette couple de textes nous reconduira aux excuses présentées par Mauss puis au pardon refusé par l'un des deux amis de *La fausse monnaie* de Baudelaire.

1. Ce fait est rappelé dans le Post-scriptum (à la fois extraordinaire et platement conventionnel) que Georges Gurvitch, alors directeur de la Collection et professeur à la Sorbonne, ajoute, le 12 avril 1950, à l'Avertissement du 20 septembre 1949. Les quelques lignes de ce Post-scriptum méritent d'être citées. Elles disent à leur manière, peut-être à l'insu de leur signataire, quelque chose du *Gift-gift*, du cadeau empoisonné dont sont faits les héritages, en particulier ces héritages exemplaires que sont les héritages intellectuels : des dons en somme dont le poison ne manque à peu près jamais d'appeler ce contre-poison qu'on présente sous les traits du contre-don (restitution, hommage, célébration, commentaire, lecture critique, « interprétation personnelle »). Et quand un tiers dit d'une « interprétation », celle qu'un héritier offre à celui dont il hérite, que c'est une « interprétation très personnelle », on peut soupçonner plus qu'un désaccord ou une réserve : quelque venin doit bien se distiller, comme du contre-poison à son tour, dans le corps de cet hommage à un hommage, à cet hommage venimeux qu'était déjà ladite interprétation. Non que mort s'ensuive *réellement*, ni toujours, mais voici ce qui parfois, impressionnant *imprimatur*, perfidie meurtrière de la politesse académique, masque sur masque mortuaire, suit littéralement la mort : « *Post-scriptum*. — Pendant l'impression de ce volume, Marcel Mauss est décédé. Le lecteur trouvera dans l'introduction de M. Claude Lévi-Strauss une image impressionnante de la richesse inépuisable de l'héritage intellectuel légué par ce grand savant, ainsi qu'une interprétation très personnelle de son œuvre. Georges Gurvitch. Paris, le 12 avril 1950. »

La même inquiétude ne s'apaisera jamais, celle du don comme celle du pardon. Ne *doivent-ils* pas — mais au-delà du devoir et de la dette <sup>1</sup> — *se priver* de toute assurance contre la contrefaçon, de toute méfiance à l'égard de la fausse monnaie, pour garder la chance d'être ce qu'ils *devraient être*, mais devraient l'être au-delà du devoir et de la dette? Un don qui prétendrait contrôler la monnaie et se garder de tout simulacre, sera-ce encore un don ou déjà un calcul s'agrippant ou rappelant — naïvement, parfois avec autorité — à la distinction rassurante entre le naturel et l'artificiel, l'authentique et l'inauthentique, l'originaire et le dérivé ou l'emprunté?

1. Autre forme de la même aporie, ce *devoir sans devoir* prescrit que le don non seulement ne *doive* rien, reste étranger au cercle de la dette, mais ne doit pas *répondre* à sa propre essence, ne doit même pas être ce qu'il a à être, à savoir un don. Sur l'immense question (étymologique, sémantique, philosophique, etc.) de ce qui lie ou ne lie pas le devoir à la dette, nous ne renverrons pas seulement aux textes connus de Kant, de Nietzsche, de Heidegger, etc., mais plus près de nous, aux analyses de E. Benveniste (*Le vocabulaire des institutions européennes*, Minuit, 1969, t. 1, ch. 16 («Prêt, emprunt et dette») et ch. 17 («Gratuité et reconnaissance»), p. 181 sq.). Cf. aussi l'admirable *Présentation* de Charles Malamoud aux riches contributions, dont la sienne (« Dette et devoir dans le vocabulaire sanscrit et dans la pensée brahmanique »), rassemblées dans *Lien de vie, nœud mortel, Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien* (EHESS, Paris, 1988). La question de la « monnaie fautive d'un vrai sacrifice » y est évoquée à propos de « Les Monnaies de la Trésorerie et la notion de Destin fondamental », par Hou Chin-lang (p. 14). Cf. aussi Ch. Malamoud, « La théologie de la dette dans le brâhmanisme », in *Purusârtha 4 : La Dette* (EHESS, Paris, 1980).

Ces questions sont aussi abordées, qu'on me permette d'y renvoyer, dans *La carte postale*, notamment au début de « Spéculer sur " Freud " », où sont reliés les motifs de la dette, du devoir et de la fausse monnaie (p. 278 sq.). Sur l'indissociable question du fétiche, chez Marx ou Freud, sur son lien au « reste de temps » à donner, cf. *Glas*, o.c. p. 231 sq.

## Chapitre 3

### « La fausse monnaie » (I) Poétique du tabac (**Baudelaire**, peintre de la vie **moderne**)

#### Exergue

« ... il faut bien être sur ses gardes pour reconnaître la fausse monnaie que donne un ami \*... »

\* Balzac, *Splendeurs et misères des courtisanes* (*Ce que c'est que les filles*, in Première Partie : « Comment aiment les filles »). Il faut rappeler au moins le contexte immédiat de cette mise en garde qui nous parle aussi du « critique littéraire d'aujourd'hui » :

Les femmes qui ont mené la vie alors si violemment répudiée par Esther arrivent à une indifférence absolue sur les formes extérieures de l'homme. Elles ressemblent au critique littéraire d'aujourd'hui, qui, sous quelques rapports, peut leur être comparé, et qui arrive à une profonde insouciance des formules d'art : il a tant lu d'ouvrages, il en voit tant passer, il s'est tant accoutumé aux pages écrites, il a subi tant de dénouements, il a vu tant de drames, il a tant fait d'articles sans dire ce qu'il pensait, en trahissant si souvent la cause de l'art en faveur de ses amitiés et de ses inimitiés, qu'il arrive au dégoût de toute chose et

continue néanmoins à juger. Il faut un miracle pour que cet écrivain produise une œuvre, de même que l'amour pur et noble exige un autre miracle pour éclore dans le cœur d'une courtisane. Le ton et les manières de ce prêtre, qui semblait échappé d'une toile de Zurbaran, parurent si hostiles à cette pauvre fille, à qui la forme importait peu, qu'elle se crut moins l'objet d'une sollicitude que le sujet nécessaire d'un plan. Sans pouvoir distinguer entre le patelinage de l'intérêt personnel et l'onction de la charité, car il faut bien être sur ses gardes pour reconnaître la fausse monnaie que donne un ami, elle se sentit comme entre les griffes d'un oiseau monstrueux et féroce qui tombait sur elle après avoir plané longtemps et dans son effroi, elle dit ces paroles d'une voix alarmée : « Je croyais les prêtres chargés de nous consoler, et vous m'assassinez! »

Au-delà de ce contexte immédiat, il faudrait lire encore la scène ou les figures du pardon, du temps dépensé (« S'il ne dépensait que son argent! mais il dépensera son temps, sa force... »), de l'« aveugle opéré » qui « peut reperdre la vue en se trouvant frappé par un jour trop vif », des « larmes » et du « donnez-le-moi! » qu'Esther adresse au prêtre pour lui demander en vérité une lettre, un papier qu'il tient dans sa ceinture : « Elle saisit cet homme, lui couvrit les mains de baisers; elle employa, mais dans une sainte effusion de reconnaissance, les chattering de ses caresses, lui prodigua les noms les plus doux, lui dit, au travers de ses phrases sucrées, mille et mille fois : « *Donnez-le-moi!* » avec autant d'intonations différentes... ».

Conclusion : « Enfin c'est l'Art qui fait irruption dans la Morale. »

« Le prêtre honteux d'avoir cédé à cette tendresse, repoussa vivement Esther, qui s'assit honteuse aussi, car il lui dit : " Vous êtes toujours courtisane. " Et il remit froidement la lettre dans sa ceinture. Comme un enfant qui n'a qu'un désir en tête, Esther ne cessa de regarder l'endroit de la ceinture où était le papier. »

\*  
\* \* \*



Dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*<sup>1</sup>, Lévi-Strauss insinue une critique discrète et respectueuse. Mais à supposer qu'elle ne retire pas d'une main ce que de l'autre elle donne, elle pourrait bien empoisonner la générosité vibrante<sup>2</sup> de l'hommage. Et ce que Lévi-Strauss met en cause,

1. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* par Cl. Lévi-Strauss (PUF, Paris, 1950). Nous prolongerons ici dans une autre direction la lecture proposée de cette Introduction dans *L'écriture et la différence* (Le Seuil, 1967, p. 409 sq.).

2. Par exemple : « Le caractère révolutionnaire de l' *Essai sur le Don* est de nous engager sur cette voie. Les faits qu'il met en lumière ne constituaient pas des découvertes. Deux ans auparavant [...] D'où vient donc le pouvoir extraordinaire de ces pages désordonnées, qui ont encore quelque chose du brouillon, où se juxtaposent de façon si curieuse les notations impressionnistes et, comprimée le plus souvent dans un appareil critique qui écrase le texte, une érudition inspirée, qui semble glaner au hasard des références américaines, indiennes, celtiques, grecques ou océaniennes, mais toujours également probantes? Peu de personnes ont pu lire l'*Essai sur le Don* sans ressentir toute la gamme des émotions si bien décrites par Malebranche évoquant sa première lecture de Descartes : le cœur battant, la tête bouillonnante, et l'esprit envahi d'une certitude encore indéfinissable, mais impérieuse d'assister à un *événement* décisif de l'évolution scientifique.

« Mais c'est que, pour la première fois dans l'histoire de la pensée ethnologique, un effort était fait pour transcender l'observation empirique et atteindre des réalités plus profondes. Pour la *première fois*, le social cesse de relever du domaine de la qualité pure : anecdote, curiosité, matière à description *moralisante* ou à comparaison érudite et devient un système, entre les parties duquel on peut donc découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités. » (p. XXXII sq.) Dans cet hommage dont l'ambivalence annonce les critiques les plus radicales, et n'a d'égale que celle que nous notions plus haut (p. 93 n. 1) de la part de Gurvitch, nous avons souligné les mots *événement*, *première fois* et *moralisante* : pour rappeler deux des foyers de notre réflexion. Le premier concerne, question classique, l'événement comme « première fois », non seulement

par ce geste de filiation fort ambivalent, ce n'est rien d'autre que la cause ou plus précisément *la chose même*. Sa critique tend à éliminer en un tournemain les difficultés qui tiennent à la *question de la chose*. A une logique de la chose, en tant qu'elle comporterait le pouvoir substantiel, la vertu intrinsèque

dans le surgissement dit historique d'un discours philosophique ou d'une configuration scientifique (par exemple dans le cas de Mauss, comme le suggère Lévi-Strauss) mais aussi ce qui lie en principe un tel événement à la possibilité d'un don, c'est-à-dire d'une invention ou d'une intervention interrompant l'enchaînement, le programme ou l'économie. Le second foyer, autour de « *moralisante* », parce que la première question se complique toujours, précisément chez Mauss, et contrairement à ce que suggère Lévi-Strauss, d'une moralisation qu'il est impossible de séparer, nous y insisterons, du propos « scientifique ». Nous ne serions pas tenté d'y voir simplement un résidu de non-scientificité après quelque « coupure épistémologique », mais justement, et c'est ici notre intérêt le plus constant, une autre co-implication entre les possibilités de l'événement, du discours (scientifique ou non), de l'invention et du don. De surcroît, si le ton moralisant est en général assez facile à identifier dans de nombreux discours et dans des contextes déterminés, s'il dénote parfois tout sauf la moralité même, il reste difficile de dire où passe la limite, une limite rigoureuse et tranchante, entre le *devoir moral* et le discours moralisant à son sujet, et par exemple entre une tâche scientifique, l'*ethos* de la science et la morale en général. La morale est-elle absente de cette évocation du « devoir » par laquelle Lévi-Strauss justifie sa critique de Mauss, dans un paragraphe où la figure de la *conduite* et du *conducteur* réinscrit ce moment re-fondateur de la sociologie française dans le paysage de la Terre Promise et l'héritage de Moïse? Qui aura été le Grand Législateur, le Conducteur de cette nouvelle science? Et quel rapport entre le don, la loi, la promesse, la révélation et les fragments? Pourquoi l'événement, comme le don, s'il y en a, ne peut-il s'attester mais seulement se promettre? Lisons :

« Ce n'est donc pas dans un esprit de critique, mais plutôt inspirés du *devoir* de ne pas laisser perdre ou corrompre la partie la plus féconde de son enseignement, que nous sommes *conduits* à rechercher la raison pour laquelle Mauss s'est arrêté sur le bord de ces immenses possibilités, comme Moïse *conduisant* son peuple jusqu'à une *terre promise* dont il

du don et l'appel du contre-don, Lévi-Strauss substitue une logique de la relation et de l'échange qui fait s'évanouir toute difficulté et jusqu'à la valeur même de don.

Quel est le levier de cette critique? Précisément le fait que dans tel idiome linguistique des « opérations antithétiques sont exprimées par le même mot ». Lévi-Strauss le rappelle, Mauss a « relevé » ce fait, mais sans lui donner « toute l'importance qui convenait » (p. XL). S'il l'avait fait, il n'aurait pas eu besoin de la notion de *hau*, cette vertu de la chose qui viendrait faire la synthèse entre deux opérations antithétiques. On n'a pas besoin du *hau* pour faire la synthèse, parce que, selon Lévi-Strauss, l'antithèse n'existe pas. Cette antithèse serait une sorte de fantasma ou d'illusion des ethnographes. Ceux-ci réfléchissent ou reproduisent souvent dans leur théorie les théories des indigènes qui se comportent parfois en sociologues. Et contre cette illusion de la théorie (de la théorie spontanée, subjective, fantasmatique, au sens où Freud pouvait parler de « théorie sexuelle » des enfants), contre cette projection théorique, qu'elle soit occidentale ou indigène (« indigène ou occidentale, la théorie n'est jamais qu'une théorie », p. XXXIX), Lévi-Strauss propose ce qu'il appelle une critique « objective » permettant « d'atteindre la réalité sous-jacente ». Cette réalité sous-jacente, il la définit comme un inconscient, plus précisément comme un ensemble de « structures mentales inconscientes » (*ibid.*). On pourrait, nous dit-il, les atteindre à travers les institutions « et mieux encore dans le langage ». Et c'est au nom du recours à l'inconscient, du recours objectiviste

ne contemplerait jamais la splendeur. Il doit y avoir quelque part un passage décisif que Mauss n'a pas franchi et qui peut sans doute expliquer pourquoi le *Novum Organum* des sciences sociales du XX<sup>e</sup> siècle, qu'on pouvait attendre de lui, et dont il tenait tous les fils *conducteurs*, ne s'est jamais *révélé* que sous forme de *fragments*. » (p. XXXVII, je souligne, J.D.).

(critique « objective ») à l'inconscient qu'il va chercher dans la langue, dans le trésor de la langue et dans les traits linguistiques, l'objectivité qui l'intéresse et dont il pense qu'elle va le garder contre les théories illusoire.

Le *hau*, dit Lévi-Strauss, est un produit de la réflexion indigène; mais la réalité est plus apparente dans certains traits linguistiques que Mauss n'a pas manqué de relever, sans leur donner toute l'importance qui convenait : « Papou et Mélanésien », note-t-il, « n'ont qu'un seul mot pour désigner l'achat et la vente, le prêt et l'emprunt. Les opérations antithétiques sont exprimées par le même mot. » Toute la preuve est là, que les opérations en question loin d'être « antithétiques », ne sont que deux modes d'une même réalité. On n'a pas besoin du *hau* pour faire la synthèse, parce que l'antithèse n'existe pas. Elle est une illusion subjective des ethnographes et parfois aussi des indigènes qui, quand ils raisonnent sur eux-mêmes — ce qui leur arrive assez souvent - se conduisent en ethnographes ou plus exactement en sociologues, c'est-à-dire en collègues avec lesquels il est loisible de discuter.

A ceux qui nous reprocheraient de tirer la pensée de Mauss dans un sens trop rationaliste, quand nous nous efforçons de la reconstruire sans faire appel à des notions magiques ou affectives dont l'intervention nous semble résiduelle, nous répondrons que cet effort pour comprendre la vie sociale comme un système de relations, qui anime *l'Essai sur le Don*, Mauss se l'est explicitement assigné dès le début de sa carrière, dans *l'Esquisse d'une Théorie générale de la Magie* qui inaugure ce volume (p. XXXIX-XL).

En éliminant ou en secondarisant ce qu'il appelle les « notions affectives » dont l'intervention resterait « résiduelle » (et tout l'enjeu paraît consister ici dans ce résidu, c'est-à-dire dans un reste dont on ne sait que faire), Lévi-Strauss n'a aucun mal à privilégier la logique de l'échange et de la relation pour

éliminer la question de la chose. Et rappelons ici le principe qui nous guide dans cette réflexion sur le don : réduire celui-ci à un échange, c'est tout simplement annuler la possibilité même du don. Cette annulation est peut-être inévitable ou fatale. Sans doute sa possibilité doit-elle toujours rester ouverte. Encore faut-il traiter cette annulation, encore faut-il rendre compte de la loi de sa possibilité ou de son procès, de ce qui arrive ou peut ne pas arriver sous l'espèce du don, au don et par le don; encore faut-il ne pas traiter la question de la chose, du don de la chose et de la chose-don comme un faux problème sur lequel il suffirait de laisser la raison souffler pour qu'il s'éteigne comme une bougie ou inversement se dissolve à la lumière transparente d'une *Aufklärung* de la logique relationnelle.

Avant de citer encore quelques-uns des énoncés qu'on pourrait appeler *échangistes*, *linguisticistes* et *structuralistes* de Lévi-Strauss, soulignons encore, au titre de *l'héritage*^ l'importance historique du rôle qu'ils ont joué dans la formation du paradigme ou, comme on voudra (toutes ces catégories restant pour moi des titres de problèmes plutôt que des concepts assurés), de *l'epistémé* ou des *themata* du « structuralisme » français des années soixante. Dans le code conventionnel de l'histoire des idées ou de l'histoire des intellectuels, on dirait que l'« influence » alors exercée sur Lacan et Foucault, Barthes ou Althusser, est ici facile à déchiffrer :

Le seul moyen d'échapper au dilemme eût été de s'apercevoir que c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif, et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale le décompose. Là comme ailleurs, mais là surtout, devait s'appliquer un précepte que Mauss lui-même avait déjà formulé dans *l'Essai sur la Magie* : « L'unité du tout est encore plus réelle que chacune des parties. » Au contraire, dans *l'Essai sur le Don*, Mauss s'acharne à reconstruire un tout avec des parties, et comme c'est manifestement impos-

sible, il lui faut ajouter au mélange une quantité supplémentaire qui lui donne l'illusion de retrouver son compte. Cette quantité, c'est le *hau* (p. XXXVIII).

Dans la logique de cette discussion, Lévi-Strauss thématise ce concept de « signifiant flottant », de « contenu symbolique supplémentaire », cet appel des linguistes au « phonème zéro » qui viendrait résoudre toutes les contradictions produites par le recours aux notions primitives de *hau*, de *wakan*, d'*orenda* ou de *mana*, comme forces mystérieuses inhérentes à la chose. Il s'agit bien, nous avons insisté ailleurs sur cette valeur de supplémentarité<sup>1</sup>, de recourir à un « contenu symbolique supplémentaire » (p. L), à la « distribution d'une ration supplémentaire » (p. XLIX), à l'addition d'une « quantité supplémentaire » (p. XXXVIII) pour se *donner* (c'est le mot de Lévi-Strauss) « l'illusion de retrouver son compte ». Ce compte qui vient à être déséquilibré (mais pourquoi? par quoi? et pourquoi faudrait-il le « retrouver »?), c'est celui d'une « complémentarité » — sans supplémentarité — et d'une complémentarité qui conditionnerait l'exercice même de la pensée symbolique (« Cette distribution d'une ration *supplémentaire* — si l'on peut s'exprimer ainsi — est absolument nécessaire pour *qu'au total*, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de *complémentarité* qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique », p. XLIX; je souligne, J.D.). La logique de cet énoncé paraît peu critiquable. Comme la *ratio* supplémentaire qui vient « au total »

1. « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », in *L'Écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, p. 422 sq. Dans un sens analogue, Remo Guidieri a discuté le rationalisme relationnaliste de Lévi-Strauss et sa lecture de Mauss : « Lévi-Strauss n'a que trop rapidement réglé leur compte aux positives substantivistes... » (*La route des morts*, Le Seuil, 1980, p. 392).

compléter ou compléter la totalité du tout, elle relève de la raison même, de la rationalité du principe de raison. Sans le critiquer un instant, il faut noter que s'il intervient dans la constitution du symbolique, c'est comme la substitution de l'échange au don. *Au total*, il n'y a pas de don pour la raison, pas même pour une raison pratique. Il n'y a pas de raison qu'il y ait jamais le moindre don. Le don, s'il y en a, devrait passer au-delà de tout. Avant tout ou après tout. Non qu'il *s'oppose* à la raison et à quoi que ce soit — du tout, du tout au tout — mais peut-être les passe-t-il pour que quelque chose se passe, y compris quelque chose comme la raison, y compris tout.

Le geste apparemment, elliptiquement rationaliste qui attribuait à Mauss l'idée que « tous les phénomènes sociaux peuvent être assimilés au langage » (p. XLIX) n'a pas peu fait, soulignons-le encore, pour l'institution hégémonique du structuralisme français comme linguisticisme dans les années soixante : « tous les phénomènes sociaux peuvent être assimilés au langage », voilà ce que dirait Mauss selon Lévi-Strauss; « l'inconscient est structuré comme un langage », voilà ce que dira Lacan.

En répondant aussi — très différemment, il est vrai — à ce problème de l'équivalence entre *donner* et *prendre* dans *l'Essai sur le don*, l'article que Benveniste publie à peu près à la même date, « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen »<sup>1</sup>, désigne *l'Essai* de Mauss comme un « mémoire désor-

1. *L'année sociologique*, 1951, t. 2, repris in *Problèmes de linguistique générale*, p. 315 sq.. Benveniste lui-même renvoie à cet article (« analyse plus détaillée, dit-il, du vocabulaire du « don ») dans le chapitre 5 du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Minuit, 1969, t.1, p. 70) consacré à « Don et échange ». Il reste que la grande richesse de ce chapitre, ainsi que des deux suivants (« Donner, prendre, recevoir » et

mais classique ». Peut-on vérifier dans les sociétés anciennes du monde indo-européen ce que Mauss décrit dans les sociétés archaïques? Telle est la question. Ces sociétés anciennes sont d'accès difficile, en raison de « l'état des documents utilisables » et de « témoignages » peu sûrs et peu précis. Selon un mouvement qui ressemble jusqu'à un certain point à celui de Lévi-Strauss dans son intérêt pour les « structures mentales inconscientes », Benveniste propose alors de chercher l'inconscient dans la langue. N'y aurait-il pas dans le vocabulaire des langues indo-européennes des faits « d'autant plus précieux qu'ils ne risquent pas d'avoir été déformés par des interprétations conscientes » (p. 316)? Et dans le matériau passionnant qu'il rassemble alors, il commence par ce verbe de la racine *dō* qui veut dire « donner » dans « la plupart des langues indo-européennes ». Au cœur de cette certitude concernant une constante assurée, un malaise surgit quand on établit que le verbe hittite *dā* signifie non pas donner mais prendre. On acceptait difficilement de considérer le hittite *dû* comme un verbe différent. On s'est donc demandé si le « sens originel » de *dō* n'était pas « prendre »; ce sens originel se serait maintenu en hittite ou même dans des composés comme l'indo-iranien *ā-dā*, qui veut dire « recevoir ». Mais il resterait à savoir comment « donner » aurait pu venir de « prendre ». A vrai dire, note Benveniste, « la question paraît insoluble si on cherche à tirer " prendre " de " donner " ou " donner " de " prendre ". Mais le problème est mal posé. » (*Ibid.*)

Benveniste propose alors de recourir à la syntaxe plutôt qu'à la sémantique. *Dō* ne signifierait « proprement », dit-il, ni donner ni prendre « mais l'un ou l'autre selon la construction ». Analogie : en anglais, « *to take something from somebody* » signifie « prendre quelque chose à quelqu'un » alors que

« L'hospitalité », n'est pas recueillie tout entière dans l'article de *L'année sociologique*.



« *to take something to somebody* » signifie « livrer, donner quelque chose à quelqu'un ». Si bien que *dō* en soi-même ne voudrait dire que « saisir » (non pas prendre mais plus originellement saisir) et tantôt saisir pour offrir, tantôt saisir pour garder, chaque langue ayant fait « prévaloir l'une des acceptions aux dépens de l'autre ». Mais dans la logique même à laquelle recourt Benveniste, cette variation ou cette décidabilité syntaxique résout-elle tous les problèmes, à supposer même qu'on puisse ainsi trancher entre syntaxe et sémantique et qu'on ne retrouve pas les mêmes problèmes dans « saisir » et dans les opérateurs syntaxiques du type « à », « de », « pour », « *to* », « *from* » ? Cette décidabilité syntaxique ne peut fonctionner que sur le fond d'une « ambivalence sémantique » qui laisse le problème intact. Benveniste semble le reconnaître :

Il semble donc que le verbe le plus caractéristique pour « donner » ait été marqué d'une curieuse ambivalence sémantique, la même qui affectera des expressions plus techniques telles que « acheter » et « vendre » en germanique (all. *kaufen* : *verkaufen*) ou « prêter » et « emprunter » en grec (*daneizô* : *daneizomai*). « Prendre » et « donner » se dénoncent ici, dans une phase très ancienne de l'indo-européen, comme des notions organiquement liées par leur polarité et susceptibles d'une même expression.

Comment traiter ici ce phénomène linguistique ? Qu'est-ce que la langue ? Car il ne faut pas seulement se demander quel usage on peut faire, quel type de nécessité on peut tirer de cette analyse philologique, de quel type d'histoire et d'objectivité elle relève, quels problèmes épistémologiques elle pose, etc., autant de questions graves que Benveniste n'aborde pas dans cet article. Mais peut-être faut-il se demander d'abord, de façon en quelque sorte absolument préliminaire, quel est le rapport entre une langue et le *donner-prendre* en général. La définition de la langue, du langage, du texte en général

aussi, ne peut être formée sans qu'y soit d'avance engagé un certain rapport au don, au donner-prendre, etc. Nous sommes, dans notre rapport à Ja langue, par exemple aux langues dites naturelles et maternelles, aux idiomes, d'avance engagés dans un rapport qui *oblige* à penser le don et, pour reprendre les mots même de Benveniste « le nom même du " don ", dans son expression la plus constante à travers la plupart des langues indo-européennes » (p. 318). Qu'il s'agisse là de certaines langues seulement, et seulement de « la plupart des langues indo-européennes », que « *dō* » n'en soit « pas le seul exemple » (p. 317), que *nemô* (d'où vient *nomos*, la loi) signifie à la fois, précisément comme *partager*, donner et avoir « en partage » (*ibid.*), cela accentue encore l'urgence de cette obligation. Avant même de parler de quelque don ou partage des langues, on ne parle pas de façon insignifiante de la langue comme d'un donné, d'un système qui est là nécessairement avant nous, que nous recevons à partir d'une passivité fondamentale. (L'idiome — ou le dialecte (*Mundart*) —, dit Heidegger à propos de J.P. Hebel, n'est pas seulement la langue maternelle mais aussi bien, voire en premier lieu, la mère de la langue <sup>1</sup>). La langue donne à penser mais aussi bien *elle vole*, *elle* nous souffle, elle soustrait la responsabilité qu'elle semble inaugurer, elle emporte la propriété de nos pensées avant même que nous ne nous les soyons appropriées. Ce schéma nécessaire et bien connu, nous en rappelons seulement le principe et l'extension,

1. « *Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sondern zugleich und zuvor die Mutter der Sprache* », *Sprache und Heimat*, in *Dauer im Wandel*, Festschrift zum 70. Geburtstag von C.J. Burckhardt, Munich 1961. Cf. aussi *Hebel, Der Hausfreund*, Neske, 1957. Heidegger y interrogeait le dialecte (*Mundart*) comme la « source secrète » de toute langue développée, l'origine depuis laquelle nous est donné tout ce que l'esprit de la langue (*der Sprachgeist*) abrite en lui. « Que cèle l'esprit d'une langue authentique? » (*Was birgt der Geist einer echten Sprache?*) (p. 7).

qui devraient aller bien au-delà de la langue au sens strict de l'idiome parlé, jusqu'à toute textualité en général.

Réduit à sa formalité la plus nue, le principe structurel de cette complication supplémentaire et originaire, originairement supplémentaire, c'est que l'ambivalence sémantique et le problème syntactico-sémantique du « donner-prendre » ne se situent pas seulement à l'intérieur de la langue, des mots de la langue ou des éléments d'un système textuel. La langue en est aussi un exemple, comme toute détermination textuelle. Bref, on n'a pas seulement à se demander, en s'extasiant plus ou moins, comment il se fait que donner et/ou prendre se dise ainsi ou ainsi *dans* la langue, mais se rappeler d'abord que la langue est aussi un phénomène de don-contre-don, du donner / prendre - et d'échange. Toutes les difficultés de nomination ou d'écriture au sens large sont aussi des difficultés à *se* nommer, à /écrire. Tout ce qui se dirait dans la langue et tout ce qui s'écrirait en général du donner/prendre se *replierait a priori* sur la langue et l'écriture comme donner/prendre. Donner *reviendrait* à prendre et prendre à donner, mais cela reviendrait aussi se replier non seulement sur la langue ou l'écriture, mais vers le *texte* en général, au-delà de sa clôture linguistique ou logocentrique, au-delà de son sens étroit ou courant. Que signifie alors le venir de ce re-venir, voilà l'une des questions vers lesquelles nous nous orientons. Loin de simplifier les choses, cela effacera ou invaginera toutes les bordures, toutes les limites, et redoublera sans fin non seulement l'ambivalence sémantique dont parle Benveniste, mais aussi l'ambivalence du don comme bon *et* mauvais, comme cadeau *et* comme poison (*gift* - *Gift*).

Après *dō-*, Benveniste rappelle d'autres exemples : « prendre », en allemand : *niman* (gotique), *nehmen*, est mis en rapport avec ce *nemein* grec dont nous étions partis. Chacun des noms grecs que nous traduisons par don ou cadeau et qui sont au moins cinq (*dōs*, *dosis*, *dōron*, *dōrea*, *dōtinè*) fonctionne

de façon très singulière. Benveniste cite au passage (p. 319) un texte de *Topique* (125 a, 18) dans lequel Aristote parle de la *dôrea* comme d'une *dosis anapodotos* : un don qui, pour une fois, n'exigerait pas la restitution. L'enjeu de cette citation allusive est en vérité sans mesure. Il annonce le lien entre l'économie du propre, l'appropriation, l'expropriation, l'exappropriation et le venir ou le re-venir de l'événement comme restitution ou au-delà de la restitution, dans l'*Ereignis* ou dans l'*Enteignis* <sup>1</sup>.

Séjournons encore dans l'extrême difficulté de l'équivalence ou de l'ambivalence du donner-prendre. Si donner n'est pas simplement le contraire ou autre chose que prendre, si le don n'est pas totalement étranger à la prise, s'il ne lui est même pas contraire, nous manquons de prise sur le don. *L'Essai sur le don* ne se complique pas seulement pour être aussi un essai sur le « mot » plutôt que sur la « chose » « don », impliquant ainsi d'invisibles guillemets dans le titre, comme il a été suggéré, pour désigner un mot de « don » toujours cité, mentionné, mais nulle part utilisé. Il ne reste pas seulement suspendu à un mot dont on se demande à quelles conditions, au fond, on pourrait jamais s'en servir à bon droit. *L'Essai sur le don* se complique lui-même, *se prend* à sa propre complication interne : se donnant pour un essai sur le don, il est aussi en vérité un essai sur le prendre. Bien qu'il se donne *comme* ou *pour* un essai sur le don, il peut se prendre comme un essai sur le prendre. Ou encore : bien qu'il se prenne pour un essai sur le don, il se donne en fait, en vérité, comme un essai sur le prendre. On ne sait pas s'il faut le prendre pour ce pour quoi il se prend ou comme il se donne, ou pour ce

1. Liée à celle du don, du « *es gibt* », de l'événement et de l'exappropriation, cette problématique de la restitution symbolique est développée, en particulier autour de Heidegger, dans *La vérité en peinture* (Flammarion, 1978, *passim*, notamment p. 320 sq.).

qu'il se donne dès lors que ce qu'il donne à penser ou à lire, c'est que donner doit être équivalent à prendre. Ce qui ne veut pas dire que « se prendre pour » et « se donner pour » reviennent au même.

Autrement dit, ce que nous ne savons pas encore, c'est s'il faut prendre son titre pour argent comptant.

Car nous l'avons noté, tout cela revient au *titre*, à la question du titre comme question du crédit et au titre comme question de la fausse monnaie.

Ce très long détour temporisateur, on s'en souvient peut-être, devait expliquer telle petite phrase de Mauss : il s'excuse d'avoir été obligé de prendre parti sur des questions trop vastes. Et pour excuser sa prise de parti dans des conditions où il ne pouvait se donner les moyens de se justifier totalement, il ajoute : « Mais elles touchent de trop près à notre sujet, et il fallait être clair. » Il assume donc la prise de parti et l'engagement. Mais il faut que la précipitation de la prise de parti soit justifiée, compensée, garantie. Il faut que l'engagement soit rationalisé ou étayé par un compte ou un *logos*. On doit l'expliquer par de bonnes raisons (« il fallait être clair » et « elles touchaient de trop près à notre sujet » : elles touchaient de trop près, donc il allait prendre parti et ne pas rester indifférent; mais en prenant parti, il fallait être raisonnable). C'est le système de la générosité calculée et non excessive, du don rentable, du mélange moyen de réalité et d'idéal qui se trouve exposé dans les Conclusions de morale, c'est ce « paradis économique », ce geste qui consiste à emporter le « paradis économiquement » que le narrateur de *La fausse monnaie*, nous nous en approchons lentement, dit ne pas pouvoir pardonner à son ami.

Il se trouve d'ailleurs (à dire « il se trouve » on simplifie toujours un peu les choses, nous reviendrons sur le sens de ces rencontres apparemment aléatoires en suivant les déambulations de *La fausse monnaie*) que la phrase de Mauss vient

à la fin d'une longue note, l'une des plus longues de *l'Essai*, et d'une note qui porte un titre — chose tout à fait insolite. Le titre de cette note, c'est « Note de principe sur l'emploi de la notion de monnaie », La Note portant ce titre s'étend sur deux longues pages (178-179) et répond aux objections de ceux qui voudraient garder à la notion de monnaie, au mot de « monnaie », son sens étroit, et du même coup lier le sens de « valeur économique » à l'émergence de la monnaie au sens étroit, c'est-à-dire à l'instant où « les choses précieuses, richesses condensées elles-mêmes et signes de richesses ont été » citons encore Mauss, « réellement monnayées, c'est-à-dire titrées, impersonnalisées, détachées de toute relation avec toute personne morale, collective ou individuelle autre que l'autorité de l'Etat qui les frappe. Mais la question ainsi posée », enchaîne Mauss, « n'est que celle de la limite arbitraire que l'on doit mettre à l'emploi du mot. A mon avis, on ne définit ainsi qu'un second type de monnaie : le nôtre. »

Cette Note essaie ainsi de justifier l'extension de la notion de monnaie et de valeur. Portant donc pour *titre* « Note de principe sur l'emploi de la notion de monnaie », elle traite du *titre* même de monnaie et de la question de savoir si une monnaie doit être, comme on dit en français, titrée — et titrée par l'Etat — pour avoir son titre de monnaie. Tout s'y affine donc autour de cette valeur de titre et du titre de valeur. Et il s'agit en somme de savoir ce qu'on est en droit de (attribué à, justifié à) nommer *monnaie*, *vraie monnaie*, par opposition non pas à *fausse-monnaie* mais à *non-monnaie*. Ce que Mauss appelle « monnaie », ses objecteurs disent que ce n'est pas de la vraie monnaie et Mauss prétend que c'est en vérité de la vraie monnaie, vraiment de la monnaie authentique, ayant droit au titre de vraie monnaie même si elle n'est pas titrée. Pourtant ses adversaires ne diraient pas que cette non-vraie monnaie est de la fausse monnaie.

Qu'est-ce donc que la fausse monnaie? Quand y a-t-il de

la fausse monnaie? Quand donne-t-on de la fausse monnaie? Et qu'est-ce qui se donne, sous ce titre, *la fausse monnaie*? La fausse monnaie doit être prise pour de la vraie monnaie et pour cela doit se donner pour de la monnaie convenablement titrée.

C'était une longue introduction, et fort détournée, à un chef-d'œuvre de Baudelaire. De ce « récit » très bref, qui porte pour titre *la fausse monnaie*, nous dirons dès l'abord très peu. Nous avons beaucoup temporisé avec lui depuis le début de ces conférences et nous allons le lire une fois encore. Nous le prendrons au mot, et je dirai presque mot à mot. *D'abord*, j'en effleurerai simplement les *bordures*, ce qui se donne pour le cadre et le système des bords, des marges, des limites, celles d'un récit qui ressemble, par beaucoup de traits, à *La lettre volée* de Poe<sup>1</sup>. Parmi tous ces traits de bordure ou d'encadrement, il y a, avant le premier mot, le titre. Le titre, c'est « La fausse monnaie », la structure en est fort complexe. En tant que titre, il ne forme pas une phrase, il ne dit pas à quoi il se rapporte, et son trait référentiel, son référent aussi, reste relativement indéterminé. La structure référentielle d'un titre est toujours très retorse. Ici, on sous-entend par convention que le titre n'appartient pas au récit. Il ne constitue pas un élément de la narration qui va suivre. Ce n'est pas une de

1. A propos du titre, comme en général du seuil et des bordures du texte, nous nous permettons encore de renvoyer à des textes antérieurs, notamment à *La vérité en peinture* (o.c.), *La carte postale* (en particulier « Le facteur de la vérité » (o.c.), *Parages* (o.c.), « Préjugés - devant la loi », in *La faculté de juger*, Minuit, 1985. Quant à l'analogie très limitée mais signifiante entre *La fausse monnaie* et *La lettre volée*, précisément quant au don, nous y reviendrons plus d'une fois. Mais notons dès maintenant une coïncidence dont on voudrait penser qu'elle est « digne » de Poe, si on pouvait jamais le dire d'une coïncidence : « The Purloined Letter » fut publié pour la première fois dans une revue dont le titre était tout simplement *Gift*.

ces phrases que va prononcer le narrateur. Tout le récit est placé dans la voix d'un narrateur qui dit *je*. Ce *je* prend *part* à *ce qu'il* raconte. Y jouant un rôle, il s'y inscrit, s'y engage, s'y lie ou endette par un lien d'amitié (il dit toujours « mon ami ») avec l'autre personnage, à savoir celui qui va donner de la fausse monnaie *pour* de la vraie. Mais le narrateur n'est pas Baudelaire, bien entendu, et il va de soi, selon la convention, que le titre n'appartient pas au discours narratif. Le narrateur n'en est pas l'auteur. L'auteur, c'est Baudelaire, l'auteur supposé réel, c'est l'auteur du livre. Cela ne veut pas dire pour autant que le titre, qui n'appartient pas à la fiction narrative, au moment narratif de la fiction, soit étranger à toute fiction. Il est aussi fictif, librement choisi, *inventé*, par l'auteur (les éditeurs considèrent que l'auteur réel a le choix de ses titres qui font partie du livre ou de la nouvelle, même si le titre n'est pas un élément intégré, une pièce homogène au reste du livre). Ce qu'on dit du titre de ce bref récit peut aussi se dire du titre du livre bien qu'il n'en intitule qu'une part, une petite pièce.

Que peut vouloir dire alors « *La fausse monnaie* » ? Le titre « *La fausse monnaie* » ? Pour quoi se donne-t-il ? Comment peut-on ou doit-on le prendre ? Sa place et sa structure de titre laissent ici une grande indétermination et une grande possibilité de simulacres qui ouvrent justement le champ à *la fausse monnaie*. Le titre peut vouloir dire, et c'est ainsi qu'on l'entend généralement, naïvement : voici une histoire de fausse monnaie, sous ce titre on va vous raconter une histoire où il est question de fausse monnaie. A ce moment-là, pour cette lecture courante, immédiate, facilitée par tant de conventions établies et solides, le titre de *La fausse monnaie* déjà se divise, se trahit, se déplace. Il a deux referents : 1. ce qu'on appelle la fausse monnaie et 2. ce *texte-ci*, cette histoire de fausse monnaie. Il a deux référents qui tous deux le titrent — comme on titre de la monnaie et comme on la garantit : l'un est la



fausse monnaie elle-même, l'autre est le récit qui a pour référent ou pour contenu narré la fausse monnaie, cette histoire de fausse monnaie. Cette première division engendre dès lors beaucoup d'autres déhiscences, quasiment à l'infini. Car si ce titre est double, s'il se réfère à la fois à la chose et au récit, au texte du récit, qu'est-ce qui s'ensuit? Rappelons d'abord que la chose - comme fausse monnaie - n'est pas une chose comme une autre; c'est un signe et un signe mal titré, un signe sans valeur, sinon sans signification. Ensuite, le récit est une fiction, et une fiction de fiction, une fiction au sujet d'une fiction, la fiction même d'une fiction. C'est une fiction de Baudelaire, intitulée et écrite par Baudelaire, mais c'est une fiction qui met un récit non pas sous la plume de Baudelaire, mais dans la bouche d'un narrateur fictif qui n'est pas Baudelaire et dont le discours n'est pas en principe assumé par l'auteur. Celui-ci, auteur toujours présumé, n'est pas supposé assumer les propos du narrateur, les prendre à son compte ou, comme on dit en français, pour argent comptant. Pas plus que nous.

Le récit fictif est avancé (comme non fictif, *soi-disant* non fictif) par un narrateur fictif, c'est-à-dire qui prétend ne pas l'être, dans la fiction signée de Baudelaire. Ce récit raconte l'histoire d'une fiction, d'une monnaie fictive, d'une monnaie qui n'a pas de titre, son titre légitime et authentique. Ce contenu « historié », raconté, narré, raconte donc tout le texte, qui est plus grand que lui alors qu'il semble n'en être qu'une pièce bordée, encadrée, insérée. Le plus petit est métonymiquement plus grand que le plus grand. A ce moment-là, le titre « La fausse monnaie » devient le titre *du* texte fictif. Il ne dit plus seulement : voici une histoire de fausse monnaie. Mais : l'histoire est — peut-être — elle-même, *comme* littérature, de la fausse monnaie, une fiction dont on pourra dire, à la limite, en cherchant midi à quatorze heures, tout ce que le narrateur (doué par la nature, qui lui en a fait « cadeau »,

dit-il, de la « fatigante faculté » de « chercher midi à quatorze heures ») aura pu dire de la fausse monnaie de son ami, des intentions qu'il prête à son ami, du calcul et de tous les échanges qui sont ainsi provoqués par l'événement que son ami a lui-même provoqué avec sa fausse monnaie.

Tout ce qui se dira, *dans* l'histoire, *de* la fausse monnaie (et dans l'histoire de la fausse monnaie) pourra se dire de l'histoire, du texte fictif portant ce titre. Ce *texte* est aussi la pièce, une pièce de fausse monnaie provoquant un événement et se prêtant à toute cette scène de leurre, de don, de pardon ou de non-pardon. Tout se passe comme si le titre était le texte même dont le récit ne serait en somme que la glose ou une longue Note sur la fausse monnaie du titre, en bas de page.

Si ce titre est assez bifide et abîmé pour dire tout cela (le contenu du récit, le récit lui-même comme fiction, comme fausse monnaie, le *je* du narrateur comme fausse signature, *etc.*), on doit y ajouter encore un supplément de « fausse monnaie ». Lequel? Le titre dit en somme : puisque je dis tant de choses à la fois, puisque j'ai l'air d'intituler ceci alors que j'intitule en même temps cela, puisque je feins la référence et que, en tant que fictive, ma référence n'est pas une référence authentique, elle n'est pas légitime, eh bien, je, en tant que titre (mais il ne le dit pas...), suis la fausse monnaie. Il (je) s'intitule et s'« autonome » mais sans le dire, sans dire *je* (sans quoi il ne le ferait pas : pour le faire, il faut qu'il ne le dise pas; et pour ne pas le faire, il faudrait le dire). La fausse monnaie est le titre du titre, le titre (sans titre) du titre. Le titre est le titre du *texte*. Mais est-ce qu'il donne son titre en disant : *je* suis de la fausse monnaie? Non, car la fausse monnaie n'est fausse qu'à ne pas donner son titre.

Le titre de *La fausse monnaie* est, peut être, de la fausse monnaie. La fausse monnaie n'est jamais, *comme telle*, de la fausse monnaie. Dès qu'elle est ce qu'elle est, reconnue *comme*

*telle*, elle cesse d'agir et de valoir comme de la fausse monnaie. Elle n'est qu'en pouvant être, *peut-être*, ce qu'elle est. Compte tenu de cette irréductible modalité, et en tant que le titre peut en relever, il vous oblige. Il vous oblige d'abord à vous demander ce que c'est que la monnaie, la vraie, la fausse, la fausse vraie ou la vraiment fausse — et la non-monnaie qui n'est ni vraie ni fausse, etc.

L'autre bordure dont il faut peut-être dire aussi un mot, c'est ce qu'on appelle la *dédicace*. La dédicace située, donc, en le donnant à remarquer, le mouvement *datif* ou *donateur* qui déplace le *texte*. Rien dans un *texte* qui ne soit dédié ou dédicacé, rien qui ne soit destiné, et la destination de ce datif ne se réduit pas à la dédicace explicite. Le nom du dédicataire - ou donataire — ne fait pas plus la preuve de la dédicace effective que le nom patronymique du signataire (juridiquement identifiable par le droit civil) n'épuise la signature effective, s'il y en a. Nous suivrons plus tard les mouvements datifs à l'intérieur du récit *La fausse monnaie*. Pour l'instant, situons la dédicace au moins apparente du livre *Le Spleen de Paris*, dont *La fausse monnaie*, dans son unité même, dans son identité irréductible, n'est qu'un morceau découpé, une pièce, un tronçon, le monnayage d'un tout. Or quant à ce tout, il est difficile de dire si cette dédicace en bordure en fait ou non partie. Insérée dans le livre, inscrite entre le nom d'auteur puis le titre d'une part, et le premier récit d'autre part, la lettre-dédicace semble ne pas appartenir au système de la fiction dont *La fausse monnaie* n'est qu'une pièce. Mais est-ce si sûr? Autrement dit, comment prendre la dédicace? Est-ce encore de la fiction? Baudelaire la signe-t-il comme il signe le livre, selon la même modalité? Est-ce de la fausse monnaie? A quel titre doit-on la recevoir? Question décisive et d'autant plus difficile à trancher que cette dédicace énonce en même temps cette question, la question du titre, la question du tout et de la partie, la question même de la tranche et du

« trancher ». Elle le fait en agitant la figure du Serpent — c'est un serpent que le livre donné —, d'un serpent en pièces, d'un long animal fuyant et en morceaux que Baudelaire dit vouloir dédier « tout entier » à son ami. Que fait-on quand on dédie un serpent — tout entier ou en morceaux? On pourrait dérouler plus d'un corpus, à commencer par d'autres textes de Baudelaire, pour polyloguer une immense réponse à cette question et pour la faire chanter. Laissons-la en l'air, cette question du serpent à faire chanter. Voici la dédicace en deux versions, le propre et le brouillon. Car la question du titre ne se pose, sous son nom, que dans le brouillon. Mais la version finale met en place la logique de ce que nous pourrions appeler une *jalousie du don*<sup>1</sup> qui donne à lire, en sa modernité, l'intrigue même de *La fausse monnaie*.

Et cela au moment même où Baudelaire déclare, en même temps que sa « jalousie », qu'il parle « pour dire le vrai » :

A Arsène Houssaye

Mon cher ami, je vous envoie un petit ouvrage dont on ne pourrait pas dire, sans injustice, qu'il n'a ni queue ni tête, puisque tout, au contraire, y est à la fois tête et queue, alternativement et réciproquement. Considérez, je vous prie, quelles admirables commodités cette combinaison nous offre à tous, à vous, à moi et au lecteur. Nous pouvons couper où nous voulons, moi la rêverie, vous le manuscrit, le lecteur sa lecture; car je ne suspends pas la volonté rétive de celui-ci au fil interminable d'une intrigue superflue. Enlevez une vertèbre, et les deux morceaux de cette tortueuse fantaisie se rejoindront sans peine. Hachez-la en nombreux fragments, et vous verrez que chacun peut exister à part. Dans l'espé-

1. Quant à la pensée de la jalousie, du rapport entre le don et la jalousie, d'un « déjalouser » au-delà de la jalousie — et de l'excès de zèle, je renvoie au remarquable texte de Peggy Kamuf, *Reading between the Blinds* (Columbia University Press, New York, 1991).

rance que quelques-uns de ces tronçons seront assez vivants pour vous plaire et vous amuser, j'ose vous dédier le serpent tout entier.

J'ai une petite confession à vous faire. C'est en feuilletant, pour la vingtième fois au moins, le fameux *Gaspard de la Nuit* d'Aloysius Bertrand (un livre connu de vous, de moi et de quelques-uns de nos amis, n'a-t-il pas tous les droits à être appelé *fameux*?) que l'idée m'est venue de tenter quelque chose d'analogue, et d'appliquer à la description de la vie moderne, ou plutôt d'une vie moderne et plus abstraite, le procédé qu'il avait appliqué à la peinture de la vie ancienne, si étrangement pittoresque.

Quel est celui de nous qui n'a pas, dans ses jours d'ambition, rêvé le miracle d'une prose poétique, musicale sans rythme et sans rime, assez souple et assez heurtée pour s'adapter aux mouvements lyriques de l'âme, aux ondulations de la rêverie, aux soubresauts de la conscience?

C'est surtout de la fréquentation des villes énormes, c'est du croisement de leurs innombrables rapports que naît *cet* idéal obsédant. Vous-même, mon cher ami, n'avez-vous pas tenté de traduire en une *chanson* le cri strident du *Vitrier*, et d'exprimer dans une prose lyrique toutes les désolantes suggestions que ce cri envoie jusqu'aux mansardes, à travers les plus hautes brumes de la rue?

Mais, pour dire le vrai, je crains que ma jalousie ne m'ait pas porté bonheur. Sitôt que j'eus commencé le travail, je m'aperçus que non seulement je restais bien loin de mon mystérieux et brillant modèle, mais encore que je faisais quelque chose (si cela peut s'appeler *quelque chose*) de singulièrement différent, accident dont tout autre que moi s'enorgueillerait sans doute, mais qui ne peut qu'humilier profondément un esprit qui regarde comme le plus grand honneur du poète d'accomplir *juste* ce qu'il a projeté de faire.

Votre bien affectionné,

C.B.

(Bibliothèque de la Pléiade, éd. Le Dantec, p. 281.)

[La variante :]

« A Houssaye. Le titre. La dédicace.

Sans queue ni tête. Tout queue et tête.

Commode pour moi. Commode pour vous. Commode pour le Lecteur. Nous pouvons tous couper où nous voulons, moi ma rêverie, vous le manuscrit, le lecteur sa lecture. Et je ne suspends pas la volonté rétive au fil interminable d'une intrigue superflue.

J'ai cherché des titres. Les 66. Quoique cependant cet ouvrage tenant de la vis et du Kaléidoscope peut bien être poussé jusqu'au Cabalistique 666 et même 6666..

Cela vaut mieux qu'une intrigue de 6 000 pages; qu'on me sache donc gré de ma modération.

Quel est celui de nous qui n'a pas rêvé une prose particulière et poétique pour traduire les mouvements lyriques de l'esprit, les ondulations de la rêverie et les soubresauts de la conscience?

Mon point de départ a été Aloysius Bertrand. Ce qu'il avait fait pour la vie ancienne et pittoresque, je voulais le faire pour la vie moderne et abstraite. Et puis dès le principe, que je faisais autre chose que ce que je voulais imiter. Ce dont un autre s'enorgueillissait, mais qui m'humilie, moi, qui crois que le poète doit toujours faire juste ce qu'il veut faire.

Note sur le mot célèbre.

Enfin petits tronçons, tout le serpent. » (p. 1440)

Au *titre de la fausse monnaie*, nous étions partis d'une phrase de Mauss (« Nous nous excusons d'avoir été obligés de prendre parti sur ces questions trop vastes. Mais elles touchent de trop près à notre sujet, et il fallait être clair »). Puis nous nous étions demandé ce qu'une « prise de parti » importe dans une élaboration théorique et dans toute problématique du don. Peut-on penser le don, parler ou écrire à son sujet sans s'engager à donner, sans donner au moins des gages ou des signes? Le problème reste intact de savoir si on

*donne* des gages et si on donne quand on donne des gages ou des signes ou des simulacres. Comme dans la justification de sa « prise de parti », Mauss semblait reproduire ce calcul que le narrateur de *La fausse monnaie* de Baudelaire a tant de peine à pardonner à son ami — calcul qui consiste à vouloir « emporter le paradis économiquement » —, tout se passe pour nous comme si le récit auquel Baudelaire a donné *La fausse monnaie* pour titre comprenait d'avance tous les mouvements, tous les possibles — théoriques et pratiques — d'un essai sur le don en général, de tout essai sur le don et de tout essai de don, récit comprenant l'essai qui le comprend à son tour comme une note sur la pièce ou la pièce d'une note.

Aborder, si on peut dire, *La fausse monnaie* de Baudelaire est d'autant plus difficile : dès l'abord, nous avons commencé à l'entrevoir, et dès le titre, le bord semble se dérober, se diviser ou se multiplier, se délinéariser. La délinéarisation affecte certes la continuité rectiligne ou circulaire d'une ligne mais elle compromet aussi l'identité et l'indivisibilité du trait linéaire, sa consistance même de trait contracté avec soi, son unité de trait. Or qu'est-ce qu'un bord ou un abord dès lors que l'indivisibilité du trait n'est plus assurée?

Le don, s'il y en a, sera toujours *sans* bord. Que veut dire ici « sans »? Un don qui ne déborde pas, un don qui se laisserait contenir dans une détermination et limiter par l'indivisibilité d'un *trait* identifiable ne serait pas un don. Dès qu'il se délimite, un don est en proie au calcul et à la mesure, à la maîtrise et à la métrique, à la garde du contrôle et à la réappropriation subjectivante. Le don devrait, s'il y en a, déborder le bord, certes, vers la démesure et l'excès; mais il devrait aussi suspendre son rapport au bord, et même son rapport transgressif à la ligne ou au trait découppable d'un bord. Le « sans » n'est pas seulement le « outre » ou l'« au-delà ». Conséquence, au passage, de cette « logique » d'un « sans » qui ne serait ni négatif ni transgressif : partout où il

y a de la castration et de la problématique de la castration (comme le suggérait la dédicace sur le serpent, le tout et la partie), il y a rationalité du bord et il n'y a pas de don ni même de problématique possible du don.

Mais qui dit qu'il doive y avoir don et problématique du don? Certainement pas la raison ou un principe de raison en général. C'est la question de la raison qui nous est ici posée, n'en doutons pas, de la raison pratique non moins que de la raison théorique ou spéculative, d'autant plus qu'une certaine spéculation hantera toujours la morale ou la foi. Laissons toute l'ampleur de cette question en réserve, mais rappelons-nous que, s'il faut toujours argumenter en donnant ses raisons, il ne peut jamais y avoir de raison de donner (s'il y en avait, encore une fois, le don ne serait plus un don mais un calcul ou un échange); ce qui laisse ouverte, comme une tout autre question, celle de savoir ce qui se passe quand on donne raison à l'autre, acte qui déborde aussi l'ordre de la raison théorique du côté des valeurs de tort et de pardon. Qu'est-ce enfin qu'avoir raison et, dans l'idiome français, « avoir raison de » l'autre?

Tous ces thèmes ou motifs sont à l'œuvre, plus ou moins visiblement, dans *La fausse monnaie*, texte signé de Baudelaire et dont on a vu les bords s'évaser ou s'effondrer. D'abord du côté du titre (*La fausse monnaie*) qui se déborde lui-même de façon indéfiniment supplémentaire et abyssale dès qu'il se donne à lire. Nous ne nous engagerons pas ici dans une théorie générale de la structure, de la typologie et de la topologie textuelles des titres. Ayant tenté de le faire ailleurs <sup>1</sup>, nous en rassemblons quelques effets pour ce titre-ci. En raison de sa structure référentielle et de son *topos*, sa situation de titre suspendu dans et au-dessus du *texte* qu'il intitule, ni en lui ni hors de lui, le titre *La fausse monnaie* se divise, il divise

1. Cf. *supra* p. 111, n. 1.



son trait d'une *double référence*. 1. Il se réfère à ce qu'on appelle couramment la fausse monnaie (référence *thématique*, naïve et directe à *ce dont il est question dans le récit*). 2. Il se réfère au récit lui-même, en tant que le titre *La fausse monnaie* est le titre du récit, le nom propre du récit qui a pour contenu narré ou pour thème une histoire de fausse monnaie. Déjà double ou désuni, le titre intitule deux fois à la fois, posant ainsi, dans toute son envergure d'indécision, une question bifide qu'on pourrait intituler, jouant entre les signes de parole et les signes d'écriture (l'une des possibilités présumées essentielles de la fausse monnaie) :

« *Qu'est-ce qu'un titre comme (la) fausse monnaie?* »

mais aussi bien, prenant acte de ce qu'une parenthèse efface ou suspend :

« *Qu'est-ce qu'un titre comme fausse monnaie?* »

La première division en *engendre* une série d'autres, qu'elle porte en *germe*. Retenons ces figures génératives ou généalogiques. Une sorte de scissiparité comporte ce qu'elle engendre comme des *gènes* emboîtés, quasiment à l'infini. Double, le titre nomme à la fois la « chose » (la fausse monnaie comme chose) et le récit de l'histoire, et même l'acte narratif (la narration) du récit de l'histoire. Or la « chose » en question, la chose thématifiée, l'objet de la narration défini comme fausse monnaie, ce n'est pas une chose comme une autre, précisément, au sens étroitement déterminé de chose; c'est « quelque chose » comme un signe, et même un faux signe, ou plutôt un vrai signe à fausse valeur, un signe dont le signifié semble (mais c'est toute l'histoire) ne correspondre ou n'équivaloir finalement à rien, un signe fictif et sans signification *assurée*, un simulacre, le double d'un signe ou d'un signifiant. Ensuite, le deuxième référent du titre, le récit, c'est un récit qui se donne pour fictif. De la part de l'auteur, en tout cas, et sous le nom de littérature, mais non de la part du narrateur. C'est donc une fiction dont

le sujet est une monnaie fictive, une fiction de fiction, et si la fiction racontée *dit* (si elle donne à penser par figuration emblématique ou métonymique mais aussi réflexive ou spéculaire) la fiction narrative elle-même, la spéculation n'en finit plus.

Selon le droit civil de la propriété des œuvres littéraires, la fiction est attribuée à son signataire, Baudelaire, et intitulée par lui. Or en raison et en vertu du même droit — le droit dit d'auteur —, cette fiction place le récit non pas dans la bouche, sous la plume et sous la responsabilité de l'auteur, mais bien entendu du narrateur. Celui-ci est lui-même fictif : c'est une fiction de l'auteur; et le discours du narrateur, son récit, ses délibérations, les conclusions de sa délibération (quant à savoir notamment s'il peut pardonner à son ami qui a donné de la fausse monnaie à un mendiant), nous devons toujours supposer que Baudelaire ne les assume pas nécessairement en droit : il ne les prend pas pour argent comptant. Pas plus que nous, répétons-le. Le récit (fictif) est en droit produit par le narrateur fictif; mais comme le narrateur, le récit n'est fictif qu'entre Baudelaire et nous, si on peut dire, car le narrateur fictif produit son récit *comme* récit vrai, et c'est en cela que consiste la fiction - ou le simulacre produit par l'auteur. C'est ce qu'elle semble partager avec le phénomène de la fausse monnaie (faire passer une fiction pour « vraie »). Mais comme la convention nous le permet, nous savons, Baudelaire et nous, les lecteurs, que cette fiction est une fiction, il n'y a là aucun phénomène de « fausse monnaie », c'est-à-dire d'abus de confiance faisant passer le faux pour vrai. Il reste que la possibilité de la fausse monnaie, la possibilité de ~~l'fa~~ de fausse monnaie, partage la même condition générale : faire passer une fiction pour « vraie ». La malhonnêteté ou le délit n'ont, certes, pas de place en littérature, dans le « dedans » du phénomène littéraire délimité en ses bordures par des conventions. Baudelaire ne ment pas, il ne nous trompe pas. *Hors* de la littérature, mais *dans la vie telle qu'elle est représentée*, imaginée, racontée en une fiction comme

*La fausse monnaie*, la faute morale ou le délit impliquent le mensonge, l'intention de tromper, donc le savoir, de la part de l'agent émetteur ou du contrefacteur seuls, à l'exclusion du receveur et des « dupes » (du mendiant, par exemple, ou du narrateur jusqu'à l'aveu de son ami et, à l'extérieur du récit, dans un espace hétérogène, du côté du lecteur, du moins jusqu'à ce même aveu; mais le lecteur n'est pas « trompé » ou « dupe » au même sens que le narrateur : en vérité son non-savoir n'est pas de l'ordre de l'être-trompé; c'est l'expérience d'un *secret* sans profondeur, d'un *secret sans secret* sur laquelle nous reviendrons en conclusion).

Considérons maintenant ce récit. Vraiment fictif, mais produit *comme récit vrai* par le narrateur fictif dans la fiction signée et forgée par Baudelaire, voici qu'il nous raconte l'histoire d'une autre fiction, d'une monnaie fictive : cette monnaie n'a pas de *titre* (cela peut se dire en français mais aussi en anglais), elle n'a pas son titre légitime et authentique, elle n'a qu'un faux titre ou plutôt un titre « faux », « faux titre » voulant dire encore autre chose. Cette histoire (ce contenu narré) raconte donc, du même coup, mais par figure et obliquement, en tant qu'histoire de fausse monnaie, de fiction ou de simulacre, *et* le récit (narrant) *et* la narration (narrée). L'histoire fait partie d'elle-même, elle est partie, une partie d'elle-même, elle incorpore ou intériorise cela même dont elle est une partie, le texte intitulé *La fausse monnaie*. Encadré, enchâssé, bordé, débordé, le plus petit devient, métonymiquement, plus grand que le plus grand — qui le borde et le cadre. Un tel cadre fixe l'espace et le temps donnés, c'est-à-dire institués par une convention, une convention par convention inamovible. Mais cette structure est plutôt un mouvement qui déborde aussi le langage codé de la rhétorique, ici la métonymie comme figure identifiable. Car l'identité même des figures suppose des rapports stabilisés entre la partie et le tout. Cette relative stabilisation paraît certes toujours possible, elle permet la rhétorique et le discours sur la rhétorique. Mais

comme aucune stabilité naturelle n'est jamais donnée, comme il n'y a que de la *stabilisation en cours*, c'est-à-dire essentiellement précaire, on doit bien présupposer des structures plus « anciennes », ne disons pas originaires, mais plus compliquées et plus instables. Et nous proposons ici de les appeler structures, voire de les étudier comme telles dans des processus littéraires, car elles ne sont pas nécessairement chaotiques. Leur « antériorité » relative ou leur plus grande complexité ne signifie pas le pur désordre.

Dès lors, le titre *La fausse monnaie* peut devenir, il est en puissance de signifier deux fois en une, si on peut dire, et de se partager en deux directions référentielles : d'une part, voici une histoire de fausse monnaie, mais aussi, d'autre part, l'histoire est, *peut-être*, de la fausse monnaie (*peut-être* : le *peut-être* ici reste essentiel, car pour qu'il y ait de la fausse monnaie, il faut que la fausse monnaie ne se donne pas *sûrement* comme de la fausse monnaie; et ce *peut-être* est aussi la dimension intentionnelle, à savoir le *crédit*, l'acte de foi qui structure toute la monnaie, toute expérience ou toute conscience de monnaie, vraie ou fausse). L'histoire est peut-être de la fausse monnaie, une fiction dont on pourra dire à son tour, à la limite, en cherchant « midi à quatorze heures », *tout* ce que le narrateur aura pu en dire, *doué* comme il l'est par la nature, qui lui en a fait *cadeau*, cadeau sans lequel rien de cette histoire ne serait possible, de la fatigante faculté de chercher midi à quatorze heures. Au sujet d'elle-même, de son « propre » texte, l'histoire dit *tout* ce que le narrateur aura pu dire de la fausse monnaie de son ami, des intentions qu'il *prête* (c'est son mot, nous le verrons) à son ami, du calcul qu'il lui attribue, c'est-à-dire dont il le *crédite*, et de tous les échanges qui sont ainsi provoqués avec de la fausse monnaie, un peu comme si le narrateur parlait des « intentions de l'auteur », à savoir Baudelaire, comme si Baudelaire était l'ami du narrateur, comme s'il « se » présentait en somme, sans se montrer, déguisé sous les traits de l'ami du

narrateur qu'il fait parler, comme s'il laissait le narrateur (à la place du lecteur ou du critique) analyser les motifs et les effets possibles de la fausse monnaie qu'est le texte, les effets possibles de *La fausse monnaie* :

« ... — C'était la pièce fausse », me répondit-il tranquillement, comme pour se justifier de sa prodigalité.

Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!), entra soudainement cette idée qu'une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement dans la vie de ce pauvre diable, peut-être même de connaître les conséquences diverses, funestes ou autres, que peut engendrer une pièce fausse dans la main d'un mendiant. Ne pouvait-elle pas se multiplier en pièces vraies? ne pouvait-elle pas aussi le conduire en prison? Un cabaretier, un boulanger, par exemple, allait peut-être le faire arrêter comme faux-monnayeur ou comme propagateur de fausse monnaie. Tout aussi bien la pièce fausse serait peut-être, pour un pauvre petit spéculateur, le germe d'une richesse de quelques jours. Et ainsi ma fantaisie allait son train, prêtant des ailes à l'esprit de mon ami et tirant toutes les déductions possibles de toutes les hypothèses possibles.

Mais d'abord, doit-on faire crédit à un tel ami? Doit-on, comme semble le faire encore le narrateur, le croire sur parole, quand il dit « C'était la pièce fausse »? Et s'il était encore plus faux-monnayeur que le narrateur ne le croit? Et si, dans un simulacre d'aveu, il faisait passer de la vraie monnaie pour de la fausse? Laissons cette question cheminer au pas des amis qui s'éloignent d'un « bureau de tabac ». Plus tard, nous la croiserons encore.

Ce texte est donc aussi la pièce, *peut-être* une pièce de fausse monnaie, à savoir une machine à provoquer des événements :

d'abord l'événement du texte qui est là, comme un récit se donnant ou se tenant offert à la lecture (cet événement a eu lieu et continue d'avoir lieu, il donne le temps et il prend son temps, il se donne apparemment le temps) mais aussi et par conséquent, à partir de là, dans l'ordre du possible ouvert et de l'aléatoire, un événement qui peut en provoquer d'autres sans fin assignable, en série interminable, un événement gros d'autres événements mais qui gardent en commun d'être toujours propices à *cette* scène de leurre. Et le leurre est affaire de raison, rien de moins, de la raison qu'on *a* ou de la raison qu'on *donne*. Que veut dire « avoir raison »? Que veut dire « donner raison »? Pourquoi ces locutions sont-elles si idiomatiques et donc si mal traduisibles? Pourquoi l'avoir-raison et le donner-raison, dans ces deux cas, ne relèvent-ils plus de la raison théorique ou spéculative? Pourquoi la spéculation qui continue d'agir en eux n'est-elle plus *spéculative* au sens de la raison spéculative ou calculatrice? Affaire de raison, le leurre est aussi affaire de don, d'excuse, de pardon ou de non-pardon pour un non-don, ou plutôt pour un don toujours improbable.

Tout se passe comme si le *texte* ne faisait ainsi que jouer avec son titre : ce serait son objet. Tout se passe comme si le corps du texte titré devenait le titre du titre qui devient alors le vrai corps, le faux-vrai corps, si on peut dire, du texte, son faux-vrai corpus, son corps comme le fantôme d'un signe fiduciaire, un corps à crédit. Tout est acte de foi, phénomène de crédit ou de créance, de croyance et d'autorité conventionnelle dans ce texte qui dit peut-être quelque chose d'essentiel quant à ce qui lie ici la littérature à la croyance, au crédit et donc au capital, à l'économie et donc à la politique. L'autorité est constituée par l'accréditation, à la fois au sens de la légitimation comme effet de croyance ou de crédulité, et du crédit bancaire, de l'intérêt capitalisé. Cela rappelle un mot si riche de Montaigne, qui savait tout cela d'avance : « Nostre ame ne branle

qu'à crédit, liée et contrainte à l'appetit des fantasmes d'autrui, serve et captivée sous l'autorité de leur leçon <sup>1</sup>. »

Car ainsi accrédité, un « vrai » corpus est encore, peut-être, de la fausse monnaie, il peut être un fantôme ou un esprit, l'esprit du corps et du capital (car un titre, un en-tête, est un capital). On pourra en tirer toutes les conséquences quant à l'institution d'un corps et d'un corpus et quant aux phénomènes de canonisation qui s'ensuivent. Et quant à ce qu'on appelle l'esprit. Il n'y aurait pas de problème de canon si toute cette institution était *naturelle*. Il y en a parce qu'elle ne « branle », comme dit Montaigne, qu'« à crédit » et sous « l'autorité de leur leçon ». En effet, si *La fausse monnaie* est un titre assez bifide, perfide et abîmé pour dire sans dire tout cela et le reste (le contenu du récit, soit l'histoire, le récit lui-même comme fiction, comme fausse monnaie, le *Je* du narrateur comme signature fictive), on doit, on peut — *peut-être* — lui ajouter une puissance supplémentaire de fausse monnaie. Laquelle?

Le titre *donne à lire* en somme, il *se donne pour dire* ou vouloir-dire ceci (peut-être), et telle serait son intention : « puisque je dis et nomme et dénomme tant de choses à la fois; puisque j'ai l'air d'intituler ceci alors qu'en même temps, retirant d'une main ce que je donne de l'autre, j'intitule de surcroît cela, puisque je feins la référence et la nomination; puisque, fictive, ma référence n'est pas *vraiment* une référence, pas la bonne en tout cas; puisqu'elle est bien une référence mais reste peut-être illégitimement titrée; puisque son référent n'est pas nécessairement celui qu'on croit, eh bien *je*, en tant que titre, suis de la fausse monnaie ». Mais évidemment il ne le dit pas, autrement il se discréditerait, il le dit sans le dire, il ne dit pas « je », « je suis », ou « je ne suis pas »; il déborde l'ordre des propositions ou autopropositions assurées du type « *sum* »

1. Essais, Livre 1, ch. XXVI, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1950, p. 183.

ou « *cogito sum* » : sans quoi il n'y aurait plus de fausse monnaie possible. Mais en même temps, pour qu'il y ait fausse monnaie, il faut qu'il dise, et qu'il dise : voilà ce que je suis, je ne mens pas, ou je ne mens pas en disant que je mens. Le titre s'intitule, s'autonome mais sans le dire, sans dire « je », en le disant sans le dire et le *sans* est ici irréductible. Tout le jeu du « je » y accrédite son autorité. La fausse monnaie, dirions-nous pour résumer, c'est le titre du titre, le titre sans titre du titre (sans titre). Le titre est le titre du texte et de son titre. Mais il ne donne pas ses titres en disant « Je suis (de) la fausse monnaie », la fausse monnaie n'étant ce qu'elle est qu'à ne pas se donner *comme telle* et à ne pas apparaître *comme telle*, à ne pas exhiber ses titres. Et en tant qu'il oblige, il nous oblige pourtant à nous demander encore, au moins, ce qu'il en est et s'il y a de la monnaie, de la vraie, de la fausse, de la fausse vraie et de la vraiment fausse.

Une autre bordure se divisait déjà en indéfinis suppléments d'abymes. Le mouvement datif de la dédicace déplaçait le texte, le livrait ou le délivrait depuis une place qui, rappelons-le, n'est ni intérieure à la fiction (« La fausse monnaie » ou *Le spleen de Paris* dans son ensemble) ni simplement extérieure à cette fiction. La lettre-dédicace (en deux versions) de Baudelaire à « Mon cher ami » (Arsène Houssaye) travaillait certes en tous sens la question du tout et des parties, du modèle (A. Bertrand, etc.). Mais quand elle donne à déchiffrer par exemple une figure du serpent (« Dans l'espérance que quelques-uns de ces tronçons seront assez vivants pour vous plaire et vous amuser, j'ose vous dédier le serpent tout entier »), on peut encore être tenté de lire Baudelaire avec Mauss. Notons-le ici, en ce lieu de transition, parce que le passage le plus remarquable à cet égard associe dans la même scène le clan des Serpents et une certaine offrande du tabac. Or nous lirons tout à l'heure *La fausse monnaie*, entre autres intrigues, comme une histoire de tabac. Le passage de Mauss concerne un cérémonial répandu dans



« toutes les civilisations des Indiens de l'Amérique du Nord ». L'esprit, les esprits, les fantômes sont de la fête, ils sont les premiers invités de la cène à laquelle ils prennent part : « Chaque clan cuit des aliments, prépare du tabac pour les représentants des autres clans, lors de la fête de clan. Et voici par exemple des fragments des discours du chef du clan des Serpents : " Je vous salue; c'est bien; comment pourrais-je dire autrement? Je suis un pauvre homme sans valeur et vous vous êtes souvenus de moi. C'est bien...Vous avez pensé aux esprits et vous êtes venus vous asseoir avec moi... Vos plats vont être bientôt remplis, je vous salue donc encore, vous, humains qui prenez la place des esprits..., etc. " Et lorsque chacun des chefs a mangé et qu'on a fait les offrandes de tabac dans le feu, la formule finale expose l'effet moral de la fête et de toutes ses prestations : " Je vous remercie d'être venus occuper ce siège, je vous suis reconnaissant. Vous m'avez encouragé... Les bénédictions de vos grands-pères (qui ont eu des révélations et que vous incarnez), sont égales à celles des esprits. Il est bien que vous ayez pris part à ma fête " » (p. 264-265).

Comment se pose la question du don et du datif dans *La fausse monnaie*? Qu'est-ce qui donne le texte apparemment fini et découparable? Qu'est-ce qui donne l'espace-temps ou l'espacement qui porte ce titre, *La fausse monnaie*? Qu'est-ce qui s'y donne? Qu'est-ce qui s'y trouve *donné*? Qui donne? Et à qui? Quoi et à qui?

N'oublions pas d'abord une évidence triviale et massive. Elle constitue le milieu élémentaire de ce qui se donne ici à penser, à savoir que ce texte — apparemment fini, ce morceau de corpus intitulé *La fausse monnaie* — est pour nous un *donné*. Il est là avant nous qui le lisons et donc commençons par le recevoir. S'il a la structure d'un *donné*, ce n'est pas seulement parce que nous sommes d'abord en situation réceptive à son égard mais parce qu'il nous a été *donné*. Dès lors qu'il le publiait et même s'il ne le publiait pas, dès lors qu'il l'écrivait

et le constituait en le dédiant à son « cher ami », le présumé signataire (Baudelaire ou quiconque a effectivement signé ce *texte sous* la signature patronymique et accréditée de Baudelaire — car ne soyons pas assez crédules pour penser que le signataire effectif de *cela* se résume à un Charles Baudelaire, pas plus que le dédicataire ne s'arrête au nom de Arsène Houssaye), le laissait se constituer en système de traces, il le destinait, le donnait, non seulement à un autre ou à d'autres en général que son « cher ami » Arsène Houssaye, mais le livrait — et c'était là le donner — par-dessus tout destinataire, donataire ou légataire déterminé (nous parlons ici d'une figure inconsciente représentée par un « cher ami » ou même par une configuration déterminable, bordée, de public et de lecteurs). Le signataire accrédité le livrait à une dissémination sans retour. Pourquoi sans retour? Quelle histoire, quel temps et quel espace un tel « sans retour » détermine-t-il? Quelque retour que cela ait pu faire ou être escompté vers Baudelaire par Baudelaire, la structure de trace et de legs de ce texte — comme de tout ce qui peut être en général — déborde le fantasme de retour et marque la mort du signataire ou le non-retour du legs, le non-bénéfice, donc une certaine condition de don, dans l'écriture même.

C'est pourquoi il n'y a de problématique du don qu'à partir d'une problématique conséquente de la trace et du *texte*. Il ne peut jamais y en avoir à partir d'une métaphysique du présent, voire du signe, du signifiant, du signifié ou de la valeur. C'est une des raisons pour lesquelles nous partons toujours de textes dans l'élaboration de cette problématique, de textes au sens courant et traditionnel des lettres écrites, voire de la littérature, ou de textes au sens de traces différentielles suivant un concept que nous avons élaboré ailleurs. Et nous ne pouvons pas faire autrement que *partir des textes, et des textes en tant qu'ils partent* (qu'ils se séparent d'eux-mêmes et de leur origine, de nous) *dès le départ*. Nous ne pourrions pas faire autrement, même si nous souhaitions ou croyions le faire. Nous ne sommes

plus assez crédules pour croire partir des choses mêmes en évitant les « textes », simplement en évitant de citer ou d'avoir l'air de « commenter ». Les écritures apparemment les plus directes, les plus directement concrètes, personnelles, prétendument en prise directe sur la « chose même », sont « à crédit » : assujetties à l'autorité d'un commentaire ou d'une réédition qu'elles sont même incapables de lire.

Mais si seule une problématique de la trace ou de la dissémination peut poser la question du don, et du pardon, cela n'implique pas que l'écriture soit *généreuse* ou que le sujet écrivant soit un *sujet donnant*<sup>1</sup>. En tant que sujet identifiable,

1. Insistons: rappeler que seule une problématique de la trace, et donc de la dissémination, peut laisser surgir la question du don et du pardon, c'est déplacer le concept d'écriture. C'est faire signe vers tout autre chose que la traditionnelle opposition d'une parole (vivante) et d'une écriture (morte). C'est sur cette opposition, on le sait, qu'une tradition gréco-chrétienne aura souvent réglé son interprétation du duel entre le Chrétien et le Juif.

Le don, le pardon, s'il y en a, et la trace que toujours il y a, seraient donc tout autre chose que les thèmes d'une opposition passivement reçue et précipitamment, compulsivement accréditée — par un Léon Bloy, par exemple, quand, dans son habituelle, diabolique et parfois presque sublime ignominie, il écrit : « C'est par eux que cette algèbre de turpitudes qui s'est appelée le *Crédit* a définitivement remplacé le vieil *Honneur* dont les âmes chevalières se contentaient pour tout accomplir.

« Et comme si ce peuple étrange, condamné, quoi qu'il advienne, à toujours être, en une façon, le Peuple de Dieu, ne pouvait rien faire sans laisser apparaître sur-le-champ quelque reflet de son éternelle histoire, la PAROLE vivante et miséricordieuse des chrétiens, qui suffisait naguère aux transactions équitables, fut de nouveau *sacrifiée*, dans tous les négoce d'injustice, à la rigide ECRITURE incapable de pardon.

« Victoire infiniment décisive qui a déterminé la débâcle universelle » (*Le Salut par les Juifs*, Mercure de France, 1905-1906, p. 192-193). Comme si la PAROLE — en particulier dans les « transactions équitables »! — ne demandait ni le temps, ni la trace, ni le crédit. Comme si la frontière entre la foi, la croyance et le crédit était sûre. *Le Salut*

bordé, posé, l'écrivain et son écriture ne donnent jamais rien dont ils ne calculent, consciemment ou inconsciemment, la réappropriation, l'échange ou le retour circulaire — et par définition la réappropriation avec plus-value, une certaine capitalisation. Nous nous risquons à dire que c'est la définition même du *sujet en tant que tel*. On ne peut le discerner que comme le sujet de cette opération du capital. Mais à travers ou malgré cette circulation et cette production de plus-value, malgré ce travail du sujet, là où il y a trace et dissémination, si seulement il y en a, un don peut avoir lieu, avec l'oubli débordant ou le débordement oublieux qui, nous y avons insisté, s'y implique radicalement. La mort de l'instance donatrice (nous appelons mort, ici, la fatalité qui destine un don à *ne pas revenir* à l'instance donatrice) n'est pas un accident naturel extérieur à l'instance donatrice, elle n'est pensable qu'à partir du don. Cela ne veut pas dire simplement que seule la mort ou du mort peut donner. Non, seule une « vie » peut donner, mais une vie dans laquelle cette économie de la mort se présente et se laisse déborder. Ni la mort ni la vie immortelle ne peuvent jamais donner, seulement une singulière *survivance*<sup>1</sup>. C'est l'*élément* de cette problématique.

Le texte dont Baudelaire est crédité, et que nous commençons à peine à lire, appartient à une scène d'écriture, donc à la scène d'un don impensable pour aucun sujet. C'est à l'intérieur de cette scène débordée et débordante, de son destin et de sa destinée sans destinataire identifiable et sans destinataire assuré

*par les Juifs* n'est pas très loin du Baudelaire que nous nous apprêtons à lire (voir plus bas, en particulier p. 166). Il mériterait, dans ce contexte précis, une analyse patiente, notamment pour tout ce qui y concerne la figure du *pauvre*, du « vrai Pauvre » (p. 61) : Jésus-Christ. Les Juifs y sont aussi décrits comme les « Créanciers d'une Promesse impérissable que l'Eglise jugeait accomplie... » (p. 84).

1. Sur ce concept de la survivance, cf. « Survivre », in *Parages*, o.c.

que se découpe notre corpus. Mais en tant qu'il raconte une histoire de don, ce corpus va dire « en » lui-même, « de » lui-même le débordement qui l'encadre et qui déborde son cadre. Il va re-marquer en abyme supplémentaire cette dissémination absolue qui destine le texte à partir en cendre ou en fumée.

Par exemple de tabac. Il n'est pas insignifiant que le bureau à *partir duquel* se déploie cette scène de don et de fausse monnaie soit ce qu'on appelle en français un bureau de tabac. « Première phrase », *incipit* du récit qui fait comme si on continuait après une interruption, et c'est tout le progrès d'un saut *infini* par-dessus l'abîme de deux phrases qui n'ont aucune identité structurelle, le titre et le début de la narration : « Comme nous nous éloignons du bureau de tabac, mon ami fit un soigneux triage de sa monnaie. » Le bureau de tabac, c'est évidemment l'insigne ou l'enseigne de la modernité, de cette « description de la vie moderne » à laquelle, justement dans sa dédicace à Arsène Houssaye, Baudelaire dit vouloir « appliquer » le « procédé » d'un autre. Mais à l'enseigne de cette modernité, il y a l'institution plus ancienne du tabac qui forme le décor essentiel de la scène. Ils viennent d'acheter du tabac. Ils viennent d'acheter — de se payer — du tabac et toute l'économie du récit, comme le récit de l'économie, procède d'un *reste*, de la monnaie rendue, de la monnaie qui reste de cet achat. En français du moins, un même mot, *monnaie* (et le mot est une pièce de monnaie) dit à la fois la chose monétaire en général et le reste d'une opération monétaire, par exemple la monnaie qu'on rend ou la « petite monnaie » (*change* en anglais).

Quant à l'économie du récit et au récit de l'économie, nous avons entr'aperçu la raison pour laquelle le don, s'il y en a, requiert à la fois et exclut la possibilité du récit. Le don est à la condition du récit, mais simultanément à la condition de possibilité et d'impossibilité du récit. L'économie de cette histoire de fausse monnaie est mise en circulation *par* un reste mais aussi contenue *dans* un reste de monnaie après un achat

de tabac. Le temps du récit commence une fois la monnaie rendue, et rendue sur une dépense de luxe : dépense improductive — au moins apparemment — pour l'acquisition d'un produit de luxe, c'est-à-dire de pure consommation qui se brûle apparemment sans reste. Les deux amis sont apparemment liés, dans cette scène, par la possibilité commune de fumer, autrement dit de dépenser en pure perte, pour le pur plaisir auto-affectif, tout près de la voix, ce singulier produit naturel qu'est le tabac. Si nous répondions à la tentation, souvent irrésistible, de laisser cette lecture en expansion sans *limite*, nous nous engagerions *ici* en un discours sur le tabac — et même seulement sur le tabac et l'ivresse chez Baudelaire. Plus d'un séminaire s'y disséminerait en fumée. Enveloppons les choses, pour l'instant, en quelques volutes.

1. *Le temps de la femme*. On le soupçonnera très vite : si la femme paraît absente de ce récit, son exclusion pourrait bien organiser la scène et en rythmer le temps comme une horloge. Sans aller chercher plus loin pour l'instant, pensons à un autre incipit, dans *Le spleen de Paris*, tout près de *La fausse monnaie*. Les choses se passent là aussi « entre hommes ». Et les hommes parlent de la femme absente. La femme est leur sujet. Or ce lieu de l'entre-hommes est un fumoir, et l'entre-hommes se définit lui-même ainsi : un fumoir. L'entre-hommes, *c'est-à-dire* un fumoir. Vérité de la fin du siècle dernier énoncée par un « peintre de la vie moderne », mais vérité dont l'histoire n'est certainement pas close, vérité énoncée dès la première phrase de « Portraits de maîtresses » : « Dans un boudoir d'hommes, c'est-à-dire dans un fumoir attenant à un élégant tripot, quatre hommes fumaient et buvaient. »

Tel est le cadre, c'est un carré de rois<sup>1</sup>, ces mâles sont

1. Sur cette structure, cf. « Le facteur de la vérité », in *La carte postale...* (o.c.), notamment le chapitre intitulé « Lieu de rencontre : le double

quatre, ils fument, ils pensent à la philosophie — et *par conséquent* à éviter les femmes. Second paragraphe, deuxième incipit : « L'un d'eux jeta la causerie sur le sujet des femmes. Il eût été plus philosophique de n'en pas parler du tout; mais il y a des gens d'esprit qui, après boire, ne méprisent pas les conversations banales. On écoute alors celui qui parle comme on écouterait de la musique de danse. » (Pléiade, éd. Y. Le Dantec, p. 345.) L'allusion à l'« après-boire » nous reconduit déjà vers le motif économique de l'ivresse et du superflu, du reste et de la surabondance comme origine *excessive* et possibilité improbable du don. « Après boire », l'homme parle pour ne rien dire, les « conversations banales » livrent l'espace à la parole surabondante, excessive, généreuse, inutile, redondante, luxueuse. On devrait lire ici la suite comme tant d'autres textes qui ont un rapport d'affinité élective avec celui-ci, par exemple « La pipe ». Parlant à la première personne, dans *Les fleurs du mal*, la pipe dit de l'auteur son maître qu'il est « un grand fumeur » : « Je suis la pipe d'un auteur [...] mon maître est un grand fumeur. »

Parmi tant et tant de textes sur la drogue et sur les paradis artificiels, c'est pour des raisons de pure proximité que nous retiendrons le si bref et autoritaire « Enivrez-vous ». Il justifie cette exhortation par la nécessité d'échapper au Temps. La drogue, forte ou douce, « de vin, de poésie ou de vertu », c'est le salut contre le Temps. Car s'il nous est donné, le temps nous est aussi *compté*, l'« horloge » est nommée deux fois dans ces quelques lignes, et l'impératif, dirions-nous, regarde l'heure : « Il est l'heure de s'enivrer! Pour n'être pas les esclaves martyrisés du Temps, enivrez-vous sans cesse! De

carré de rois », p. 511 sq. Si nous nous permettons de multiplier les références de ce type, c'est que la réflexion engagée par le Séminaire intitulé « Donner le temps » était contemporaine et indissociable de ces ouvrages, notamment de *La carte postale* qui y renvoie déjà en note (p. 382).

vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. » L'ivresse *donne le temps*, mais en assurant « le salut contre Je Temps ». Donner le temps reviendrait ainsi à l'annuler. Le temps donné est un temps repris. Donner le temps, c'est prendre le temps, et le reprendre tout entier, ne laissant, par exemple à Madame de Maintenon, que le temps de soupirer après le reste. Quatre fois le temps, temps contre temps, avec la fumée, l'argent, les femmes et l'ivresse, *tel* serait le sujet.

2. La « bonne heure » de « *La lettre volée* ». Que le récit de *La fausse monnaie* procède à partir d'une situation apparemment duelle, qu'il ait partie *liée* avec un couple masculin, qu'il lie les deux partenaires mâles entre eux — et à du tabac, c'est-à-dire à une consommation commune partant en fumée —, que cette fumée *scelle* aussi leur alliance, voilà un système de traits qui déjà s'inscrit dans une répétition, pour ne pas dire une compulsion. Il cite et re-cite d'autres incipits narratifs, par exemple celui de *La lettre volée* de Poe. La relecture de ce texte s'imposerait ici : il s'agit là d'un modèle pour son traducteur (Baudelaire), et un modèle aussi reconnaissable qu'Aloysius Bertrand avec qui il dit rivaliser. De surcroît, son enjeu est décisif pour notre problématique. Comme dans *La fausse monnaie*, il lie une fois de plus le simulacre, le procès de vérité et la situation narrative à la circulation d'un « reste » (*remnant*) d'argent <sup>1</sup>, Comme le marque un passage que j'ai

1. « Avec un reste (*remnant*) d'héritage paternel, abandonné apparemment hors calcul au débiteur qui, en calculant (économie rigoureuse), sait en tirer une rente, un revenu (*income*), la plus-value d'un capital qui travaille tout seul, Dupin se paie un seul superflu, un seul luxe, où se retrouve donc le reste initial, traversant comme un don sans retour l'espace de l'économie restreinte. Ce seul luxe (*sole luxuries* : c'est le mot qu'on retrouve pour la deuxième fois à la deuxième ligne de *La lettre volée*, mais cette fois comme singulier luxe double, *twofold luxury of meditation and a meerschaum*), c'est l'écriture : les livres qui organi-



tenté d'interpréter ailleurs <sup>1</sup>, *La lettre volée* commence aussi par cette situation apparemment duelle (dont il a été montré qu'elle était en vérité au moins quaternaire) que le narrateur décrit ainsi, dès la première phrase :

J'étais à Paris en 18... Après une sombre et orageuse soirée d'automne, je jouissais de la double volupté [*twofold luxury*] de la méditation et d'une pipe d'écume de mer, en compagnie de mon ami Dupin, dans sa petite bibliothèque ou cabinet d'étude rue Dunôt, n° 33, au troisième, faubourg Saint-Germain, Pendant une bonne heure, nous avons gardé le silence; chacun de nous, pour le premier observateur venu, aurait paru profondément et exclusivement occupé des tourbillons frisés de fumée qui chargeaient l'atmosphère de la chambre. [Nous citons la traduction de Baudelaire. <sup>2</sup>]

De quelque manière qu'on lise la suite (et qui sait si ce n'est pas devenu un sujet de « conversations banales » entre hommes et femmes dans l'université, au moment où on a presque cessé d'y fumer?), une certitude reste, et peu contestable, c'est l'assurance promise d'un reste : de même que dans *La fausse monnaie*, toute l'histoire de *La lettre volée* procède de la plus-value d'un *reste* ou d'un superflu de revenu (rente ou héritage). Le

seront le lieu de rencontre et la *mise en abyme* de toute ladite narration générale. Le lieu de rencontre de la rencontre entre le narrateur et Dupin tient à la rencontre de leur intérêt pour le même livre, dont il n'est jamais dit s'ils le trouvèrent. Tel est l'accident littéral : « Notre première rencontre (*meeting*) se fit dans un obscur cabinet de lecture (*obscure library*) de la rue Montmartre, par ce fait fortuit que nous étions tous deux à la recherche d'un même livre, fort remarquable et fort rare... ». (*La carte postale...* o.c., p. 516-517). Nous le vérifierons, la même logique de l'événement dit de « rencontre » et du « fait fortuit » (*apparemment* aléatoire, *peut-être* imprévisible) se trouve à l'œuvre dans *La fausse monnaie*. L'analogie est trop saisissante pour être ignorée.

1. *Ibid.*, p. 511 sq.

2. E. A. Poe, Œuvres en prose, Gallimard, Pléiade, 1951, p. 45.

narrateur paie un studio à Dupin qui, avec un revenu d'héritage, se paie son seul luxe (*his sole luxury*), les livres. Une certaine économie du travail et de la production *paraît* au moins, car il y va ici du leurre, du simulacre ou de l'apparence, excédée par le luxe ou le superflu dans lequel la narration s'engage, avec tout le procès de restitution et de destination qui s'ensuit. Laissons cheminer la lettre volée pour revenir au tabac.

3. *Qu'est-ce que le tabac* <sup>1?</sup> Apparemment, c'est l'objet d'une consommation pure et luxueuse. *En apparence*, cette consommation ne répond à aucun besoin naturel de l'organisme. C'est une consommation pure et luxueuse, gratuite et donc coûteuse, une dépense à fonds perdus qui produit un plaisir, un plaisir qu'on *se donne* par la voie de l'ingestion la plus proche de l'auto-affection : la voix ou l'oralité. Plaisir dont il ne reste rien, plaisir dont les signes extérieurs mêmes se dissipent sans laisser de traces : en fumée. S'il y a du don — et surtout si on *se donne* quelque chose, quelque affect ou quelque plaisir pur, il peut donc avoir un rapport essentiel, au moins symbolique ou emblématique, avec l'autorisation qu'on se donne de fumer. Telle est du moins *l'apparence*. Elle reste à analyser.

1. Voilà une question que Baudelaire eût peut-être associée à celle de la littérature, de la « nouvelle littérature ». Au cours d'une analyse des mœurs qui se veut, comme toujours, très historique, il décrit « l'ivrognerie littéraire », à commencer par celle de Poe, comme « un des phénomènes les plus communs et les plus lamentables de la vie moderne ». Il y trouve des « circonstances atténuantes », par exemple l'« éducation informe » et l'« incompétence politique et littéraire » des femmes qui empêche les auteurs de voir en elles « autre chose que des ustensiles de ménage ou des objets de luxure ». Conclusion : « C'est sans doute à la même transformation de mœurs, qui a fait du monde lettré une classe à part, qu'il faut attribuer l'immense consommation de tabac que fait la nouvelle littérature » (« Edgar Allan Poe, Sa vie et ses ouvrages », par Baudelaire *in* Edgar Allan Poe, *Œuvres en prose*, Pléiade, éd. Y.G. Le Dantec, p. 1017-1018).

## Chapitre 4

### « La fausse monnaie » (II) : Don et contre-don, l'excuse et le pardon (Baudelaire et l'histoire de la dédicace)

#### Exergue

"[...] no more than the truism that there can be no counterfeit where there is no genuine — just as there can be no badness where there is no goodness — the terms being purely relative. But *because* there can be no counterfeit where there is no original, does it in any manner follow that any undemonstrated original exists? [...] what right should we have to talk of counterfeit at all?" (E.A. Poe, *Marginalia in Selections from the Critical Writings*, ed. F.C. Prescott, New York, 1981, p. 282-3.)

« Une fois il fut demandé devant moi en quoi consistait le plus grand plaisir de l'amour. Quelqu'un répondit naturellement : à recevoir, - et un autre : à se donner. — Celui-ci dit : plaisir d'orgueil! — et celui-là : volupté d'humilité! Tous ces orduriers parlaient comme *l'Imitation de Jésus-Christ*. — Enfin, il se trouva un impudent utopiste qui affirma que le plus grand plaisir de l'amour était de former des citoyens pour la patrie.

Moi, je dis : la volupté unique et suprême de l'amour gît dans la certitude de faire le *mal*. Et l'homme et la femme savent de naissance que dans le mal se trouve toute volupté. » (Baudelaire, *Journaux intimes, Fusées*, Pléiade, éd. Y.G. Le Dantec, p. 1191.)

À l'économie, à la circulation du travail et de la production, du revenu et de la plus-value, à l'accumulation du capital, à l'argent sous forme de monnaie ou sous forme démonétisée, on peut être tenté de soustraire purement et simplement le tabac — ou plutôt l'acte de fumer ou d'inhaler, l'expérience, la jouissance et la dépense de ce qui, pourrait-on dire, part en fumée. Mais on peut aussi résister à cette tentation comme à une apparence. Cela pourrait se montrer sur plusieurs registres. Nous en indiquerons quelques titres ou types.

A. D'abord le registre *psycho-analytique*, pour utiliser une désignation un peu simple. Par le rapport à l'objet qu'on tient entre ses doigts ou entre ses lèvres, par l'inhalation, l'intériorisation ou l'incorporation orale, par les excitations diverses du système nerveux central (par exemple celles qui favorisent l'imagination, la parole ou l'écriture, induisent ou multiplient les opérations substitutives, reconstituent ou entraînent la circulation d'une fantasmagorie auto-affective, etc.), la demande et la jouissance peuvent répondre à des finalités. Elles peuvent accomplir des fonctions réelles ou symboliques. Ces fonctions sont essentielles à l'équilibre économique, voire écologique, de certaines organisations psychiques. Aucune dépense gratuite, aucune surabondance, aucun débordement de luxe, de luxe pur, en tout cela, à moins qu'on ne re-détermine le luxe pour y reconnaître une fonction économique essentielle. (Soit dit entre parenthèses, il est difficile de mettre ici en rapport la fumerie et la fausse monnaie sans évoquer au moins le cas de Freud. Peut-être un jour, à suivre certains travaux, par exemple ceux de Nicolas Abraham et de Maria Torok, devra-t-on croiser le cigare de Freud, « le seul et meilleur compagnon de sa vie », son cancer de la bouche et telles histoires de faux-monnayeurs dans l'ombre d'une généalogie familiale; les spectres de ces faussaires seraient revenus le hanter selon bien des modes, et de divan en divan, jusqu'à tel patient de patient,

tel analysant d'analysant — par exemple l'auteur des *Faux-monnayeurs*, Gide qui fut, dit-on, en analyse chez une analysée de Freud, Eugenia Sokolnicka. Il aurait fallu étudier ici *Les faux-monnayeurs* du point de vue de la structure formelle (littéraire, narrative, etc.) et du rapport de cette structure avec l'histoire de la fausse monnaie <sup>1</sup>. Situons au passage l'espace d'une tâche multiple : étudier par exemple, dans la littérature dite moderne, contemporaine d'une capitale — ville, *polis*, métropole - d'un Etat, et d'un état du capital, la transfor-

1. Dans *Les monnayeurs du langage* (Galilée, 1984), livre très riche qui développe aussi le chapitre « Numismatiques » d'un livre antérieur (*Economie et Symbolique*, Seuil, 1973), J.-J. Goux propose une lecture des *Faux-monnayeurs* et de la célèbre « mise en abyme » gidiennne. Cette lecture historique s'organise en particulier autour d'une distinction dont J.-J. Goux crédite l'oncle de Gide, l'économiste Charles Gide (1. monnaie-or ou monnaie-argent «à pleine valeur intrinsèque»; 2. papier-monnaie représentatif, à convertibilité assurée par l'Etat; 3. papier-monnaie fiduciaire, à garantie non assurée; 4. papier-monnaie conventionnel ou « monnaie fictive », inconvertible et à cours forcé). Le roman de Gide marquerait, à la fois comme un symptôme et comme une écriture qui en prend acte, la dégradation ou la fictionnalisation d'un langage littéraire qui (après la Première Guerre mondiale et le passage à la monnaie inconvertible et au cours forcé) ne serait plus « comparable à la monnaie-or » (p. 28), et cesserait d'être « un langage plein » (p. 29). Sans mettre en cause l'intérêt de cette hypothèse, ni la nécessité de chercher à repérer la plus grande différenciation historique possible, on se demande néanmoins jusqu'à quel point on peut accrédi-ter la coupure proposée (entre « langage-or » et « langage-jeton ») et son analogie avec une « rupture historique » dans une périodisation littéraire (le « réalisme romanesque », Zola, Hugo, d'un côté, Mallarmé, Valéry, Gide et quelques autres de l'autre, du côté d'une « crise fondamentale » du « langage de la littérature, dans son rapport à l'être » (p. 180)). Cette hypothèse ne tend-elle pas à naturaliser et à défictionnaliser la monnaie-or, c'est-à-dire à confirmer une vieille et stable convention, celle-là même que *La fausse monnaie* interroge obliquement? Et surtout : où placer *La fausse monnaie* dans ce schéma historique? Et son auteur?

mation des formes monétaires (métallique, fiduciaire : le billet de banque, ou scripturale : le compte en banque), une certaine raréfaction des paiements en espèces numéraires, le recours aux cartes de crédit, la signature chiffrée, etc., bref une certaine dématérialisation de la monnaie, et donc de toutes les scènes qui en dépendent : *La fausse monnaie* et *Les faux-monnayeurs* appartiennent à une époque précise dans cette histoire de la monnaie.)

B. Deuxième type d'analyse : *l'économie* au sens strict, l'exploitation politico-économique de la fumerie, la production et la spéculation dans le marché du tabac et de la drogue en général. Le bureau de tabac *représente* encore la forme moderne de ce commerce, du moins dans son détail et dans une ville moderne de France. Pour mettre en rapport l'évidente dimension économique de ce marché avec la poétique de la fumerie qui nous intéresse en ce moment, nous nous limiterons à un exemple. Il y a, c'est bien connu, une poétique, une tradition et un genre, une thématique de la fumerie. Un jour est paru une sorte de revue, *Poésie 1*, qui se présentait comme un organe de combat pour la défense de la poésie. Ce premier numéro proposait une anthologie des poésies du tabac. Il portait en sous-titre « Les poètes et le tabac » (une soixantaine de textes classiques ou modernes), mais son titre principal marquait ingénument à quel point la poétique du tabac ne se dépense pas en pure perte et ne se laisse surtout pas disséminer en fumée. Le titre était donc : « La poésie ne part pas en fumée ». Elle part si peu en fumée, dans ce cas, elle se garde, *elle* s'en garde si bien qu'au dos du livre on acceptait de la publicité pour les Gitanes internationales. Sur la page de garde, les éditeurs remerciaient la firme de production nationale du tabac en France, la *Seita*, pour son soutien : « Nous remercions la *Seita*, dont l'aide, le dynamisme et la riche documentation d'archives nous ont permis de réaliser

ce numéro spécial de *Poésie I*. » Mieux, les auteurs de ce volume tenaient à être en règle avec l'institution, le *copyright* et la législation des droits d'auteurs et de ceux de leurs légataires, des « ayants droit », comme on dit; et dès la deuxième page du volume, avant même la page de garde portant le titre, on pouvait lire : « Crédits bibliographiques. Malgré nos recherches il se peut que nous n'ayons pu identifier tous les ayants droit des poèmes cités. Dans ce cas nous les prions de s'adresser à nous afin de nous permettre de combler les lacunes dont nous nous excusons. » Tant il est vrai, c'est toute la question du legs et de la trace laissée, que la poésie ne part pas en fumée — pour tout le monde. Il se trouve que les éditions de ce remarquable ouvrage s'appellent *Editions du Cherche-Midi* comme si elles voulaient faire hommage de ce titre au narrateur-fumeur de *La fausse monnaie* « toujours occupé à chercher midi à quatorze heures ».

C. Troisièmement et par conséquent, la réinscription du tabac dans le cycle économique de l'échange — contrat, don/contre-don, alliance — suit nécessairement le mouvement incessant de *réappropriation d'un excès* par rapport au système du simple besoin naturel et à l'équivalence circulaire entre ce besoin dit naturel et le travail ou la production qui lui correspond. Mais cet excès par rapport au besoin dit naturel ne signifie pas que le passage au symbolique suspende le mouvement économique. Le tabac est un symbole de ce symbolique, autrement dit de l'engagement, de la foi jurée ou de l'alliance qui engage les deux parties quand, se partageant les deux tessons du *symbolon*, elles doivent donner, échanger et s'obliger l'une l'autre. Le tabac symbolise le symbolique : il semble consister à la fois en une consommation (ingestion) et une dépense purement somptuaire dont il ne

reste rien de naturel <sup>1</sup>. Mais qu'il n'en reste rien de naturel ne signifie pas, au contraire, qu'il ne reste rien de symbolique. L'annihilation des restes, les cendres peuvent parfois en témoigner, rappelle un pacte et fait acte de mémoire. On n'est jamais sûr qu'elle ne participe pas de l'offrande et du sacrifice <sup>2</sup>.

Y a-t-il un rapport essentiel entre la séduction qui attire pour faire entrer dans l'alliance, le désir comme désir du tabac et un certain travail du deuil lié à l'incinération du reste? Si un tel rapport existe, comment le déterminer? Voilà une des questions qui vont désormais nous occuper. Elle s'annonce depuis longtemps. Pour s'en tenir encore à *Yincipit* et aux premières lignes d'un texte, rappelons-nous l'ouverture du *Don Juan* de Molière. Sganarelle tient une tabatière : « Quoique puisse dire Aristote et toute la Philosophie, il n'est rien d'égal au tabac : c'est la passion des honnêtes gens, et qui vit sans tabac n'est pas digne de vivre. Non seulement il réjouit

1. Dès lors qu'on ne consomme le tabac ni à l'état cru, ou « naturel », ni à l'état cuit, Lévi-Strauss lui assigne un statut « méta- » ou « ultra-culinaire », par opposition au statut « infra-culinaire » du miel : «... la manière la plus commune de consommer le tabac met celui-ci, à la différence du miel, non pas *en deçà* mais *au-delà* de la cuisine. On ne l'absorbe pas à l'état cru, comme le miel, ou préalablement exposé au feu pour le cuire, ainsi qu'on fait de la viande. On l'incinère, afin d'aspirer sa fumée. » (*Mythologiques, II. Du miel aux cendres*, Plon, 1966, p. 11 et 13). L'ultra-culinaire donne lieu à des procédés tantôt *complémentaires* (l'incinération des plumes et du tabac), tantôt *supplémentaires* (l'incinération sur un bûcher) au regard du résultat (cf. p. 21-22). Le « rôle pivot dévolu au tabac dans le système » tient en particulier au fait qu'il conjoint des valeurs contradictoires. « Seul le tabac digne de ce nom marie des attributs généralement incompatibles » (p. 22 ; cf. aussi p. 49). Sur cette ambivalence, cf. *supra*, ch. 2 n. 1., p.53.

2. Sur ces problèmes, il faudra désormais se référer (j'espère le faire plus précisément plus tard) au livre récent et fondamental de Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, 1991, notamment aux chapitres « L'insacrifiable » et « L'offrande sublime ».



et purifie les cerveaux humains, mais encore il instruit les âmes à la vertu et l'on apprend avec lui à devenir honnête homme. Ne voyez-vous pas bien, dès qu'on en prend, de quelle manière *obligeante* on en use avec tout le monde, et comme on est ravi d'en *donner* à droite et à gauche, partout où l'on se trouve? On n'attend pas même qu'on en demande, et l'on court au-devant des souhaits des gens : tant il est vrai que le tabac inspire des sentiments d'honneur et de vertu à tous ceux qui en prennent. » (Je souligne, J.D.) Il faut savoir que le tabac, alors connu en France depuis un siècle, était interdit à la vente par Louis XIII et condamné par les dévots. L'offrande et l'usage du tabac font accéder à l'honneur et à la vertu en élevant au-dessus de la pure et simple circulation économique des besoins et des productions dits naturels, au-delà du nécessaire. C'est le moment de la fête et du luxe, de la gratuité comme de la liberté. Pour peu qu'on accréдите sans réserve une telle distinction (ce dont nous nous garderons ici, une fois de plus), le tabac semble ouvrir à la scène du désir au-delà du besoin.

Pour dire sa déception <sup>1</sup>, Michel Serres met brièvement en

1. «Ouvrez maintenant *l'Essai sur le don*, vous ne manquerez pas d'être déçu. Vous y trouverez partie et contre-partie, l'aumône et le banquet, la loi suprême qui dicte la circulation des biens de même façon que celle des femmes et des promesses, des festins, rites, danses et cérémonies, des représentations, injures et *plaisanteries*; vous y trouverez le droit et la religion, l'esthétique et l'économie, la magie et la mort, la foire et le marché, la *comédie* enfin. Fallait-il errer trois siècles sur l'œil glauque du Pacifique pour apprendre lentement des autres ce que nous savions déjà de nous-mêmes, pour assister outre-mer à des scènes archaïques, les mêmes que nous représentons tous les jours au bord de la Seine, au Français ou à la brasserie d'en face? » (« Le don de Dom Juan », *Critique*, 250, mars 1968, p. 263). A moins qu'elle ne soit jouée, cette déception devant un *Essai sur le don* qui ne dit ni ne donne rien qu'on ne puisse trouver dans son pays traduit l'envers

rapport ce motif du tabac dans *Don Juan* avec l'essai de Mauss. On devrait aussi rappeler, Michel Serres ne le fait pas, qu'au-delà de généralités sur le don, l'offrande du tabac est explicitement prise en compte par Mauss. Et justement à la suite du passage sur le clan des Serpents que nous relirons encore, *cette* fois pour y souligner ce qui, dans le même temps et sur la même scène, enchaîne les expériences du deuil et du don, l'évocation de la nourriture (cuisson des aliments et préparation du tabac) et celle des revenants ou esprits :

Dans la tribu des Winnebago (tribu Siou), les chefs de clans adressent à leurs confrères, chefs des autres clans, des discours fort caractéristiques, modèles de cette étiquette répandue dans toutes les civilisations des Indiens de l'Amérique du Nord. Chaque clan *cuit des aliments, prépare du tabac* pour les représentants des autres clans, lors de la fête de clan. Et voici par exemple des fragments des discours du chef du clan des Serpents : « Je vous salue; c'est bien; (...) Vos plats vont être bientôt remplis, je vous salue donc encore, vous, humains qui *prenez la place des esprits...*, etc. » Et lorsque chacun des chefs a mangé et qu'on a fait les offrandes de tabac dans le feu, la formule finale expose l'effet moral de la fête et de toutes ses prestations : « Je vous *remercie* d'être venus occuper ce siège, je vous suis *reconnaissant*. Vous m'avez encouragé... Les bénédictions de vos grands-pères (qui ont eu des révélations et que vous incarnez)

d'une reconnaissance de dette, et c'est la dernière phrase du même paragraphe : « Mais aurions-nous jamais pu jamais lire Molière sans Mauss? » S'il nous fallait, ce que nous ne croyons pas, parler ici de déception, la nôtre ne concernerait pas le fait que tel ou *tel*, chez soi ou ailleurs, aurait trouvé à dire avant l'autre ce qu'il y avait à dire du don, mais que ni Molière ni Mauss au fond n'ont jamais rien dit du don *lui-même*. Et ce que nous tentons d'expliquer *ici*, c'est pourquoi *il* n'y a *nulle faute* à cela.

sont égales à celles des *esprits*. Il est bien que vous ayez pris part à ma fête (...) »<sup>1</sup>.

On jugera sans doute excessif un si long détour, surtout au regard d'une allusion elliptique au bureau de tabac dès la première ligne de *La fausse monnaie*. Pourquoi cette digression? Est-ce parce qu'une digression — errance ou randonnée aventurée, apparemment sans méthode — marque le pas des deux amis dans *La fausse monnaie* et sans doute le rythme de toute scène incalculable du don? Ou bien la digression se justifie-t-elle par le fait que Baudelaire a souvent prêté attention, dans d'autres récits, à la symbolique du tabac ou plus précisément au tabac comme symbole du symbolique même? Si la fumerie symbolise alors en effet le symbolique, à savoir ici l'alliance et le contrat, elle le fait *entre hommes* (nous disons bien entre hommes, apparemment *entre hommes*, aussi bien au sens de l'humanité que de la masculinité, et d'une humanité mieux représentée, comme toujours dans cette logique exemplariste, par l'exemple des hommes que par celui des femmes). Pensons aux Indiens qui viennent de paraître en scène, en fête et en paix : Baudelaire a aussi écrit, imité de Longfellow (« Imité de Longfellow » est le sous-titre du poème et pose ainsi la question de la rivalité mimétique que nous avons reconnue avec Aloysius Bertrand ou Poe), « Le calumet de la paix » (« Debout, il alluma *comme* un divin *fanal*,/ La Pipe de la Paix. [...] / Et lentement montait la divine fumée... ») (Pléiade, éd. Y.-G. Le Dantec, p. 249-51).

Mais insistons sur le tabac pour des raisons plus strictement internes à *La fausse monnaie*. On manquerait en effet un des accès les plus sûrs, sinon les plus visibles, à l'enjeu de ce duel,

1. P. 264 sq. Sur l'invitation des Esprits par la fumée du tabac, sur l'Esprit comme origine du tabac, cf. Lévi-Strauss, o.c. par exemple p. 318 et 377.

si on négligeait le contrat ou l'alliance entre le narrateur et celui qu'il appelle régulièrement « mon ami »; et si donc on situait le centre de cette histoire, conformément à l'apparence, entre le mendiant et celui qui lui donne de la fausse monnaie, autrement dit qui lui *offre* ou lui *tend* de la monnaie sans rien lui *donner*, en tout cas sans rien lui donner qui soit *accrédité* de façon légale ou légitime. Il y a là une scène de don et de pardon, d'un don qui semble ne rien donner et d'un pardon qui finalement se refuse. Double annulation, double cercle et double anneau de l'annulation. La scène agonistique est investie d'une puissante charge libidinale entre le narrateur et son ami, à l'intérieur ou à partir d'une amitié, d'un transfert, d'une alliance, d'un contrat — dont le tabac semble donner la note. Il le fait *avant tout* : il paraît être là avant le commencement. Avant le premier acte, avant la parole, il y a, il y avait, il y aura eu le tabac. Tel est le *départ*, à savoir le premier partage : tout en sort, tout en est issu, tout en naît, comme du *logos* dont c'est déjà l'origine, et on ne peut que *partir* de là, c'est-à-dire en procéder, c'est-à-dire s'en éloigner : « Comme nous nous éloignons du bureau de tabac... »

Une trahison, un parjure peut-être menacent le partage, le contrat ou la foi jurée dès le *premier pas* qui les éloigne du bureau de tabac. Leurs pas, leur démarche, leur déambulation sont l'histoire rythmée de cette menace de trahison. Hypothèse de lecture : ce qui est soupçonné, accusé, condamné, ce n'est pas tant l'acte lui-même, à savoir l'abus qui consiste à tromper le mendiant, bien que cet acte occupe en effet le centre du récit. En vérité, ce serait la trahison du narrateur par son ami qui reste impardonnée. Plus précisément, elle est jugée, *elle* est tenue pour impardonnée par celui qui dit « Je ».

Mais en quoi consiste donc cette trahison? Qu'est-ce qui finalement n'est pas pardonné? Quels sont les attendus de la sentence? Cela reste obscur. Non seulement obscur parce que très difficile à déterminer, mais obscur parce que les conditions

mêmes de la déterminabilité ne sauraient être données dans la structure (formelle et thématique) de cette scène. Le raisonnement qui conclut au non-pardon pour un non-don est retors; il convoque pour se justifier toute une philosophie dont le midi (le soleil sans ombre) est très elliptique. C'est au narrateur - et non pas au mendiant, témoin muet —, que l'« ami » a manqué de donner. A donner de la fausse monnaie (si du moins il a fait ce qu'il a dit!), l'ami aurait manqué à sa promesse, il aurait trompé quelqu'un, il aurait trompé la confiance de quelqu'un, il aurait trahi, mais quoi et qui? Pour tenter de répondre à cette question, il faut s'éloigner un peu du centre. Il faut quitter le foyer apparent d'un récit dont l'alchimie mêle si bien, faute de sens, comme eût dit Mallarmé, l'esthétique et l'économie politique, le « crédit », le « capital » et la « monnaie » (« Quelque déférence, mieux, envers le laboratoire éteint du grand œuvre, consisterait à reprendre, sans fourneau, les manipulations, poisons, refroidis autrement qu'en pierreries, pour continuer par la simple intelligence. Comme il n'existe d'ouvert à la recherche mentale que deux voies, en tout, où bifurque notre besoin, à savoir l'esthétique d'une part et aussi l'économie politique : c'est, de cette visée dernière, principalement, que l'alchimie fut le glorieux, hâtif et trouble précurseur. Tout ce qui à même, pur, comme faute d'un sens, avant l'apparition, maintenant de la foule, doit être restitué au domaine social. La pierre nulle, qui rêve l'or, dite philosophale : mais elle annonce, dans la finance, le futur *crédit*, précédant le *capital* ou le réduisant à l'humilité de *monnaie* \ Avec quel désordre se cherche cela, autour de nous et que peu compris! »<sup>1</sup>).

1. «Magie», Pléiade, éd. H. Mondor et G. Jean-Aubry, p. 399-400. Je souligne. « La double séance » (in *La dissémination*, o.c.) est inscrite, plus précisément insérée entre deux fragments de cette citation

Pour mieux introduire au drame libidinal et au duel apparemment homosexuel qui se joue non seulement dans l'histoire mais dans le récit de *La fausse monnaie* (étant donné qu'il n'y a pas de don sans possibilité *et* impossibilité de récit, sans possibilité d'un impossible récit <sup>1</sup>), pour mieux annoncer le tiers qui hante ce duel comme pour y mendier une place, voici encore le contrepoint d'un autre récit dans cette littérature des pauvres. Non pas « Assommons les Pauvres », trop riche pour être seulement ouvert ici, ni « Le Joujou du Pauvre », mais « Les Yeux des Pauvres ». Nous l'avons déjà lu, déjà *vu*, si on peut dire : dans *La fausse monnaie*, au troisième paragraphe, à la rencontre du pauvre, ce sont des yeux suppliants, l'éloquence muette et accusatrice de ces yeux « pour l'homme sensible qui sait y lire », ce sont ces regards qui disent la demande absolue à laquelle a feint de répondre F« offrande de mon ami », une offrande apparemment sans don. Dans « Les Yeux des Pauvres », ce regard se multiplie par trois : un père et deux enfants, les siens, auxquels, remplissant « l'office de bonne », il faisait « prendre l'air du soir ». Il y a donc, là aussi, comme dans *La fausse monnaie*, regard de pauvres. Il y a aussi le don refusé. Il y a aussi le narrateur avec quelqu'un d'autre. Il y a aussi un lien, l'alliance entre le narrateur et quelqu'un d'autre. Il y a aussi de la part de *cet* autre un refus de donner — ne serait-ce que son attention à ces regards de pauvre. Il y a aussi un pardon refusé, voire la haine du narrateur à l'égard de l'autre qui fuit le regard et rejette la demande du pauvre. Autant d'éléments invariants, autant de traits communs aux deux récits. La différence, si on peut dire, n'est autre que la différence sexuelle. L'autre et l'alliée

interrompue (p. 198-318) dont elle propose, en somme, dans l'intervalle, une lecture.

1. Cf. *Parages* (o.c.), notamment à partir du sous-chapitre intitulé « La fausse monnaie », p. 227 sq.

du narrateur, le partenaire symbolique est une femme. Avec cette femme à laquelle il est lié par l'amour, il se rend dans un café, autre lieu de consommation somptuaire; et c'est la scène dont nous ne lirons ici que les bordures, le début et la fin. Une autre différence formelle, en dehors d'une hétérosexualité aussi apparente que l'homosexualité de l'autre récit, c'est que le narrateur, celui qui *dit je*, raconte certes — c'est vraiment un narrateur qui résume et présente ce qui s'est passé — mais son destinataire, le destinataire de la narration, le narrataire, c'est *celle* qu'il aime, ou si vous préférez qu'il hait et à laquelle cette fois *il s'adresse* pour lui déclarer sa haine et son amour. La forme du récit est ici l'apostrophe, au sens du mode discursif et au sens de l'interpellation provocante :

Ah! Vous voulez savoir pourquoi je vous hais aujourd'hui. Il vous sera sans doute moins facile de le comprendre qu'à moi de vous l'expliquer; car vous êtes, je crois, le plus bel exemple d'imperméabilité féminine qui se puisse rencontrer.

Nous avons passé ensemble une longue journée qui m'avait paru courte. Nous nous étions bien promis que toutes nos pensées nous seraient communes à l'un et à l'autre, et que nos deux âmes désormais n'en feraient plus qu'une; — un rêve qui n'a rien d'original, après tout, si ce n'est que, rêvé par tous les hommes, il n'a été réalisé par aucun.

Le soir, un peu fatiguée, vous voulûtes vous asseoir devant un café neuf qui formait le coin d'un boulevard neuf, encore tout plein de gravois et montrant déjà glorieusement ses splendeurs inachevées... (Pléiade, éd. Y.-G. Le Dantec, p. 320.)

Description du café et de son luxe par un peintre de la vie moderne, puis c'est l'apparition du vieil homme (une quarantaine d'années), avec ses deux enfants, un petit garçon et un autre trop faible pour marcher. Les *six yeux* se fixent sur

les deux amants. Et cette histoire de l'œil compte aussi avec les yeux des amants. Plus bas, le narrateur conclut :

Non-seulement j'étais attendri par cette famille d'yeux, mais je me sentais un peu honteux de nos verres et de nos carafes, plus grands que notre soif. Je tournais mes regards vers les vôtres, cher amour, pour y lire *ma pensée*; je plongeais dans vos yeux si beaux et si bizarrement doux, dans vos yeux verts, habités par le Caprice et inspirés par la Lune, quand vous me dites : « Ces gens-là me sont insupportables avec leurs yeux ouverts comme des portes cochères! Ne pourriez-vous pas prier le maître du café de les éloigner d'ici? »

Tant il est difficile de s'entendre, mon cher ange, et tant la pensée est incommunicable, même entre gens qui s'aiment!

Revenons sur nos pas. Revenons vers ce qui lie l'événement au don : pas de don sans la venue d'un événement, pas d'événement sans la surprise d'un don. Ce qui arrive au mendiant et à l'ami du narrateur, ce qui en somme passe ou se passe entre eux semble au premier abord constituer l'événement central du récit. Mais le retentissement de ce geste *n'apparaît que dans un discours*. C'est l'*aveu* triomphant de l'ami qui dit au narrateur : « C'était la pièce fausse. » Puis en fait tout le reste est occupé par une sorte de monologue intérieur : la délibération privée du narrateur. Celui-ci parle à la première personne. Il le fait toujours, *il se* parle continûment, et le donne parfois à remarquer, comme à haute voix du dedans, quand par exemple il *nous* dit ce qu'*il se* dit : « " Singulière et minutieuse répartition! " me dis-je en moi-même. » Le mouvement essentiel du récit en tant que tel, ce qui le fait avancer tient *d'abord*, on pourrait dire seulement, à ce qui arrive alors au narrateur. Et ce qui lui arrive, c'est ce qui survient dans son amitié, ce qui advient, pour la



surprendre, à cerre amitié. Mais plus précisément encore, l'événement ne se réduit pas à ce qui advient alors au narrateur pour affecter son amitié. Il prend la forme d'une méditation *sur l'événement* et d'une méditation non exempte de ratiocination ou de spéculation — à l'infini. Le narrateur spéculé sur une spéculation, sur cet événement qui, consistant en un don (le don d'une monnaie qui *s'avère*, si on peut dire, être fausse), pourrait bien être l'effet d'une spéculation engendrant à son tour, de façon capitalisante, d'autres événements spéculatifs. L'événement, c'est en somme ce qui pousse le « je » à se demander : « Qu'est-ce qui m'arrive? », « Qu'est-ce qui vient d'arriver? » et « Qu'est-ce qu'un événement? ». Que veut dire « arriver »? Peut-on créer un événement? Peut-on *faire l'histoire*, faire *une histoire*, peut-on *faire* en général à partir ou à l'aide d'un simulacre, ici de la fausse monnaie? Le narrateur dit, il *se* dit à un moment donné, au début de sa spéculation : « une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement dans la vie de ce pauvre diable ».

Mais ce qui passe et qui se passe, par un mouvement de *transfert*, c'est que l'événement a été créé dans la vie du narrateur lui-même; il a affecté le tissu de la *relation* elle-même, de la relation comme récit ou narration, cela va de soi, mais d'abord de la relation *entre* le narrateur et son ami.

Ce qui arrive par ce qui se passe, cela arrive au narrateur et à sa relation d'amitié : ne pas pouvoir absoudre l'autre, être incapable de lui pardonner, de lui donner son pardon à la suite de l'événement que l'ami aura *peut-être* provoqué en offrant de la fausse monnaie. Le narrateur nous dit en somme, et il faut l'entendre dans l'acte de narration plutôt que dans le contenu de l'histoire ou du récit (pour se servir encore de ces trois catégories) : voilà ce qui m'arrive, voilà ce qui nous arrive, à mon ami et à moi. Je ne peux pas lui donner mon pardon, en vérité je ne lui dois pas ce pardon, je dois même

le lui refuser — sous-entendu parce qu'en ne donnant pas vraiment à *ce pauvre*, il ne *m'a* pas donné. Donné quoi? La question est relayée par trop de détours et de ruses pour qu'une réponse une et immédiate puisse dès maintenant *s'y* ajuster. Tentons seulement, pour l'instant, d'exhiber un lieu de l'événement qui risque de rester dans l'arrière-fond de l'Histoire et même du récit.

L'événement a lieu dans l'épaisseur structurée de la narration, dans l'étoffe de la relation narrative qui lie le narrateur à son ami. Car même la relation comme lien ou comme religion de l'amitié entre eux prend aussi, entre eux, la forme manifeste de la relation narrative. Si l'ami n'avait pas raconté au narrateur ce qui s'était passé en fait («... — C'était la pièce fausse, me répondit-il tranquillement, comme pour se justifier de sa prodigalité. »), si l'ami n'avait pas raconté ce qui s'était passé en vérité, s'il n'avait pas, tout en paraissant se vanter, avoué, dit, *fait* la vérité, rien ne serait arrivé au narrateur et à la narration. Quelque motivation perverse ou retorse qu'on suppose à l'ami quand il dit la vérité au narrateur (et nous y reviendrons), on a tout lieu de penser que c'est sur le narrateur qu'il voulait produire un effet. *Cet effet devait* arriver au narrateur ou à l'amitié qui le lie au narrateur. C'est de ce côté-là aussi qu'il s'agissait de « créer un événement ». En poussant à peine les choses dans cette direction, on peut imaginer que, seul avec le mendiant, l'ami n'aurait peut-être pas offert de la fausse monnaie : il ne l'a fait qu'en *présence du narrateur* et pour *provoquer* le narrateur par sa confession. Car une confession est au centre de cette circulation ou de cette économie, une confession sans repentir et sans miséricorde, mais une confession par laquelle le coupable (le soi-disant ou le prétendu coupable, le prévenu) se livre en livrant la vérité à l'ami-narrateur. Se *livrant* ainsi (au nom de la vérité ou de l'amitié), il se *donne*, certes, il affecte au moins de se donner, de se donner en spectacle, de se donner à voir, de se donner

à juger, mais nous verrons que de ce don le narrateur ne voudra tenir aucun compte et en tout cas n'y répondra pas d'un pardon. Si l'ami a voulu provoquer le narrateur, à quoi voulait-il le pousser? Et comment? Nous le verrons peut-être, à supposer qu'il y ait quelque chose à voir et que la *relation* (férence, référence, différence, différançe, transfert ou narration) ne soit pas là pour dire le dire en ce qu'il soustrait au voir.

Quelque chose, donc, arrive, un événement a lieu. Où a-t-il lieu? Où se passe-t-il? A qui arrive-t-il? En quoi consiste-t-il? Ce qui arrive ici n'est pas le contenu d'une histoire, ces événements qu'une relation narrative généralement rapporte. Ce qui arrive arrive à la narration, aux éléments de la narration elle-même, à commencer par la fiction de son sujet supposé. On pense généralement que le discours narratif rapporte des événements qui ont eu lieu hors de lui et avant lui. La relation narrative, pense-t-on, ne se raconte pas elle-même, elle rapporte un contenu qui est donné hors d'elle et avant elle. Ici, nous devons en tenir compte, ce qui arrive arrive au narrateur et à la narration; ce qui arrive provoque le narrateur et la narration; et les composantes de la narration sont ce sans quoi l'événement sans doute n'aurait pas lieu. C'est *comme si* la condition narrative était la cause de la chose racontée : *comme si* le récit produisait l'événement qu'il est supposé rapporter. C'est à la condition du récit que l'événement raconté aurait eu lieu : qu'il aura eu lieu. Le récit comme cause et condition de la chose, c'est le récit qui *donne* la possibilité de la chose racontée, la possibilité de l'histoire comme histoire d'un don ou d'un pardon, mais aussi et par là même la possibilité de l'impossibilité du don et du pardon : « Je ne lui pardonnerai jamais... », conclut le narrateur. Notons-le au passage : dans chaque situation où la possibilité du récit est la condition de l'histoire, de l'événement historique, on devrait pouvoir dire que la condition ou le désir de savoir (*epistémè*, *historia rerum gestarum*, *Historie*) donne lieu à l'histoire même (*res gestae*, *Geschehen*,

*Geschichte*), ce qui pourrait compliquer sinon, finalement, contredire, bien des argumentations de type hegelien ou heideggerien qui semblent toujours requérir un ordre inverse (pas de *Historie* sans *Geschichte*), mais il est vrai que c'est pour avoir préalablement intégré la possibilité du récit ou de la relation de savoir dans celle de l'événement.

Tel serait le temps donné, tel serait l'espace donné, telle serait l'étrange structure d'espacement de *La fausse monnaie*, depuis l'instant où les deux amis — dont le narrateur — s'éloignent, l'un de l'autre, et d'abord tous deux du bureau de tabac. Espacement : ils s'éloignent du même pas, mais d'un pas qui aussi doit être tout autre. Ce pas scande le temps de l'histoire, il procède d'un moment donné à un moment donné.

Il faut qu'il y ait événement — donc appel de récit et événement de récit — pour qu'il y ait don et il faut qu'il y ait don *ou phénomène de don* pour qu'il y ait récit et histoire. Et cet événement, événement de condition et condition d'événement, doit rester d'une certaine manière imprévisible. Le don, comme l'événement, comme événement, doit *rester* imprévisible, mais le rester sans se garder. Il doit se laisser structurer par l'aléa; il doit *paraître* chanceux, en tout cas être vécu comme tel, appréhendé comme le corrélat intentionnel d'une perception absolument surprise par la rencontre de ce qu'elle perçoit, au-delà de son horizon d'anticipation : ce qui paraît déjà phénoménologiquement impossible. Quoi qu'il en soit de cette impossibilité phénoménologique, un don et un événement prévisibles, nécessaires, conditionnés, programmés, attendus, escomptés, ne seraient vécus ni comme un don ni comme un événement — ce qui est aussi requis par une nécessité à la fois sémantique et phénoménologique. C'est pourquoi la condition commune du don et de l'événement, c'est une certaine inconditionnalité (*Unbedingtheit* : laissons ici ce mot allemand suspendu; il dit quelque chose de la chose

(*Ding*) et de la non-chose; nous devrions ailleurs le relire depuis Heidegger, le rendre à Heidegger). L'événement et le don, l'événement comme don, le don comme événement doivent être irruptifs, immotivés — par exemple désintéressés. Décisifs, ils doivent déchirer la trame, interrompre le continuum d'un récit que pourtant ils appellent, ils doivent perturber l'ordre des causalités : en un instant. Ils doivent, en un instant, d'un seul coup, mettre en rapport la chance, le hasard, l'aléa, la *tukhè*, avec la liberté du coup de dé, avec le coup de don du donateur ou de la donatrice. Le don et l'événement n'obéissent à rien, sinon à des principes de désordre, c'est-à-dire à des principes sans principe. En tout cas, si le don ou l'événement, si l'événement du don doit demeurer inexplicable à partir d'un système de causes efficientes, ce n'est l'effet de rien; ce n'est plus un effet du tout, même s'il y a, au double sens de ce mot, des *effets* de don : par exemple les événements aléatoires créés par le don d'une fausse monnaie et sur lesquels spéculent en somme les deux partenaires.

Et pourtant — des effets de pur hasard ne formeront jamais un don, un don qui ait le sens d'un don, si dans la sémantique du mot *don* il paraît impliqué que l'instance donatrice ait librement l'intention de donner, qu'elle soit animée par un vouloir-donner et d'abord par le vouloir-dire, l'intention-de-donner au don son sens de don. Que serait un don par lequel je donnerais sans vouloir donner et sans savoir que je donne, sans intention explicite de donner, voire malgré moi? C'est le paradoxe dans lequel nous sommes engagés depuis le commencement. Il n'y a pas de don sans intention de donner. Le don ne peut avoir qu'une signification intentionnelle — aux deux sens de ce mot qui renvoie aussi bien à l'intention qu'à l'intentionnalité. Cependant, tout ce qui relève du sens intentionnel menace aussi le don de se garder, d'être gardé dans sa dépense même. D'où la difficulté énigmatique qui se loge en cette événementialité donatrice. Il y faut du hasard, de la

rencontre, de l'involontaire, voire de l'inconscience ou du désordre, et il y faut de la liberté intentionnelle, et que ces deux conditions s'accordent — miraculeusement, gracieusement — l'une à l'autre.

Cet élément de *tukhè* se surimprime dans *La fausse monnaie*, il se re-marque lui-même. A en croire le narrateur, l'ami n'aurait pu être « excusable » (celui qui dit « je » ne semble pas distinguer thématiquement l'excuse et le pardon) que « par le désir de créer un événement » ; non seulement par le désir de produire un événement imprévisible à partir de ses causes ou de ses conditions, d'un seul coup de chance, mais de « créer » un événement imprévisible dans ses conséquences :

Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!), entra soudainement cette idée qu'une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement dans la vie de ce pauvre diable, peut-être même de connaître les conséquences diverses, funestes ou autres, que peut engendrer une pièce fausse dans la main d'un mendiant. Ne pouvait-elle pas se multiplier en pièces vraies? ne pouvait-elle pas aussi le conduire en prison? Un cabaretier, un boulanger, par exemple, allait peut-être le faire arrêter comme faux monnayeur ou comme propagateur de fausse monnaie. Tout aussi bien la pièce fausse serait peut-être, pour un pauvre petit spéculateur, le germe d'une richesse de quelques jours. Et ainsi ma fantaisie allait son train, prêtant des ailes à l'esprit de mon ami et tirant toutes les déductions possibles de toutes les hypothèses possibles.

En se parlant à lui-même, en réfléchissant, et tout le récit est pris dans l'écho de ce miroir, le narrateur spéculé sur la spéculation comme un peintre de la vie moderne. Il spéculé sur ce qui peut arriver au capital dans une capitale à l'époque

de la monnaie, plus précisément de la valeur comme signe monétaire : la circulation de la fausse monnaie peut engendrer, même chez un « petit spéculateur » les intérêts réels d'une vraie richesse. La fausse monnaie peut devenir un vrai capital. Or la vérité du capital, en tant qu'il produit des intérêts sans travail, en *travaillant tout seul*, comme on dit, n'est-ce pas dès lors la fausse monnaie? Y a-t-il ici une vraie différence entre la vraie et la fausse monnaie, dès lors qu'il y a du capital? Et du crédit? Tout dépend de l'acte de foi et du crédit dont nous parlions dans le sillage de Montaigne. Ce texte de Baudelaire traite en somme des rapports entre la fiction en général, la fiction littéraire et le capitalisme, tel qu'on peut en photographier une scène au cœur de la capitale moderne.

Revenons sur les lieux de cette scène, on pourrait dire sur les lieux du crime. De part en part, cette narration se déploie en effet comme le discours de l'incrimination ou de la récrimination. Un crime doit avoir eu lieu.

La *tukhè* du don, disons plutôt l'événement apparemment aléatoire de l'offrande, vient remarquer une autre *tukhè* qui, la précédant, l'a rendue possible. Mais cette condition de possibilité ne sera jamais une cause suffisante. La condition prend ici la forme d'un événement de rencontre, la *rencontre* du pauvre : « Nous fîmes la rencontre d'un pauvre qui nous tendit sa casquette en tremblant... »

Comme nous nous éloignons du bureau de tabac, mon ami fit un soigneux triage de sa monnaie; dans la poche gauche de son gilet il glissa de petites pièces d'or; dans la droite, de petites pièces d'argent; dans la poche gauche de sa culotte, une masse de gros sols, et enfin, dans la droite, une pièce d'argent de deux francs qu'il avait particulièrement examinée.

« Singulière et minutieuse répartition! » me dis-je en moi-même.

Nous fîmes la rencontre d'un pauvre qui nous tendit sa casquette en tremblant...

Rien ne se serait passé, rien n'aurait eu lieu sans *cette* « rencontre », sans ce pauvre de rencontre, sans cette rencontre de fortune. Nous traduisons ici *tukhè* par « fortune ». Ce pauvre de rencontre est la fortune de l'histoire. Apparemment, rien ne se serait passé, ni la geste du don, ni l'aveu, ni l'argument du pardon refusé, sans la chance de *cette* rencontre, sans la *bonne fortune* qui met ce mendiant sur le chemin des amis, et des amis fortunés qui disposent au moins de la monnaie d'un achat, d'un reste de monnaie. Car évidemment — et c'est pour en jouer que nous traduisons *tukhè* par « fortune » — l'enjeu est celui du hasard, du *sort* (*fors, fors fortuna*) qui préside à tout cet essai sur le don et sur le pardon, à cet essai de don et de pardon. Le *sort* (*fors*), le lot, la loterie qui y président et qui forment la condition générale de la scène, se situent sans doute avant même l'aléa de l'événement *peut-être créé* (*peut-être : fors, forte; forsan, forsit, forsitan, fartasse*) par l'offrande de la fausse monnaie, avant même l'aléa de la rencontre d'un pauvre par hasard ou par chance (*forte*).

Avant même ces deux conditions fortuites, ou de fortuite, on doit supposer ou prendre en compte une autre et tout initiale condition. Elle apparaît dès le premier paragraphe, quand il est question de ces deux oisifs qui s'éloignent du tabac et qui disposent d'assez d'argent pour tout cela : cette première condition, c'est la *condition sociale* des deux partenaires : il leur est donné d'être fortunés, d'être assez favorisés par le *sort* pour pouvoir envisager de donner ce surplus, ce supplément ou ce superflu. Comme Auguste Dupin dans *La lettre volée* (il est « réduit » à la « pauvreté » mais vit convenablement à crédit, *by courtesy of his creditors*, et peut même



s'offrir le luxe des livres <sup>1)</sup>, les deux amis ne sont pas nécessairement riches mais il peuvent se payer le luxe de faire l'aumône. Comme il n'est rien dit des origines de cette richesse, ni des conditions de cette condition sociale, tout se passe comme si c'était naturel, comme si la nature avait décidé de cette appartenance de classe sociale. La fortune, c'est la nature. Elle donne *gratis* à ceux qui ont la grâce de recevoir d'elle ce don, elle leur donne un don qui leur donne de quoi donner. Cette unité de la nature et de la fortune est remarquée plus bas dans le texte, quand le narrateur avoue : « Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante *faculté* [autrement dit de quel don (*gift* : il est doué, *gifted*)] la nature m'a fait cadeau!) entra soudainement cette idée qu'une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement... ». (Je souligne ce rapport entre la gratuité du don et la soudaineté irruptive de l'idée.)

C'est donc la nature qui lui a donné ce cadeau de fortune. Elle lui a fait don de ce don de travailler de façon fatigante à chercher ce qui ne se trouve pas au lieu où cela devrait naturellement se trouver. La nature l'a doté de ce don de chercher ce qui ne vient pas naturellement à sa place. Voilà une sorte de don contre-nature de la nature pour chercher, c'est-à-dire pour interroger, questionner, demander, désirer contre la tendance naturelle. Ce hasard, cette chance de naissance, lui donne par grâce fortuite de quoi aller apparemment contre la nature, artificiellement, artificieusement, laborieusement, en travaillant dur. Il y a un paradoxe supplémentaire à ce don naturel du contre-nature : au terme d'une occupation laborieuse de son esprit « toujours occupé à chercher midi à quatorze heures », une idée lui vient, « soudainement ». Elle

1. Cf. « Le facteur de la vérité » in *La carte postale* (o.c.) p. 515 sq.

survient non pas comme fruit du travail, mais de façon plutôt inopinée, imprévisible, en discontinuité avec le labeur qui l'a précédé. Elle est donnée gratuitement et fortuitement, comme par rencontre : « Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!) entra soudainement cette idée qu'une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement dans la vie de ce pauvre diable, *peut-être* même [*fors, forte...*] de connaître les conséquences diverses, funestes ou autres, que peut engendrer une pièce fausse dans la main d'un mendiant... » Sous le signe de ce *peut-être* se déploient alors toutes les conséquences imprévisibles de l'événement provoqué par la fausse monnaie de son ami.

Cette unité de la fortune et de la nature, du sort (*fors*) et de ce qui donne généreusement à *la naissance* (à la nature, peut-être à la nation), c'est une alliance qui domine tout le discours du narrateur et y provoque les effets les plus paradoxaux. Puisque nous parlons de « paradoxe », rappelons ici que Baudelaire avait projeté d'intituler une nouvelle « Le paradoxe de l'aumône » et que certains de ses éditeurs sont prêts à y voir le premier titre de *La fausse monnaie*. Tous ces paradoxes sont programmés par le concept (l'histoire du concept) de nature et d'abord *de physis*. L'histoire de ce concept de nature a un rapport essentiel au don. Et cela de deux manières : *physis* naturante, originaire et productrice, la nature peut être *d'une part* la grande, généreuse et géniale donatrice à laquelle tout revient, si bien que tous les autres de la nature (art, convention, loi (*nomos, thesis*), liberté, société, histoire, esprit, etc.) reviennent à elle, sont encore *elle-même en différence*; et *d'autre part*, disons après une époque « cartésienne », la nature peut être l'ordre des nécessités dites naturelles — précisément par opposition à l'art, à la loi (*nomos*), à la liberté, à la société, à l'histoire, à l'esprit, etc. : alors le naturel *est*

encore référé au don mais cette fois dans la forme du donné. Nous ne pourrions ici aller au-delà de ce schéma <sup>1</sup>. Au concept de *physis* on peut aussi allier celui de *production*. Comme celui du travail, le concept de production peut parfois s'opposer au sens dérivé (post-« cartésien ») de naturalité et parfois aussi à la valeur de don : le produit n'est pas le donné, et le produire semble alors exclure la donation. Mais le *phuein* de la *physis*, n'est-ce pas d'abord la donation de ce qui donne naissance, la productivité originaire qui engendre, fait pousser ou croître, porte au jour et à l'épanouissement? N'est-ce pas ce qui donne forme, et, portant les choses vers la phénoménalité du jour, dévoile ou développe la vérité *de ce qu'elle* donne? de cela même qu'elle donne et du fait qu'elle donne? Dans cette production donatrice, la fortune (sort, chance, hasard, *fors*, fortuité) et la nécessité ne s'opposent pas, elles s'allient au contraire.

Comment se comporter à l'égard de cette productivité

1. Cette « logique » et cette « aporétique » du don déploient ici celles de la différence. La question du don était inscrite dans le texte qui porte ce titre (« La différence » (1968), in *Marges — de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 27). Il s'agissait alors, en rappelant le propos heideggerien (« la donation de présence est propriété de l'*Ereignen* » [*« Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens », Zeit und Sein*]), de souligner qu'« il n'y a pas d'essence de la différence », que « celle-ci (est) ce qui non seulement ne saurait se laisser approprier dans le *comme tel* de son nom ou de son apparaître, mais ce qui menace l'autorité du *comme tel* en général... ». C'est ce qui se dit ici, en somme, du don, et il faut alors hésiter à dire : du don *lui-même*. La « nécessité d'un parcours à venir » était alors marquée : « La différence n'est pas une " espèce " du genre *différence ontologique*. Si " la donation de présence est propriété de l'*Ereignen* ", la différence n'est pas un procès de appropriation en quelque sens que ce soit. Elle n'en est ni la position (appropriation) ni la négation (expropriation) mais l'autre. Dès lors, semble-t-il, mais nous marquons ici plutôt la nécessité d'un parcours à venir, elle ne serait pas plus que l'être une espèce du genre *Ereignis*. »

originaires, chance et nécessité de la nature donatrice, voilà la question — disons à la fois physique et éthique — que commande *La fausse monnaie*. Le narrateur y apporte sa réponse, une réponse possible. Mais doué par la nature pour « chercher midi à quatorze heures », il aura aussi élaboré la question. Cette élaboration n'a de sens qu'à se référer à un schéma (à un schème, dirait peut-être Kant) qui relie la nature productrice à la nature morale par l'intermédiaire du don. S'agissant de l'unité énigmatique de la fortune (du *fors*) et de la nature productrice ou donatrice, signalons, sans en tirer argument, que *Littre* renvoie *fors, fortuna* à *ferre* (*fero, ferre*; grec : *pherô*) qui signifie porter, produire, par exemple des fruits ou des moissons (*fruges*). *Fero* signifie aussi « je rapporte », au sens de raconter, au sens de la *relation* (*latum*, participe de *ferre*), de la relation comme récit ou de la relation comme *socius*. Est-il nécessaire de souligner que cette problématique de la fausse monnaie nous porte et reporte sans cesse au cœur des grandes questions de la référence et de la différence? Où est le vrai référent de *La fausse monnaie*? Qu'est-ce que se référer à de la monnaie, à un signe monétaire? Et quand l'argent ou la monnaie se dématérialise (chèques, cartes de crédit, signatures chiffrées, etc.), que devient l'acte de donner, par exemple de donner au pauvre dans la rue? Qu'est-ce que le « crédit » dans ce cas, et pour citer encore Montaigne? Qu'est-ce que la foi? Qu'est-ce que le crédit en littérature? Peut-on raconter l'histoire de l'argent? et cette histoire participera-t-elle ou non de quelque littérature? Peut-on citer l'argent? Peut-on citer un chèque et qu'est-ce que cela vaut?

Toutes ces questions sont enveloppées dans le mot de fortune, à savoir *fors, fortuna*. Au titre de l'aléa qui fait sens, c'est-à-dire avec lequel il n'est pas permis de jouer n'importe comment, voici une intéressante coïncidence, on dirait une homonymie si ce phénomène se contenait à l'intérieur d'une seule langue. Pour en limiter l'exégèse, tenons-nous aussi

strictement que possible dans le texte de Baudelaire. Mais non sans avoir d'abord rappelé deux choses : *d'une part* la problématique que nous avons, d'un autre point de vue, tenté d'élaborer dans un texte qui porte en français le titre homonymique de « fors » <sup>1</sup>, *d'autre part* que l'événement du don doit toujours garder son statut d'*exception* incalculable ou imprévisible (sans règle générale, sans programme, et même sans concept). Or il y a un mot français, *fors*, lui aussi venu du latin (cette fois de *fortis*, « dehors », « à l'extérieur de », adverbe lui-même homonyme du nom, *foris*, désignant la « porte »), et qui signifie « à l'exception de », « excepté ». Il n'a rien à voir avec le mot latin *fors*, qui signifie le hasard, le sort ou la fortune. Il se trouve que Baudelaire, dans un passage prophétique ou apocalyptique de *Fusées* dont nous citerons seulement quelques fragments, réserve le statut d'*exception* absolue non pas au don mais à l'argent. A la fin du monde, qui est proche, quand le « mal suprême » l'emportera, une « impitoyable sagesse » « condamnera tout, fors l'argent ». La seule chose qui sera sauvée dans ce monde en perdition,

1. *Fors*, Préface à *Le verbière de l'Homme aux Loups*, par N. Abraham et M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976. Là encore, il s'agit des limites d'une problématique de l'appropriation — et la question du don ne se séparera jamais de celle du deuil : « Signant la perte de l'objet, mais aussi le refus du deuil, une telle manœuvre [l'incorporation] est étrangère et à vrai dire opposée au processus d'introjection. Je feins de prendre le mort vivant, intact, *sauf (fors) en moi*, mais c'est pour refuser, de manière nécessairement équivoque, de l'aimer comme partie vivante, mort sauf en moi, selon le processus d'introjection, comme ferait le deuil dit " normal ". Dont on pourra, bien sûr, se demander s'il garde ou non l'autre *comme autre* (vivant mort) en moi. Cette question de la garde ou de l'appropriation générale de l'autre comme autre fera toujours la décision, mais ne brouille-t-elle pas d'une équivoque essentielle la limite qu'elle fait passer entre l'introjection et l'incorporation? Laissons à cette question de quoi se reposer. » (p. 16 sq. et *passim*, notamment p. 18 et 26).

la seule chose qui, n'étant pas une chose, gardera quelque crédit aux yeux de cette implacable sagesse de demain, dans un monde mécanisé et « américanisé », dit alors la colère de Baudelaire dans ce qu'il nomme lui-même un « hors d'œuvre », c'est l'argent. Ce qu'il faut dénoncer dans l'avènement du capitalisme industriel, c'est la démocratie et c'est le « progrès ». Baudelaire n'entend pas faire de différence entre le « progrès universel » et la « ruine universelle ». Et il les condamne *au nom de l'esprit*, mais de l'esprit du mal qu'il oppose ici au mal du progressisme ou au triomphe de l'optimisme historique dans la société industrielle (capitaliste et démocratique). Voici ces fragments, lisons-les jusqu'à la « fumée » d'un certain « cigare » et demandons-nous comment les admirateurs de Baudelaire (ne le sommes-nous pas tous?) acceptent, accepteraient ou passeraient sous silence aujourd'hui de telles invectives (spiritualistes et démoniques) contre la démocratie, le progrès et finalement les droits de l'homme <sup>1</sup>. La moindre de

1. Qui oserait sourire devant la xénophobie, voire le racisme anti-belge de Baudelaire.? Et qui se hâtera de neutraliser telle séquence génocide de *Mon cœur mis à nu* : « Belle conspiration à organiser pour l'extermination de la Race juive. Les Juifs, *Bibliothécaires* et témoins de la *Rédemption* » (Pléiade, éd. Cl. Pichois, 1, p. 706)? Benjamin n'est pas loin d'y voir une « gauloiserie » ou une facétie : « Gauloiserie [...] Céline a continué dans cette direction (Assassins facétieux!) » (*Passages*, Paris, Capitale du XIX<sup>e</sup> siècle, tr. J. Lacoste, Cerf, 1989, p. 314). Tant il est vrai que Céline était déjà excusable et pardonnable, à l'abri de la littérature et de la langue, pour dire et faire pire que tant d'autres auxquels, pour des raisons analysables, tant de procureurs aujourd'hui ne passent rien. Cl. Pichois avoue que « ce passage n'est pas facile à interpréter ». Ce qui ne l'empêche pas de conclure fermement : « Tout antisémitisme est à écarter. » Comme si son hypothèse, qu'il faut donc citer *in extenso*, était hétérogène aux racines de l'antisémitisme et donc à cet égard aussi innocente que l'ironie dont Baudelaire se voit ici crédité (facétie ici, ironie là) : « Voici comment nous le

ces phrases devrait faire hurler aujourd'hui tous les champions de la démocratie libérale (nous y soulignons au passage quelques mots pour des raisons qui semblent s'éclairer d'elles-mêmes) :

Et qu'est-ce qui n'est pas une prière? Chier est une prière, à ce que disent les *démocrates*, quand ils chient. [...] L'homme, c'est-à-dire chacun, est si *naturellement* (Baudelaire souligne) dépravé qu'il souffre moins de l'abaissement universel que de l'établissement d'une hiérarchie raisonnable. Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe. Que cette raison est faible, comparée à toutes celles qui annoncent le contraire, particulièrement à celle-ci : qu'est-ce que le monde a désormais à faire sous le ciel? [...] Nouvel exemple et nouvelles victimes des inexorables lois morales, nous périrons par où nous avons cru vivre. La *mécanique* nous aura tellement *américanisés*, le progrès aura si bien atrophié en nous toute la partie *spirituelle*, que rien parmi les rêveries sanguinaires, sacrilèges ou anti-naturelles des utopistes, ne pourra être comparé à ses résultats positifs. [...] Encore, là ne serait pas *le mal suprême*.

L'imagination humaine peut concevoir, sans trop de peine, des républiques ou autres Etats communautaires, dignes de quelque gloire, s'ils sont dirigés par des hommes sacrés, par de certains aristocrates. Mais ce n'est pas particulièrement par des institutions politiques que se manifesterait la *ruine*

comprendons : Dieu étant un scandale (fin du feuillet XI de *Fusées*; p. 660), et donc un scandale, le Rédempteur incarné, il faut - soit dit ironiquement — exterminer les Juifs qui ont été les témoins de cette Rédemption. Tout antisémitisme est à écarter » (o.c., p. 1511). Ah bon? L'ironie consisterait-elle ici à proposer d'exterminer seulement les témoins? Et il n'y aurait aucun antisémitisme à cela? Cf. Pichois ne cite pas intégralement le passage auquel il renvoie. Le voici : « Dieu est un scandale, — un scandale qui rapporte » (p. 660). « Extermination de la Race juive » : l'idée, en tout cas, n'était pas si neuve en Europe. Ni propre à l'Allemagne nazie.

*universelle, ou le progrès universel; car peu m'importe le nom.* Ce sera par l'avalissement des cœurs. Ai-je besoin de dire que le peu qui restera de politique se débattrra péniblement dans les étrointes de l'animalité générale, et que les gouvernants seront forcés, pour se maintenir et pour créer un fantôme d'ordre, de recourir à des moyens qui feraient frissonner notre humanité actuelle, pourtant si endurcie? - Alors, le fils fuira la famille, non pas à dix-huit ans, mais à douze, émancipé par sa précocité gloutonne; il la fuira, non pas pour chercher des aventures héroïques, non pas pour délivrer une beauté prisonnière dans une tour, non pas pour immortaliser un galetas par de sublimes pensées, mais pour *fonder un commerce*, pour s'enrichir, et pour faire concurrence à son infâme papa, - fondateur et actionnaire d'un journal qui répandra les lumières et qui ferait considérer le *Siècle* d'alors comme un suppôt de la superstition. — Alors, les errantes, les déclassées, celles qui ont eu quelques amants, et qu'on appelle parfois des Anges, en raison et en remerciement de l'étourderie qui brille, lumière de *hasard*, dans leur existence logique comme le mal, — alors celles-là, dis-je, ne seront plus qu'impitoyable sagesse, sagesse qui condamnera tout, *fors l'argent*, tout, même *les erreurs des sens!* [Baudelaire souligne ces quatre derniers mots] [...] — Ces temps sont peut-être bien proches; qui sait même s'ils ne sont pas venus, et si l'épaississement de notre nature n'est pas le seul obstacle qui nous empêche d'apprécier le milieu dans lequel nous respirons!

Quant à moi qui sens quelquefois en moi le ridicule d'un prophète, je sais que je n'y trouverai jamais la charité d'un médecin. Perdu dans ce vilain monde, coudoyé par les foules, je suis comme un homme lassé dont l'œil ne voit en arrière, dans les années profondes, que désabusement et amertume, et devant lui qu'un orage où rien de neuf n'est contenu, ni enseignement, ni douleur. Le soir où cet homme *a volé à la destinée* quelques heures de *plaisir*, bercé dans sa digestion, oublieux - autant que possible — du passé, content du



présent et résigné à l'avenir, enivré de son sang-froid et de son dandysme, fier de n'être pas aussi bas que ceux qui passent, il se dit, *en contemplant la fumée de son cigare* : Que m'importe où vont ces consciences?

Je crois que j'ai dérivé dans ce que les gens du métier appellent un *hors-d'œuvre*. Cependant je laisserai ces pages, — parce que je veux *dater ma colère*. (p. 1202-1205.)

Scansion, cadence des événements de fortune, chances, coups de chance qui rythment cette histoire de don et de pardon, ou plutôt ce pas, ce pas de don et ce pas de pardon : tout se fait et se passe *en marchant*. Nous avons eu recours au mot grec, voire au concept aristotélicien de *tukhè*, par opposition à *automaton*. La *tukhè* désigne en général une chance quand elle prend son sens au regard d'une finalité, d'une intention ou d'une intentionnalité humaine. Est-ce par hasard qu'Aristote prend l'exemple du *crédit* pour illustrer cette différence? Le créancier qui, allant au marché sur l'agora, tombe par chance sur son débiteur et se fait ainsi payer sa dette, croit qu'il y a là *tukhè*, chance finalisée, alors que l'*automaton* désigne le hasard en général, la spontanéité sans implication intentionnelle. Il est vrai qu'Aristote ne respecte pas toujours cette distinction<sup>1</sup>. Il fallait privilégier le concept aristotélicien de *tukhè* pour des raisons essentielles à la structure du don et du pas de don. Car la chance y est sans cesse re-finalisée, ré-intentionnalisée, d'avance même et régulièrement réappropriée par une téléologie : désir de créer un événement aléatoire, bienveillance de la nature dans le cadeau que le narrateur a la chance de recevoir d'elle, etc. Et même le premier événe-

1. *Métaphysique* A 3, 984 b. Sur ces dimensions de l'aléa, notamment dans certaines de leurs incidences sur le texte baudelairien, nous nous permettons de renvoyer à « Mes Chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épïcურიennes », *Confrontation*, 19, 1988.

ment, le premier coup de chance, la rencontre du pauvre, si aléatoire qu'elle soit ou qu'elle leur apparaisse, prend sens à partir d'une attente et d'un projet. L'ami avait préparé son coup, son coup de faux don. Dans la distribution, dans la « singulière et minutieuse répartition » qu'il faisait de ses pièces de monnaie, il avait d'abord cherché, reconnu, puis mis à part la pièce de fausse monnaie, qu'« il avait particulièrement examinée ». Il attendait donc le *kairos*, la faveur de l'occasion, le *casus*, la chance ou l'échéance; il l'anticipait et savait que *ce serait bien le cas...* D'avance il se représentait ce qui ne manquerait sans doute pas de se présenter.

D'autre part, peut-on parler de hasard à propos de la rencontre d'un pauvre, c'est-à-dire de cette demande absolue et lisible (« pour un homme sensible qui sait y lire ») dans les « yeux suppliants » et dans leur « éloquence muette »? La rencontre du pauvre donne lieu au récit et peut-être, tout simplement, le pauvre lui-même représente-t-il ici, en sa demande même, le véritable donateur. Sa rencontre n'est pas plus hasardeuse, au sens de l'*automaton*, pas plus aléatoire que l'aumône, disons la vraie, celle qui donnerait de la monnaie authentique et ne se contenterait pas d'offrir des simulacres. Cette rencontre n'est peut-être pas plus aléatoire que la vraie aumône n'est un don pur, échappant au marché, au calcul symbolique, à la parade sacrificielle.

On le sait, la rencontre d'un pauvre et d'un pauvre *mendiant* (car tout pauvre ne demande pas et toute demande ne mendie pas) n'est jamais absolument aléatoire dans un espace social donné. Le mendiant occupe une place déterminée dans une topologie sociale, politico-économique et symbolique. Il ne travaille pas. *En principe*, la mendicité ne produit rien, aucune richesse, aucune plus-value. Le mendiant représente une instance purement réceptrice, dépensière et consommatrice, une bouche *apparemment* inutile. Il faut bien dire, comme toujours, *apparemment*, car en fait il peut jouer un rôle de médiation

symbolique dans une structure sacrificielle et assurer par là une efficace indispensable. En tout cas il n'a aucun rôle de travail producteur dans la création et la circulation des richesses. Il consomme et détruit des plus-values. Mais qu'il ne travaille pas, qu'il ne produise pas, cela ne signifie pas qu'il soit inactif. Le mendiant exerce une activité régulière, ordonnée, réglée par des codes, des rites, des nécessités socio-topologiques. Bien que les mendiants soient souvent des passants ou des vagabonds, leurs itinéraires et les lieux où ils sont tolérés, voire regroupés (parce qu'on leur interdit les autres, comme aujourd'hui certains immeubles bourgeois et les rues de certains quartiers), contraignent étroitement leur nomadisme. Conformément à la police de cet espace social si bien réglé, l'activité des mendiants peut être des plus intenses, même si elle demeure non laborieuse, et semble ne produire aucune richesse matérielle. Elle est en tout cas régulière et ordonnée au point qu'on a souvent considéré — et parfois désigné de façon à peine métaphorique — l'état de mendiant comme une profession, un statut ou une fonction sociale. Avec celle des fous et des délinquants — criminels ou voleurs — à laquelle elle n'est pas fortuitement associée, l'anthropologie ou l'histoire de cette catégorie sociale dessine la poche d'une exclusion intestine indispensable. Selon une structure analogue à celle du *pharmakos*, de l'incorporation sans introjection et sans assimilation, l'expulsion du mendiant garde le dehors dedans et assure une identité par l'exclusion, l'exception faite (*fors*) d'une clôture ou d'un clivage intérieur.

En France, le corps social des mendiants a connu toute sorte de transformations <sup>1</sup>. Dans sa richesse et même dans sa

1. Sur les transformations de ce statut au XVIII<sup>e</sup> siècle, et sur ce qu'il appelle « Le nouveau partage », voir les analyses de M. Foucault dans son *Histoire de la folie à l'âge classique* (2<sup>e</sup> éd. Gallimard 1972, notamment p. 422 sq.). Argenson raconte comment, en 1750, l'ordre fut donné

surabondance, le traitement littéraire du thème de l'aumône à l'époque baudelairienne ou mallarméenne a un rapport étroit avec l'état de la population mendicante dans les villes et les campagnes d'une certaine société capitaliste à une étape déterminée de son industrialisation. De ce point de vue aussi, *Le Spleen de Paris* propose une peinture de la *Vie moderne*, de la ville et de la rue modernes, des bureaux de tabac ou des cabarets à la porte desquels (*foris*) on tombe souvent sur des mendiants. C'est le cas de « Assommons les Pauvres! » qu'on pourrait lire comme un contrepoint symétrique de *La fausse monnaie* mais aussi comme une autre *histoire de l'œil*. Nous devons nous contenter d'y prélever ici quelques lignes : « Comme j'allais entrer dans un cabaret, un mendiant me

« d'arrêter tous les mendiants dans le royaume » en évitant qu'ils ne « refluent » vers Paris. Puis : « A Paris, tous les mendiants ont été relâchés après avoir été arrêtés et suivis des séditions qu'on a vues; on en est inondé dans les rues et dans les grands chemins. » (Cité par Foucault, o.c. p. 425-426, à propos du devenir-économique, voire économiste, de cette interprétation et de cette politique de la pauvreté. « L'indigence devient chose économique » dit-il, p. 428.) Discours et initiatives se multiplient alors pour réinsérer, comme on dirait aujourd'hui, le « pauvre valide » ou l'« infortune » dans le cycle du travail producteur, pour en rentabiliser la potentialité ou le capital d'énergie. La pauvreté devient un crédit capitalisable au service - réciproque - de l'Etat et de l'individu, celui-là s'en trouvant autorisé à contraindre celui-ci au travail : « La mendicité est le fruit de la misère, qui est elle-même le résultat d'accidents survenus soit dans la production de la terre soit dans le produit des manufactures, soit dans le haussement des denrées, dans un excédent de population, etc. » (Brissot de Warville, cité par Foucault, o.c. p. 428) ou encore : « L'infortune peut être regardée comme un instrument, comme une puissance, car elle n'ôte pas les forces et ces forces peuvent être employées au profit de l'Etat, au profit même de l'individu que l'on force à en faire usage. » (Coqueau, cité p. 433). En 1777, l'Académie de Châlons-sur-Marne reçut plus de cent mémoires à l'occasion d'un sujet de prix qu'elle venait de proposer : « Les causes de la mendicité et les moyens de les extirper ».

tendit son chapeau, avec un de ces regards inoubliables qui culbuteraient les trônes, si l'esprit remuait la matière, et si l'œil d'un magnétiseur faisait mûrir les raisins. » Puis l'oreille prend le relais de l'œil — et c'est une méditation intérieure sur les voix de l'Ange, de Socrate et de son « Démon prohibiteur », puis du Démon « grand affirmateur » chuchotant un ordre à l'oreille du narrateur qui attaque alors le mendiant, plus précisément l'*œil* de son mendiant : « Immédiatement, je sautai sur mon mendiant. D'un seul coup de poing, je lui bouchai un œil, qui devint, en une seconde, gros comme une balle. » Le mendiant se redresse alors et contre-attaque, visant cette fois les deux yeux (« ... le malandrin décrépît se jeta sur moi, me pocha les deux yeux... »). Conclusion : « Par mon énergique médication, je lui avais donc rendu l'orgueil et la vie [...] " Monsieur, *vous êtes mon égal!* veuillez me faire l'honneur de partager avec moi ma bourse; et souvenez-vous, si vous êtes réellement philanthrope, qu'il faut appliquer à tous vos confrères, quand ils vous demanderont l'aumône, la théorie que j'ai eu la douleur d'essayer sur votre dos<sup>1</sup> ". »

La situation était différente avant l'ère du capitalisme industriel, au Moyen Age par exemple (qu'on pense aux mendiants de *Notre-Dame de Paris*), aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Déjà, pourtant, on y appréhendait un problème socio-politique et socio-professionnel. Voltaire parle des « édits » qu'on a « donnés » pour « extirper l'infâme profession de mendiants, profession si réelle et qui se soutient malgré les lois, au point que l'on compte [donc par un *recensement* possible, ce qui distingue peut-être le statut des mendiants de celui des " *homeless* " aujourd'hui] deux cent mille mendiants vagabonds dans le royaume. » A cette sévérité répressive de Voltaire, on pourrait

1. Pléiade, éd. Y.-G. Le Dantec, p. 356 sq. Poème inédit en 1869; le manuscrit se terminait par cette phrase : « Qu'en dis-tu, citoyen Proudhon? »

opposer tel passage de *La nouvelle Héloïse*. L'état de mendiant y est désigné comme une sorte de révélateur profond du *socius*, au fondement du contrat social qui devrait unir tous les hommes : « A ne regarder l'état de mendiant que comme un métier, loin qu'on en ait rien à craindre, on n'y trouve que de quoi nourrir en nous les sentiments d'intérêt et d'humanité qui devraient unir tous les hommes » (V, 2). Cette régularité quasi professionnelle a toujours donné lieu à des politiques. On en trouve un autre signe dans l'existence des ordres religieux dits mendiants, des moines mendiants, etc.

Mais ce n'est pas ici le lieu de s'enfoncer dans un discours interminable, si nécessaire qu'il soit, sur l'aumône et la mendicité. Retenons seulement un trait formel. En raison de sa marginalité même, en raison de son extériorité par rapport à la circulation du travail et aux productions des richesses, en raison du désordre par lequel il semble interrompre le cercle économique du même, le mendiant peut signifier la demande absolue de l'autre, l'appel inextinguible, la soif inaltérable du don. Cette «soif» est d'ailleurs suggérée dans les situations baudelairiennes du « manque » ou de l'« addiction » (tabac, alcool : le narrateur de « Assommons les pauvres! » sort dans la rue « avec une grande soif » avant de tomber sur le mendiant à l'entrée du « cabaret »). La régularité de cette irrégularité sociale réinscrit chaque fois la mendicité et l'aumône dans une structure sacrificielle. Le sacrifice se distinguera toujours du don pur (s'il y en a). Le sacrifice ne propose son offrande que sous la forme d'une destruction contre laquelle il échange, espère ou escompte un bénéfice, à savoir une plus-value ou au moins un amortissement, protection et sécurité. Or dès que l'aumône et la mendicité sont marquées de quelque régularité institutionnelle, par une place, un statut, une assignation topographique, une fonction, on ne les *rencontre* plus par hasard. La rencontre alors n'est plus « de rencontre ». L'aumône remplit à son tour une fonction réglée et régulatrice, elle n'est plus

un don gratuit, si on peut dire, ni gracieux, comme doit l'être un don pur. Il n'est ni gratuit ni gracieux. Nous ne distinguons pas ici entre économie et symbolique mais entre l'économie des richesses dites matérielles (productions ou consommations de biens matériels) et l'économie dite symbolique. Dès lors que l'aumône est réglée par de la ritualité institutionnelle, elle n'est plus un don pur — gratuit ou gracieux, purement généreux. Elle devient prescrite, programmée, obligée, autrement dit liée. Or un don ne doit pas être *lié*, dans sa pureté, ni même *liant*, obligatoire ou obligeant. L'aumône est liée soit par obligation morale soit par la religion : par une loi — naturelle ou positive, morale ou religieuse; on pouvait être passible de l'aumône, c'est-à-dire condamné à payer l'aumône au bénéfice des pauvres ou de l'Eglise (« Aumôner »). La charge ecclésiastique de l'aumônerie est affectée à la distribution organisée des aumônes. Les lois transforment donc le don ou plutôt l'offrande en justice (distributive) économique, au sens étroit ou au sens symbolique, en circulation échangiste, voire contractuelle.

On comprend alors que Mauss situe ses remarques sur l'aumône à l'intérieur d'un chapitre, ou plutôt d'une longue « Remarque » générale sur le *sacrifice* et intitulée « Le présent fait aux hommes et le présent fait aux dieux ». A l'intérieur de cette longue Remarque (p. 164 sq.), avant une « Autre remarque, l'aumône », on trouve tout un inventaire des cadeaux faits aux hommes en vue de s'attirer la bienveillance de la nature ou des dieux, pour séduire, apaiser, se concilier les puissances naturelles ou surnaturelles, contracter alliance avec elles :

La destruction sacrificielle, dit Mauss, a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue. Toutes les formes du potlatch du nord-ouest américain et du nord-est asiatique connaissent ce thème de la destruction.

Ce n'est pas seulement pour manifester puissance et richesse et désintéressement qu'on met à mort des esclaves, qu'on brûle des huiles précieuses, qu'on jette des cuivres à la mer, qu'on met même le feu à des maisons princières. C'est aussi pour sacrifier aux esprits et aux dieux, en fait confondus avec leurs incarnations vivantes, les porteurs de leurs titres, leurs alliés initiés <sup>1</sup>.

Il y a aussi une sorte d'achat aux dieux. Les dieux savent « rendre le prix des choses ». Cette notion d'achat précède parfois, sous une forme plus développée, celle du commerce courant. Dans la perspective du commerce sacrificiel, Mauss situe son « autre remarque » sur une aumône qui relèverait du même procès, celui d'un sacrifice calculé. Marginaux exclus du procès de production et de circulation de richesse, les pauvres en viennent à représenter les dieux ou les morts. Ils occupent la place du mort ou de l'esprit, du revenant, c'est-à-dire d'une menace toujours imminente. C'est peut-être ce que la maîtresse du narrateur ne supporte pas dans « Les yeux des pauvres » (« Ces gens-là me sont insupportables avec leurs yeux ouverts comme des portes cochères »), ni le narrateur de « Assommons les pauvres! » quand il *cogne* le mendiant dans l'œil.

Un mendiant paraît toujours menaçant, récriminant, accusateur, vindicatif dans l'absolu de sa demande même. Celle-ci vient et revient de l'autre. Il faut payer, autrement dit « donner », pour s'acquitter à l'égard de l'esprit, du fantôme ou du dieu, de tout ce qui revient. Il faut bien payer, il faut *bien* payer pour le faire revenir sans hantise ou pour le faire partir, ce qui revient au même. Il faut en tout cas s'attirer ses bonnes grâces et faire la paix avec lui. D'où l'institution

1. P. 167. Sur les équivalents européens du potlatch, cf. Emile Benveniste, « Donner et prendre », « Don et échange », in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, 1969, t. 1, notamment p. 76.



de l'aumône. Chez les Haoussa du Soudan, pour éviter une fièvre qui se répand au moment où le blé de Guinée mûrit, il faut faire présent de ce blé aux pauvres. Les enfants jouent parfois le même rôle que les pauvres, ils sont eux aussi exclus du procès de la production et du commerce. « La libéralité est obligatoire, dit Mauss, parce que la Némésis [à la fois justice distributive et puissance justicière de vengeance] venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes... » (p. 169). Dans ces conditions, le don obéit à un principe régulateur, compensateur, distributif qui transite naturellement par des relais psycho-symboliques très complexes. *L'Éthique à Nicomaque* (L. IV) analyse la libéralité, la prodigalité, la magnificence (*megaloprepeia*), parfois l'avarice aussi, dans les liturgies (*letourgiai*), c'est-à-dire dans les prestations imposées aux citoyens riches qui doivent équiper une flotte, un corps de cavalerie, un chœur ou une « théorie » (pour Delos ou Olympie). Aristote rappelle que le magnifique ne dépense pas pour lui-même mais pour l'intérêt commun. Ses dons présentent quelque ressemblance avec les offrandes votives, bien que les mêmes présents ne conviennent pas aux dieux et aux hommes, pour un temple et pour un tombeau. Il y a différentes sortes de largesses, de don, de cadeau. On y voit à l'œuvre toute une éthique du juste milieu, de la bonne mesure, de la médiété (*mesotes*), de la justice comme équilibre. Mais il reste entendu que donner vaut mieux que garder ou prendre. L'excès de libéralité (la prodigalité) vaut en principe mieux que l'avarice du « scieur de cumin » (*kuminopristes*) qui scie en deux un grain de cumin pour ne pas le donner tout entier, comme on dirait en français qu'il « tondrait un œuf ».

C'est au titre de cette aumône de justice que Mauss cite la *sadaqa* arabe ou la *Zedaqa* hébraïque. L'une et l'autre prescrivent de donner aux pauvres. Après une brève allusion dans son « Autre remarque, l'aumône » (p. 170), Mauss y revient

## *Donner le temps*

longuement dans ses *Conclusions de sociologie économique et d'économie politique*. Ainsi, au titre de la morale, il accrédite alors, nous l'avions déjà reconnu, l'esprit de ce socialisme bon gestionnaire de sa propre générosité, étranger au rationalisme mercantiliste et à la recherche du profit individuel, capable enfin de *donner le temps*, de donner en vérité *son temps* — précision décisive ici, puisque dès lors le « producteur échangeur » « veut donc être récompensé, même avec modération, de ce don ».

Le mot même d'intérêt est récent, d'origine technique comptable : « *interest* », latin, qu'on écrivait sur les livres de comptes, en face des rentes à percevoir. Dans les morales anciennes les plus épicuriennes, c'est le bien et le plaisir qu'on recherche, et non pas la matérielle utilité. Il a fallu la victoire du rationalisme et du mercantilisme pour que soient mises en vigueur, et élevées à la hauteur de principes, les notions de profit et d'individu. On peut presque dater — après Mandeville (*Fable des abeilles*) - le triomphe de la notion d'intérêt individuel. On ne peut que difficilement et seulement par périphrase traduire ces derniers mots, en latin ou en grec, ou en arabe. [...]

*Uomo economicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous; comme l'homme de la morale et du devoir; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer. [...] Il est bon peut-être qu'il y ait d'autres moyens de dépenser et d'échanger que la pure dépense. Cependant, à notre sens, ce n'est pas dans le calcul des besoins individuels qu'on trouvera la méthode de la meilleure économie. Nous devons, je le crois, même en tant que nous voulons développer notre propre richesse, rester autre chose que de purs financiers, tout en devenant de meilleurs comptables et de meilleurs gestionnaires. La poursuite brutale des fins de l'individu est nuisible aux fins et à la paix de l'ensemble, au rythme de

son travail et de ses joies et - par effet en retour - à l'individu lui-même.

Déjà, nous venons de le voir, des sections importantes, des associations de nos entreprises capitalistes elles-mêmes, cherchent en groupes à s'attacher leurs employés en groupes. D'autre part, tous les groupements syndicalistes, ceux des patrons comme ceux des salariés, prétendent qu'ils défendent et représentent l'intérêt général avec autant de ferveur que l'intérêt particulier de leurs adhérents ou même de leurs corporations. Ces beaux discours sont, il est vrai, émaillés de bien des métaphores. Cependant, il faut le constater, non seulement la morale et la philosophie, mais même encore l'opinion et l'art économique lui-même, commencent à se hausser à ce niveau « social ». On sent qu'on ne peut plus bien faire travailler que des hommes sûrs d'être loyalement payés toute leur vie, du travail qu'ils ont loyalement exécuté, en même temps pour autrui que pour eux-mêmes. Le producteur échangiste sent de nouveau - il a toujours senti — mais cette fois, il sent de façon aiguë, qu'il échange plus qu'un produit ou qu'un temps de travail, qu'il donne quelque chose de soi; *son temps*, sa vie. Il veut donc être récompensé, même avec modération, de ce don. Et lui refuser cette récompense c'est l'inciter à la paresse et au moindre rendement.

Peut-être pourrions-nous indiquer une conclusion à la fois sociologique et pratique. La fameuse Sourate LXIV, « déception mutuelle » (Jugement dernier), donnée à La Mecque, à Mahomet, dit de Dieu :

15. Vos richesses et vos enfants sont votre tentation pendant que Dieu tient en réserve une récompense magnifique.

16. Craignez Dieu de toutes vos forces; écoutez, obéissez, faites l'aumône (*sadaqa*) dans votre propre intérêt. Celui qui se tient en garde contre son avarice sera heureux.

17. Si vous faites à Dieu un prêt généreux, il vous paiera le double, il vous pardonnera car il est reconnaissant et plein de longanimité.

18. Il connaît les choses visibles et invisibles, il est le puissant et le sage.

Remplacez le nom d'Allah par celui de la société et celui du groupe professionnel ou additionnez les trois noms, si vous êtes religieux; remplacez le concept d'aumône par celui de coopération, d'un travail, d'une prestation faite en vue d'autrui : vous aurez une assez bonne idée de l'art économique qui est en voie d'enfantement laborieux. On le voit déjà fonctionner dans certains groupements économiques et dans les cœurs des masses qui ont, bien souvent, mieux que leurs dirigeants, le sens de leurs intérêts, de l'intérêt commun.

Peut-être, en étudiant ces côtés obscurs de la vie sociale, arrivera-t-on à éclairer un peu la route que doivent prendre nos nations, leur morale en même temps que leur économie. (p. 271-273; je souligne, J.D.)

Il convient d'insister sur cette *économie de l'aumône* pour reconnaître le système d'anticipations, de probabilités et de calculs qui programme ladite « rencontre d'un pauvre » par les deux amis. Cette rencontre n'était pas un événement pur, aléatoire ou imprévisible. Ni la demande ni le don qu'elle appelle ne peuvent être étrangers au calcul, fût-ce au calcul sacrificiel, même si la demande vient de l'au-delà du système, ce qui la rend à la fois impérieuse et insupportable. Son infinité provoque au calcul de réappropriation qu'elle rend simultanément impossible. Même si le don ou l'aumône étaient d'authentique monnaie bien titrée et garantie, cette expérience ne serait pas pure de tout calcul et de toute parade. Elle ne peut se rapporter à elle-même sans auto-gratification ou auto-congratulation. Le mot de *parade* peut désigner à la fois l'ostentation de l'offrande, l'exhibition donatrice ou le triomphe de la prodigalité, l'ordre paradant du somptuaire et, d'autre part, l'autre part de ce qui pare, la protection, l'apotropaïque, la défense qui prend les devants. Même s'il n'était pas de

fausse monnaie, le don ne serait pas pur de toute parade. Dira-t-on que c'est vrai *a fortiori* pour l'offrande de la fausse monnaie? Oui et non. Que se passe-t-il dès la rencontre du pauvre, cette rencontre qui n'est pas de rencontre ou de fortune?

Il y a de *l'infortuné* à l'instant de cette rencontre. Quoi? Qui? Le pauvre, bien sûr. Mais aussi les deux amis. Nous le vérifierons plus d'une fois, toutes les places peuvent et doivent s'échanger. Le pauvre est sans défense, sans rien, démuné de tout. Il est même sans parole. La demande absolue passe par son regard muet. Mais du même coup il accuse, il fait peur, il commence à persécuter comme la loi, la justice, l'ordre impérieux, un ordre venu du dehors de l'économie et devant lequel les deux amis sont à leur tour démunis. Le pauvre n'a rien à donner, il ne peut qu'exiger la restitution, et regarder implacablement ceux qui passent et ce qui se passe. Les deux amis sont *inquiétés*. « Nous fîmes la rencontre d'un pauvre qui nous tendit sa casquette en tremblant. — Je ne connais rien de plus *inquiétant* que l'éloquence muette de ces yeux suppliants, qui contiennent à la fois, pour l'homme sensible qui sait y lire, tant d'humilité, tant de *reproches*. Il y trouve quelque chose approchant cette profondeur de sentiment *compliqué*, dans les yeux larmoyants des chiens qu'on fouette. » Cette exigence « muette » et implorante du regard, mais d'autant plus impérieuse, impérieuse comme la loi, prend la figure de l'animal, à la fois trop humaine et inhumaine : le chien battu. Le pauvre est un chien de la société, le chien est l'allégorie fraternelle de la pauvreté sociale, de l'exclu, du marginal, du « *homeless* » — plus que jamais, sans doute, dans le Paris d'alors. Baudelaire associe ailleurs, de façon plus insistante, les figures du chien et du pauvre, notamment dans « Les bons chiens ». C'est l'occasion pour le poète de définir ce qu'il appelle sa « muse citadine », son inspiration de poète peintre du capital et de la capitale modernes. Ce poète est

## Donner le temps

cette bête, telle bête, le frère de telle bête dont il partage la destinée. Baudelaire oppose alors les « bons chiens », les chiens errants, les pestiférés de la société, aux chiens domestiques du luxe bourgeois qui sont, eux, les vrais « parasites » :

Arrière la muse académique! Je n'ai que faire de cette vieille bégueule. J'invoque la muse familière, la citadine, la vivante, pour qu'elle m'aide à chanter les bons chiens, les pauvres chiens, les chiens crottés, ceux-là que chacun écarte, comme pestiférés et pouilleux, *excepté le pauvre, dont ils sont les associés, et le poète, qui les regarde d'un œil fraternel* (Je souligne, J.D.).

Celui qui parle (le poète ou le narrateur du poème en prose) se range donc du côté du chien et du pauvre. Il regarde *avec l'œil* du chien ou du pauvre. On peut donc supposer que, dans *La fausse monnaie*, il est aussi du côté du pauvre, c'est-à-dire de l'autre côté, du côté de l'autre, mais il est vrai que son ami, *qui sait!* peut avoir enrichi le pauvre (par le jeu même de la spéculation et de la destinerrance capitaliste qui peut faire fructifier une fausse monnaie); et dès lors, nous l'annonçons à l'instant, toutes les places commencent à s'échanger. Après avoir fustigé les chiens de race et d'appartement, voici encore l'échange de regards entre le poète et le chien. C'est toujours une histoire de l'œil :

A la niche, tous ces fatigants parasites!

Qu'ils retournent à leur niche soyeuse et capitonnée! Je chante le chien crotté, *le chien pauvre*, le chien sans domicile, le chien flâneur, le chien saltimbanque, le chien dont l'instinct, *comme celui du pauvre, du bohémien et de l'histriion*, est merveilleusement aiguillonné par la nécessité, cette si bonne mère, cette vraie patronne des intelligences!

Je chante les chiens calamiteux, soit ceux qui errent, solitaires, dans les ravines sinueuses des immenses villes, soit

ceux qui ont dit à l'homme abandonné, avec des *yeux clignotants et spirituels* : « Prends-moi avec toi, et de nos deux misères nous ferons peut-être une espèce de bonheur » (p. 359; je souligne, J.D.).

Nous ne pouvons consacrer à ces « Bons chiens » l'attention du mot à mot qu'ils méritent. Au-delà de la rhétorique, excédant plutôt la rhétorique vers ce qui met en mouvement le cercle de ses substitutions, cette figure du chien apparaît dans ce qu'on pourrait considérer comme une longue méditation sur la justice, la loi, la loi de l'autre, en tant qu'elle passe la frontière du droit, et d'abord la frontière entre l'humain et l'animal, comme entre l'humain et l'inhumain. Notons seulement un paradoxe significatif : la demande des bons chiens est essentielle, parce qu'ils demandent qu'on leur *donne*, certes, et ce qu'on *a*, mais qu'on leur donne en *les prenant*, en prenant ce qu'ils *sont* et en les prenant tels qu'ils *sont* : « Prends-moi avec toi... ». Il faudrait croiser encore les catégories de l'avoir et de l'être, du donner et du prendre.

Le chien, le pauvre, le pauvre chien, c'est inquiétant et c'est compliqué, ça reproche et ça objecte. La demande n'est pas seulement une imploration, c'est aussi la figure de la loi. Les deux amis sont condamnés à payer, endettés et coupables dès que ça les regarde, dès que la chose, la pauvre chose les regarde sans causer avec eux. Ils sont sommés de payer et de s'acquitter. Il leur faut restituer et rentrer dans le cercle symbolique. Ils sont en procès, ils comparaissent devant l'instance donataire comme devant la loi. Si bien qu'en fin de compte, au terme de ce procès, il sera question de leur *reconnaissance* à eux, de leur gratitude à l'égard de qui accepte leur dédommagement et les acquitte de leur culpabilité initiale, de leur culpabilité *de situation*, en leur permettant de s'acquitter de leur dette.

Cette histoire est donc un procès, le processus d'un procès.

Les deux amis progressent, ils procèdent, puisqu'ils continuent de marcher, et de marcher le temps de l'histoire, au pas de l'histoire qui est aussi le temps d'une procédure juridique : incrimination, loi et jugement, pour finir par une sentence. Ils sont *devant la loi*. Sans revenir sur toutes les complications structurales que nous avons analysées quant au titre, à la dédicace, à la narration, au récit et à l'histoire, ce que nous disons ici de l'histoire (narrée) vaut aussi pour le récit (narrant), pour la narration et la dissémination textuelle en général. Nous ne nous arrêterons pas sur ce repli et sur cette reduplication mais on peut sans cesse faire le rapport entre ces rapports de rapports, les rapporter les uns aux autres ou les uns sur les autres.

Devant l'éloquence muette de ce réquisitoire, dès lors qu'ils comparaissent ensemble, les deux amis sont sommés de s'acquitter en sacrifiant, en offrant ou en /'offrant; et ils ont à offrir l'un plus que l'autre. « Ils ont à offrir » signifie aussi « ils doivent offrir ». Car leur *comparution* devant la loi — au sens où ils ont à paraître devant les yeux de l'autre qui demandent sans limite et au sens où ils paraissent *ensemble*, où ils comparaissent —, les place en situation de rivalité identificatoire. L'exhibition de l'offrande ne doit pas briller, elle ne doit pas se phénoménaliser pour le pauvre ou pour la loi mais d'abord ou aussi pour l'autre, pour le partenaire et pour l'ami. Car en tant qu'amis, ils ne sont pas seulement endettés à l'égard du pauvre, *ils se doivent l'un à l'autre*, ils sont endettés l'un à l'égard de l'autre. La comparaison de leurs offrandes respectives est donc l'élément même de l'histoire — comme s'ils se donnaient, se faisaient une offrande l'un à l'autre ou l'un *pour* l'autre : comme si le pauvre, la loi, le tiers n'étaient aussi que la médiation autant que la condition de leur échange, en vérité d'une surenchère, d'une compétition ou d'un potlatch. Mais d'un potlatch qui ne consiste pas à donner plus de ceci ou de cela, mais à donner davantage,



*absolument*, en donnant raison à l'autre, en lui donnant l'avantage, et d'avoir raison en ayant raison de l'autre. Première remarque du narrateur : « L'offrande de mon ami fut beaucoup plus considérable que la mienne, et je lui dis : " Vous avez raison; après le plaisir d'être étonné, il n'en est pas de plus grand que celui de causer une surprise. — C'était la pièce fausse ", me répondit-il tranquillement, comme pour se justifier de sa prodigalité. »

Apparemment point offusqué que son ami ait donné plus que lui-même, le narrateur ne l'approuve, ne lui *donne raison*, comme il dit, qu'en déplaçant l'accent de ce que son ami a *donné* sur la quantité de ce qu'il a *pris* ou de ce qu'il /est donné, à savoir le plaisir dont il s'est affecté lui-même, le plaisir qu'il s'est donné ou qu'il s'est payé, qu'il s'est acheté - très cher, pense d'abord le narrateur — (« Vous avez raison; après le plaisir d'être étonné, il n'en est pas de plus grand que celui de causer une surprise ». Autrement dit, vous calculez bien.) Sur le plaisir que l'ami s'est offert en offrant autre chose à l'autre, il y a là une thèse ou une hypothèse du narrateur, à savoir que le plaisir a toujours pour cause une surprise, donc un événement, la survenue du nouveau, de l'inanticipable et du non-répétable. Le plaisir est toujours et d'abord le plaisir d'être étonné; et plus encore, plus tôt encore, plus intensément, quantitativement et qualitativement, c'est un plaisir causé par le fait de causer une surprise chez l'autre, c'est-à-dire de causer le plaisir d'être étonné chez l'autre : le plus grand plaisir, c'est de causer chez l'autre le plus grand plaisir après le sien. La cause du plaisir chez l'autre, c'est l'étonnement, la passion de l'émerveillement, comme à l'origine de la philosophie (le *thaumazein* comme *pathos* originaire du philosophe), dit Socrate dans le *Théétète*, car la philosophie n'a pas d'autre commencement (*arkhè*, 155d). Mais la cause de la cause, celle à laquelle je prends le plus grand plaisir, c'est d'être la cause de la cause, la cause toute-puissante de la cause dans le plaisir

que je *me* donne en le donnant à l'autre. Plaisir enivrant, comme le tabac ou la drogue, d'être aussi près que possible de la *causa sui* auto-affective.

Naturellement l'auto-affection n'est pas pure. L'autre n'y est jamais pour rien et, dans le temps du détour, au cours du procès, c'est-à-dire en cours de route et de transfert, toutes les catastrophes sont possibles. L'autre ne se laisse jamais prendre dans le cercle auto-affectif. Car dans *cette* affaire de don, il s'agit comme toujours de *prendre*, d'arraisonner, de harponner. De prendre et plus *tôt* de surprendre. Nous avons remarqué que le plaisir est *pris*, proportionné à la *sur-prise* et, par-dessus tout autre plaisir, à celui de la surprise *causée*. Surprendre l'autre, fût-ce par sa générosité et en lui donnant trop, c'est avoir barre sur lui, dès lors qu'il accepte le don. L'autre est pris au piège. Il n'a pas pu anticiper, il est donc livré à la merci, *au* merci de qui donne. Il *est* pris, au piège, surpris, emprisonné, voire empoisonné par cela même que quelque chose lui arrive et devant quoi il reste, n'ayant rien pu prévoir, sans défense, ouvert, exposé. Il est la prise de l'autre, il lui a donné prise. Une telle violence peut être considérée comme la condition même du don, son impureté constitutive, dès lors que le don est engagé dans un procès de *circulation*, promis à la reconnaissance, à la garde, à l'endettement, au crédit, mais dès lors aussi que, par-delà le cercle même, il *se doit* d'être excessif et par là surprenant. *La violence paraît irréductible, dans le cercle ou hors de lui, pour le répéter ou pour l'interrompre.* Un don attendu, modéré, mesuré ou mesurable, un don proportionné au bénéfice ou à l'effet qu'on en escompte, un don raisonnable (ce « bon et moyen mélange de réalité et d'idéal » que louait Mauss), ce ne serait plus un don, tout au plus un remboursement à crédit, l'économie restreinte d'une différance, une temporisation calculable. Si elle reste pure et sans réappropriation possible,

la surprise nomme cet instant de folie qui déchire le temps et interrompt tout calcul.

Tels sont les paradoxes structuraux, les stigmates de l'impossibilité par lesquels nous avons commencé : pour n'avoir pas prise sur l'autre, la surprise du don pur devrait avoir la générosité de ne rien donner qui surprenne et apparaisse *comme don, rien qui se présente comme présent, rien qui soit*; elle devrait donc être assez surprenante et faite, de part en part, d'une surprise dont il n'est même pas question de revenir, donc d'une surprise assez surprenante pour se laisser oublier sans retard. Et cet oubli se portant au-delà de tout présent, il y va du don comme de la restance sans mémoire, sans permanence et sans consistance, sans substance ni subsistance; il y va de ce reste qui est, sans l'être, au-delà de l'être, *epekeina tes ousias*. Le secret de ce dont on ne peut pas parler, mais qu'on ne peut plus taire.

Cela permet d'entendre comme une accusation *l'éloge* de l'ami par le narrateur (« Vous avez raison; après le plaisir d'être étonné, il n'en est pas de plus grand que celui de causer une surprise »). De cette accusation implicite, l'autre devra se défendre. Le narrateur accuse en donnant raison, nous donnant du même coup à penser, si l'on veut, qu'une perversité peut toujours, même si elle ne le doit pas nécessairement, corrompre secrètement le « donner raison à l'autre ». Le narrateur lui dit en somme : bien joué, vous avez raison, vous avez bien calculé, la raison, la rationalité, la *ratio* sont de votre côté, et le *logos* qui signifie aussi le compte, ce qui compte avec ce qu'on peut compter, ce sur quoi on peut compter, vous avez pris le maximum de plaisir (sous-entendu — sous-entendu par ces félicitations qui se veulent morales : vous avez bien fait) : si vous avez *donné* plus que moi, c'est que vous avez voulu *prendre* le maximum. Le lien de la morale à l'arithmétique, à l'économie, au calcul des plaisirs frappe d'équivoque tout éloge des bonnes intentions. En donnant les raisons de donner,

en disant la raison du don, il signe la fin du don. Il le précipite vers sa fin et le révèle dans son apocalypse même. Sa vérité ne dévoile que la non-vérité de sa fin, la fin du don. Les temps (ne) sont (plus) proches, il n'y a plus le temps.

C'est pourquoi la réponse de l'ami est aussi indéchiffrable. Avant même que le narrateur ne « prête », comme il dit, des « ailes » à son esprit au cours de mille hypothèses, l'ami avait fourni une réponse en elle-même difficile à déchiffrer et dont l'énigme est même ce qui laisse libre cours au « prêt » des ailes et au crédit de toutes les hypothèses : « " C'était la pièce fausse ", me répondit-il tranquillement, comme pour se justifier de sa prodigalité. » « Comme pour se justifier de sa prodigalité » : cette première hypothèse est une confession. Le narrateur avoue ainsi qu'un soupçon, une accusation ou un blâme n'étaient pas absents de ses premières remarques, du « vous avez raison » qui obligeait l'autre à se « justifier ». A se justifier d'avoir voulu prendre trop de plaisir en surprenant le pauvre mais aussi en surprenant le narrateur son ami. En surprenant le narrateur et en le dominant d'avoir donné une « offrande beaucoup plus considérable ». Il a été doublement violent et il devrait avoir, pense plus ou moins consciemment le narrateur, à se justifier. (Quand nous disons qu'il « pense plus ou moins consciemment », nous ne sondons pas son âme derrière la surface de ses énoncés, et nous ne le ferions pas même si ceux-ci n'appartenaient pas à une fiction littéraire; nous analysons seulement la potentialité sémantique et intentionnelle de ces énoncés, tels qu'ils sont lisibles sur cette surface même.) Cela montre en tout cas que le plaisir pris par l'ami se mesure à ce qu'il fait au narrateur et non seulement au pauvre. L'axe de la scène est là, il implique le narrateur, il ne laisse aucune chance à la neutralité. Cela dit, nous ne sommes pas encore, il s'en faut, au bout de nos surprises et des plis de ce texte. Car enfin, pourquoi l'ami dit-il : « C'était la pièce fausse »?

On peut ici spéculer et faire crédit. Trois hypothèses au moins, en fait une série d'innombrables supputations.

1. Il peut le dire pour avouer dans l'espoir de se faire excuser : non pas seulement de sa prodigalité, dont l'autre l'accuse implicitement, mais de la violence qu'il vient d'exercer à l'égard de son ami — et qu'il annulerait ainsi. A ce moment, et dans cette hypothèse, il avoue, il dit la vérité qu'il doit à son ami, il interrompt la violence entre eux. Il l'avait même interrompue d'avance en ne donnant en fait, en bonne monnaie, pas plus que son ami, en n'entrant pas avec lui en concurrence. C'est par amitié qu'il aurait donné de la fausse monnaie, c'est-à-dire moins, à coup sûr et absolument, que le narrateur. Pas de potlatch, c'est le signe d'amitié le plus authentique. Dans l'hypothèse de ce calcul, la confession aurait d'ailleurs été encouragée par l'éloge de l'autre (« Vous avez raison... »).

2. « C'était la pièce fausse », cela peut signifier aussi un surcroît de triomphe naïf et une vantardise proche du cynisme : Ah, vous avez reconnu que j'étais fort en me payant le plus grand plaisir, eh bien, je suis encore plus fort : je me suis payé le plus grand plaisir au plus bas prix; vous me faites crédit, mais je spéculé encore mieux que vous ne croyez.

3. Mais ces hypothèses spéculatives ne s'excluent pas; elles se surimpriment au contraire, elles s'accumulent comme un capital de vraie ou (peut-être) de fausse monnaie qui produirait des intérêts, elles se surdéterminent dans l'ellipse de la déclaration. Toutes justifiables, elles ont toutes un certain titre à être créditées, accréditées — et là est le phénomène sans phénoménalité de la fausse monnaie : la réponse de l'ami aussi *peut être* de la fausse monnaie. On peut aussi créditer l'ami de se sentir innocent d'avoir donné une pièce fausse — au point de ne pas s'en cacher auprès du narrateur — dès lors que par cette pièce fausse il s'est soustrait au cycle du don comme violence à l'égard du pauvre. Comme il sait, du moins

le *suppose-t-on*, qu'il n'a pas donné au pauvre — tout en lui laissant la chance de se servir de la pièce fausse en la faisant (peut-être) fructifier dans le système capitaliste qu'il pratique autant qu'il l'analyse, sur lequel il spéculé autant qu'il y spéculé —, il est pur, lui, le faux donateur, de la maîtrise qu'aurait pu lui assurer la conscience donatrice. Et cette innocence possible lui est assurée par la nature aléatoire de la machine capitaliste, Le pauvre ainsi ne lui doit rien. Allons plus loin : le faux-monnayeur aura su s'endetter à l'infini, et se sera donné la chance d'échapper ainsi à la maîtrise de réappropriation. Il aura su rompre indéfiniment le cercle ou la symétrie. Conditions : la faute, la dette, le devoir.

Ce qui autorise aussi une autre hypothèse — *inverse* — mais incluse en celle-ci, celle de la pire violence : à peu de prix, en donnant sa chance au pauvre, *il* a endetté le pauvre qui n'y peut rien, il a étonné son ami non seulement par la force de son calcul mais aussi par la force tranquille de son aveu. Il a honoré son contrat d'amitié puisqu'il a dit la vérité : je vous dois la vérité, je vous la dirai, c'était la pièce fausse. A supposer qu'il ait dit la vérité, et la vérité compte ici! A supposer qu'il y ait du sens à spéculer sur elle! Car il peut aussi, on ne le saura jamais et il n'y a aucun sens à se le demander *en littérature*, avoir donné de la vraie monnaie et s'être vanté auprès de son ami d'avoir donné une « pièce fausse » pour produire l'effet recherché, non sur le mendiant mais sur le narrateur. Un tel calcul serait digne d'un amateur de fausse monnaie, c'est-à-dire d'un menteur. C'est au narrateur qu'il aurait refilé de la fausse monnaie en lui laissant *croire* qu'il avait choisi la « pièce fausse ». Le narrateur serait encore, comme nous le suggérons plus haut, dans la position ou à la place du mendiant. Cela nous dit quelque chose de la littérature et du lieu de *croiance* ou de *crédit* depuis lequel elle s'écrit ou se lit. Ce lieu est le non-lieu d'un cadre (la bordure à quatre côtés, l'espacement d'un moment donné),

mais du cadre disloqué d'un triptyque, d'une scène à trois plus ou moins un quart exclu, toutes les places pouvant à l'infini s'y échanger, dans une circulation sans fin, comme dans *La lettre volée*<sup>1</sup>. La fausse monnaie est la lettre volée. Là comme ici, la circulation ne peut toutefois s'amorcer et se poursuivre sans fin qu'à la condition d'une expropriation ou plutôt d'une ex-appropriation qui interdit ce qu'elle semble permettre, le retour à soi ou la fermeture du cercle.

Pourquoi cette dernière hypothèse correspond-elle à la spéculation la plus puissante et la plus intéressante? Rien dans ce qui nous est ici lisible ne peut exclure ni limiter une telle spéculation, comme si le secret de l'ami se donnait tout à coup sans se donner : c'est un secret à jamais inviolable. L'ami peut, il pourra toujours avoir menti, avoir donné une pièce de « belle et bonne » monnaie bien frappée, et laissé *croire* à l'un de ses partenaires, à savoir le narrateur ou l'archiviste, qu'elle était fausse pour produire sur lui l'effet que l'on sait. La narration est cadrée de telle sorte que, comme le narrateur, nous sommes débiteurs de l'ami, mais dans la mesure paradoxale où nous vivons sur le crédit que *nous devons bien lui faire*. Que nous le croyions ou non sur parole, nous n'avons que sa parole. Nous sommes à la fois son débiteur et son créancier. Pour sortir de cette situation et de ce secret, il faudrait que le pauvre, un tiers en tout cas, vienne mettre le numéraire à l'épreuve et nous dise si oui ou non, et quand (une fois sur deux), l'ami a menti, etc. Or c'est exclu, le tiers est exclu par le secret de la scène duelle. Ils sont deux à parler, deux seulement, en tête à tête. C'est dans la mesure où, finalement, on est toujours deux, au moins deux à parler (dans le « au moins » du moins de cet « au moins deux » dont la structure est indestructible même quand elle entre dans la

1. Cf. « Le facteur de la vérité », o.c., notamment p. 519-520.

composition de vastes polylogues à 2 + n voix), c'est dans la mesure donc où *il y a dialogue* qu'il peut y avoir mensonge et secret inviolable. C'est pourquoi il importait à la structure de la scène, dans *La fausse monnaie*, qu'ils fussent seulement deux à parler, que le dialogue fût rapporté par la relation d'un seul (comme dans « La lettre volée »), que le mendiant fût muet et que le secret (peut-être non partagé, partagé comme non-partagé) entre les deux amis fût abrité par le secret *localisé* de leur promenade en tête à tête. N'oublions pas que dans le cycle auquel appartient « La lettre volée » aussi, avant toute question de secret *contenu* dans l'histoire (l'histoire de la lettre volée même), la mise en scène de la narration met le narrateur et son ami, si l'on peut dire, « au secret ». Le narrateur le rappelle : « Le lieu de notre retraite était resté un secret — soigneusement gardé — pour mes anciens camarades » <sup>1</sup>. Mais que disons-nous quand nous disons que

1. C'est la traduction de Baudelaire pour « *Indeed the locality of our retirement had been carefully kept a secret from my own former associates* ». Ce secret s'épaissit encore en raison du goût de Dupin pour la nuit, goût que le narrateur, par identification, finit par partager : au point qu'ils en viennent tous deux à se comporter en contrefacteurs singuliers. Ils vont en effet jusqu'à « contrefaire » non pas le jour, la présence, la phénoménalité, voire la vérité, mais la nuit, la « présence » de la nuit au contraire, la vérité de la non-vérité, à supposer que la nuit soit ici le contraire de cette condition nécessairement invisible de la phénoménalité, de la présence, de la vérité qu'est le jour même. On ne peut « faire la vérité », selon l'expression de saint Augustin, que dans la mesure où la possibilité reste toujours ouverte de la « contrefaire ». Qu'on imagine ce que peut signifier une telle contrefaçon, et la singulière possibilité de *contrefaire la présence de la nuit* : alors on ne sera plus très loin de ce que peut signifier, au-delà du sens commun, « donner le temps » ou « tuer le temps » : « Mon ami avait une bizarrerie d'humeur, — car comment définir cela? — c'était d'aimer la nuit pour l'amour de la nuit; la nuit était sa passion; et je tombai moi-même tranquillement dans cette bizarrerie, comme dans toutes les autres qui lui étaient



le personnage d'une fiction emporte à jamais un secret avec lui? et que la possibilité de ce secret est lisible sans que le secret puisse jamais être accessible? que la lisibilité du texte est structurée par l'illisibilité du secret, c'est-à-dire l'inaccessibilité d'un certain sens intentionnel ou d'un vouloir-dire dans la conscience des personnages et *a fortiori* dans celle de l'auteur qui reste, à cet égard, dans une situation analogue à celle du lecteur? Baudelaire ne sait pas, ne peut pas savoir et n'a pas à savoir, pas plus que nous, ce qui peut se passer « dans la tête » de l'ami, et si celui-ci a finalement voulu donner de la vraie ou de la fausse monnaie, ni même voulu donner quoi que ce fût. A supposer qu'il le sache lui-même — et *on ne peut que le supposer*.

L'intérêt de *La fausse monnaie*, comme de tout texte analogue en général, tient à l'énigme construite de cette crypte qui donne à lire ce qui restera *éternellement* illisible, *absolument* indéchiffrable, se refusant même à aucune promesse de déchiffrement ou d'herméneutique. A supposer qu'il l'ait su lui-même de façon décidable et qu'il y ait là quelque vérité cachée (et ceci est encore un autre ordre de question), il n'y a aucun sens à attendre ou à espérer savoir un jour ce que l'ami a fait, voulu faire, voulu dire en vérité, s'il a voulu ou non donner, au sens « authentique » de ces termes.

Nous touchons ici à une structure du secret dont la fiction littéraire nous dit l'essentiel ou qui nous dit en retour l'essentiel sur la possibilité d'une fiction littéraire. Si le secret reste indécélable, indescellable, dans ce cas, si nous n'avons aucune

propres, me laissant aller au courant de toutes ses étranges originalités avec un parfait abandon. La noire divinité ne pouvait pas toujours demeurer avec nous; mais nous en faisons la contrefaçon (*but we could counterfeit her presence*) » (p. 11-12).

Cf. à ce sujet « Le facteur de la vérité », o.c. p. 518. La traduction anglaise de *La fausse monnaie*, c'est évidemment « *Counterfeit money* ».

chance de jamais savoir si de la fausse monnaie a été effectivement donnée au mendiant, c'est d'abord qu'il n'y a aucun sens à se demander ce qui s'est effectivement passé, quelle a été la véritable intention de l'ami du narrateur et le sens caché « derrière » ses énoncés. Non plus d'ailleurs que derrière les énoncés du narrateur. Ces personnages de fiction n'ayant aucune consistance, aucune épaisseur au-delà de leur phénomène littéraire, l'inviolabilité absolue du secret qu'ils portent tient d'abord à la superficialité essentielle de leur phénoménalité, au *trop-évident* de ce qu'ils donnent à voir. Cette inviolabilité ne tient à aucun autre dispositif que celui, tout nu, de l'être-deux-à-parler. Elle est la possibilité de la non-vérité dans laquelle se tient ou se fait toute vérité possible. Elle dit donc la (non-)vérité de la littérature, disons le secret *de* la littérature : ce que la fiction littéraire nous, dit du secret, de la (non-)vérité du secret, mais aussi un secret dont la possibilité assure la possibilité de la littérature. Du secret gardé à la fois comme *chose* ou comme *être*, comme *chose pensée* et comme *technique*. Et donc du secret au-delà de la réserve de ces trois déterminations et de la vérité même de ces vérités. Ce qui se dit ici de la littérature peut se dire aussi de la monnaie dont, en cette occurrence, elle parle et fait un thème : tant que l'espèce monétaire fonctionne, tant qu'on peut compter avec sa phénoménalité, tant qu'on peut *compter avec et sur le numéraire* pour produire des effets (des effets d'aumône, puis peut-être d'achat et de spéculation, comme l'imagine le narrateur lui-même quand il spéculé sur les spéculations possibles de l'autre sur fond de fausse monnaie), tant que de la monnaie passe pour de la (bonne) monnaie, elle n'est tout simplement pas différente de la monnaie que, peut-être, elle contrefait. Il n'y a en tout cas aucun sens, aucun lieu, aucune marque possible pour cette différence, du moins dans la situation ainsi cadrée, c'est-à-dire dans le cadre contextuel de cette convention ou de cette institution. Mais au-delà de ce cadre, assurant ainsi

des possibilités finies de décision et de jugement, d'autres contextes se délimitent et s'ouvrent à leur tour. Ils sont plus puissants mais ils ne sont pas infiniment puissants, et ils inscrivent les effets de référence, de réalité et de vérité dans des dispositifs conventionnels ou institutionnels. Dans les structures de croyance, de crédit, de supposition de savoir. Comme il n'y a pas de limite à cet emboîtement, l'opposition du conventionnel au naturel s'y trouve elle-même discréditée, disons plus rigoureusement limitée dans son indispensable crédit, dans la spéculation qu'elle devra toujours autoriser.

Cela confirmerait en tout cas que tout s'était joué *pour* le narrateur, au sens où cela l'enferme dans son pour-soi mais aussi au sens où l'ami n'aurait rien fait de tout cela, si ce n'était *pour* son ami le narrateur, à son ami le narrateur. Terrible scène d'amitié (*0 philoi, oudeis philos*<sup>1</sup>) : c'est au narrateur que tout est arrivé, dédié ou dédicacé. En sa dimension dative, le temps de l'histoire est donné au narrateur, orienté vers lui, ce qui ne manque pas d'*intérêt* : le narrateur raconte une histoire dont le sens lui est dédié. Et que donc il a, par situation, le plus grand mal à déchiffrer. Le temps donné lui a donc été simultanément refusé, dénié (il n'y a que de la dénégation et des phrases potentiellement dénégatives dans cette situation). Donné et dénié, le temps aura été tué, et c'est d'un meurtre qu'il s'agit en ce transfert de crédit. Le récit donne et tue le temps. Mais rien n'a encore commencé. Nous l'avons remarqué : dans cette impitoyable rivalité (guerre

1. C'est le mot célèbre prêté à Aristote par Diogène Laerce et cité, de façon quasi proverbiale, par tant de philosophes et d'écrivains, de Montaigne à Blanchot, de Kant à Nietzsche. Son déchiffrement philologique ou grammatical pose déjà des problèmes difficiles, sans parler des autres paradoxes de cet énoncé (apostrophe ou aphorisme). Je leur ai consacré un séminaire en 1987-1988. L'esquisse minimale d'un ouvrage en préparation se trouve dans « Politics of Friendship », in *Journal of Philosophy*, New York n° 11, nov. 1988.

sans don ni pardon, guerre sans merci) autour du « C'était la pièce fausse », les deux amis n'échangent qu'une phrase chacun; et à vrai dire la deuxième, la phrase de l'ami, n'est déjà que l'écho citationnel de la phrase du narrateur. Or par cet échange citationnel ils se donnent raison l'un à l'autre. Ils ont tous les deux raison. Le narrateur a dit à son ami : « *Vous avez raison*; après le plaisir d'être étonné, il n'en est pas de plus grand que celui de causer une surprise », et après que la réponse « C'était la pièce fausse » eut plongé le narrateur dans le fantasme spéculatif ou spéculaire d'une rêverie occupée à chercher midi à quatorze heures, l'ami « rompit brusquement ma rêverie en reprenant mes propres paroles : " Oui, *vous avez raison*; il n'est pas de plaisir plus doux que de surprendre un homme en lui donnant plus qu'il n'espère. " » Par ce renversement spéculaire (« *Vous avez raison* » / « *Vous avez raison* »), il lui dit en somme : oui, oui, — oui, vous avez raison (quand vous avez dit pourquoi j'avais eu raison et donc vous avez raison de dire que j'ai raison) : il n'est pas de plaisir plus « doux » (« doux » vient à la place de « grand ») que de surprendre en lui donnant plus qu'il n'espère (donc en donnant tout court si le don doit donner toujours plus qu'on n'attend). Ils se donnent donc raison l'un à l'autre de se donner raison l'un à l'autre. Ils se disent qu'ils ont raison, ils se confirment qu'ils ont raison, ce qui littéralement (il faut être attentif à la lettre puisqu'elle est insistante : deux fois « vous avez raison ») et dans sa lettre (« avoir raison », au sens de « être juste » et non seulement rationnel ou raisonnable) peut vouloir dire plusieurs choses :

1. Nous avons raison, et cela confirme que nous avons *la* raison, nous sommes des hommes, des êtres raisonnables, nous appartenons à l'espèce de l'*animal rationale (logon ekhon)*;

2. Nous savons compter, nous savons faire un compte (*logon, rationem*), nous savons, suivant le principe de raison, expliquer, faire ou rendre des comptes (*rationem reddere, logon didonai*) et raconter cette histoire de compte et de numéraire : nous sommes des hommes de savoir et de calcul, mais aussi de bons narrateurs, voire de bons littérateurs, etc. Mais donner raison à l'autre, ce n'est pas seulement constater qu'il est dans le vrai ou que la raison est de son côté, c'est aussi, sur un plan qui n'est plus simplement théorique, constatif ou descriptif, lui donner acte de sa justice, non moins que de sa justesse, et souvent avouer son propre tort, plutôt que son erreur. Si du moins on reconnaît alors sa propre erreur, et que l'autre a su y échapper, lui « donner raison » implique un jugement moral et non seulement théorique.

3. Notre calcul a prévalu, nous avons eu *raison de*, nous l'avons emporté sur, nous avons *gagné*, nous avons arraisonné en raisonnant, arraisonné l'autre, le pauvre ou vous-même, cher ami. C'est-à-dire aussi le lecteur pris au jeu de l'intérêt : vous, nous, moi qui vous parle.

Or à ce moment précis, au moment où triomphe cette spécularité, au moment où un certain cercle leur enjoint de se donner raison l'un l'autre en ayant raison de l'autre, la rupture a lieu, et la brisure du contrat, et le constat de cette résiliation. Une interruption ouvre, mais en vérité rappelle à son ouverture l'espace d'une hétérogénéité absolue et d'un secret infini entre les deux, *entre tous les deux du monde*. On va le voir, si on peut dire : s'ils se sont donné raison l'un à l'autre, c'est de *ne rien* donner ni pardonner, comme si le don ou le pardon était toujours *destiné* à ne pas avoir raison, comme si entre raison et don (ou pardon) il fallait choisir. Le don serait ce qui n'obéit pas au principe de raison : il est, il doit être, il se doit d'être sans raison, sans pourquoi et sans fondement. Le don, s'il y en a, ne relève même pas de la raison pratique. Il

devrait rester étranger à la morale, à la volonté, peut-être à la liberté, du moins à cette liberté qu'on associe à la volonté d'un sujet. Il devrait rester étranger à la loi ou au « il faut » de cette raison pratique. Il *devrait* passer le *devoir* même : devoir au-delà du devoir. Si l'on donne parce qu'il faut donner, on ne donne plus. Cela ne signifie pas nécessairement que *toute* loi et *tout* « il faut » soient ainsi exclus par le don (s'il y en a), mais il faut alors penser une loi ou un « il faut » non déterminables par quelque raison pratique. Une loi ou un « il faut » sans devoir, en somme, si c'est possible. A suivre la conséquence de ces étranges propositions, et si l'on tient que le don partage avec l'événement en général toutes ces conditions (le hors-la-loi, l'imprévisibilité, la « surprise », l'absence d'anticipation ou d'horizon, l'excès au regard de toute raison — spéculative ou pratique —, etc.), on devrait en conclure que par la raison, et même par la raison *pratique*, rien n'arrive jamais. En tout cas aucun événement ne saurait être attesté. Mais c'est la question du témoin qui se pose à nous chaque fois qu'un « duel » marque le secret inviolable d'une scène.

Que se passe-t-il ici, en effet, entre nos deux amis? Le narrateur cherche d'abord à rendre *excusable* ce dont son ami vient de lui faire l'aveu peut-être triomphant. On pourrait spéculer à l'infini sur la « rêverie » du narrateur interrompue à ce sujet, et sur le mot « rêverie » à cet endroit. Car cette rêverie se déploie elle-même comme une spéculation interminable en soi. Seul un accident extérieur ou l'intrusion d'un autre pourrait l'arrêter. On pourrait spéculer à l'infini sur ce qui se passe entre les deux « Mais » (« Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures [...] Mais celui-ci rompit brusquement ma rêverie en reprenant mes propres paroles... »). La rêverie n'est interrompue que par l'écho, venu de l'autre, des mots que le rêveur lui-même avait à l'autre adressés : « en reprenant mes propres paroles... ».

Faute de temps (il n'y a pas le temps, il faut le temps, il faut s'arrêter, il faut trier), retenons seulement quelques motifs :

1. Le désir de «créer un événement» par l'offrande de fausse monnaie ne peut *excuser*, il ne rend une jouissance criminelle excusable que s'il y a eu *désir* de créer un événement. En lui-même ce désir serait bon, ce serait le désir de donner à vivre, tout simplement, de *donner plus à vivre*, voire de donner la vie (« ... une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement *dans la vie* de ce pauvre diable... » (je souligne)).

2. La chance de cet événement ne se limite pas à l'expérience qu'en a immédiatement le pauvre diable surpris. Elle intègre les conséquences possibles, aléatoires, incalculables de la fausse monnaie. On ne peut donner que dans la mesure de l'incalculable, disions-nous, et donc seule une hypothèse de fausse monnaie rendrait le don possible. On ne donne jamais de vraie monnaie, c'est-à-dire une monnaie dont on présume qu'on peut en calculer les effets, avec laquelle on peut compter, et conter d'avance les événements qu'on en escompte. A moins que cette opposition entre vraie et fausse monnaie ne perde ici sa pertinence — et ce serait l'une des démonstrations de cette expérience littéraire, de ce langage comme fausse monnaie toujours possible. Or ces conséquences aléatoires sont du type génétique, selon les figures de la conception, de l'engendrement et de la germination (soulignons : «... les conséquences diverses, funestes ou autres, que peut *engendrer une* pièce fausse dans la main d'un mendiant... » et plus loin : « Tout aussi bien la pièce fausse serait peut-être, pour un pauvre petit spéculateur, le *germe* d'une richesse de quelques jours »). La spéculation du narrateur qui spéculé sur la spéculation probable de son ami au sujet de la spéculation possible du pauvre diable passe par la fausse monnaie comme

capital ovulaire ou séminal engendrant de la vraie monnaie. En principe sans limite assignable. Ici s'annonce l'infinité ou plutôt l'indéfinité de « mauvais infini » qui caractérise la chose monétaire (vraie ou fausse monnaie) et tout ce à quoi elle touche, tout ce qu'elle contamine (c'est-à-dire, par définition, tout). Ici s'annonce la quasi-automaticité de son accumulation et donc du désir qu'elle appelle ou engendre. C'est sans doute ce que visait Aristote quand il distinguait entre la *chrématistique* et l'*économie*. La première, qui consiste à acquérir des biens par voie de commerce, donc par la circulation ou l'échange monétaire, ne connaît en droit aucune limite. L'économie en revanche, c'est-à-dire la gestion de l'*oikos*, de la maison, de la famille ou du foyer, se limite aux biens nécessaires à la vie. Elle se garde de l'illusion, c'est-à-dire de la spéculation chrématistique qui confond la richesse et l'argent <sup>1</sup>. Bien entendu, il s'agit là, pour Aristote, d'une limite idéale et désirable, d'une limite entre la limite et l'illimité, entre le bien véritable et fini (l'économique) et le bien illusoire et indéfini (le chrématistique). Cette limite se brouille ici, car la contamination dont nous parlons affecte *a priori* le bien familial. Elle affecte du même coup la limite entre la finité supposée du besoin et l'infinité présumée du désir, la transcendance du besoin par le désir. Dès qu'il y a signe monétaire, et d'abord signe, c'est-à-dire différence et crédit, l'*oikos* est ouvert et ne peut dominer sa limite. Sur le seuil d'elle-même, la famille ne connaît plus ses confins. C'est à la fois sa ruine originaire et la chance de toutes les hospitalités. C'est, comme la fausse monnaie, la chance du don lui-même. La chance de l'événement. Il ne

1. Cf. Aristote, *Politique* 1257b, 1258a. Je remercie Egide Berns d'avoir rappelé ce passage à mon attention. Mauss y fait allusion (p. 266-267). Cf. aussi Marc Shell, *The Economy of Literature*, The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 92. Et Marx, bien sûr (*Contribution à la critique de l'économie politique*, éd. soc. p. 84 et 237).



peut rien se passer sans famille et sans économie, certes, mais il ne peut rien se passer en famille non plus, en famille, c'est-à-dire dans la clôture calfeutrée, et d'ailleurs unimaginable, de l'économie restreinte, absolument restreinte, sans le moindre vertige chrématistique. Quand on dit que rien ne peut se passer sans quelque chrématistique, que rien ne peut arriver qui se passe *de* quelque chrématistique ou qui ne passe *par* quelque chrématistique, peut-être perd-on de vue Aristote. Ce n'est pas sûr. Mais on rappelle en tout cas, au passage, que si *khrema* fait signe vers le signe monétaire, vers les biens, la fortune et la richesse, il signifie aussi, et même d'abord dans la langue courante, la chose et l'événement, la chose dont on s'occupe et l'événement qui arrive, tout ce dont « c'est le cas », en un mot *l'occurrence*. Pour le dire d'un trait, nous sommes ici, avec *La fausse monnaie*, au cœur d'une expérience littéraire de toutes les ressources sémantiques et ultra-sémantiques, de la vérité sans vérité, de la loi sans loi, du devoir sans devoir, qui se concentrent et se perdent dans l'énigme de *khre*, de *khrema*, de *khraomai*, de *to khreon*, et de toute leur « famille » : *il faut, avoir besoin, manquer, désirer, être indigent ou pauvre, puis devoir, nécessité, obligation, besoin, utilité, intérêt, chose, événement, fatalité, destinée, demande, désir, prière, etc.*<sup>1</sup>. Quand

1. Ici s'imposerait une relecture de *La parole d'Anaximandre* de Heidegger (1946, in *Holzwege*, Klostermann, 1950, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, tr. W. Brokmeier, 1962), en particulier de ses dernières pages consacrées au *to khreon* qui avant tout, avant toute autre traduction (par exemple par « nécessité ») nommerait selon Heidegger la présence du présent (*das Anwesen des Anwesenden*) (p. 334, tr. fr., p. 295). Rappelons seulement, pour l'instant, que s'y croisent et se tissent de façon très intérieure les motifs du *don*, de la *main* et du *logos* qui nous importent tant ici. On y trouve déjà la formule dont nous avons analysé plus haut les usages lacaniens : « donner ce qu'on n'a pas ».

1. Le *don*. Méditant un certain *didonai diken* d'Anaximandre, Hei-

on demande *ti to khrema*, c'est comme si on demandait, question à la naissance de toutes les questions déterminables pat tous les contextes possibles : qu'est-ce que c'est? Qu'est-ce qui se passe? De quoi s'agit-il? Que dois-je faire? Qu'est-ce que cela signifie? Pourquoi? En vue de quoi? De quoi, de quoi?

degger écrit : « Que veut dire ici donner? (*Was beisst hier geben?*) Comment ce qui séjourne transitoirement, se déployant dans la disjoncture, doit-il donner ajointement (*Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können?*) Peut-il donner ce qu'il n'a pas? (*Kann es geben, was es nicht hat?*) Et s'il donne, n'abandonne-t-il pas précisément l'ajointement? Où et comment les transitoirement *présents* donnent-ils ajointement? [...] Comment le *présent* comme tel (*Anwesendes als solches*) doit-il donner l'ajointement de sa *présence*? Le donner dont il s'agit ici ne peut se situer que dans la guise de la *présence* (*in der Weise des Anwesens*). Donner n'est pas seulement abandonner (*Geben ist nicht nur Weggeben*). Le don qui accorde (*das Geben im Sinne des Zugebens*) est plus originaire. Un tel don laisse en propre à l'autre ce qui, comme appartenance, lui revient (*Solches Geben lässt einem anderen das gehören, was ah Gehöriges ihm eignet*). [...] Le *didonai* nomme ce laisser-en-propre (*dieses Gehörenlassen*) » (p. 329, tr. fr. p. 290-291). Une analyse de même type se retrouve dans un séminaire sur Héraclite et j'y reviens dans un texte à paraître (*Gechlecht IV, Philopolémologie, L'oreille de Heidegger*).

2. La *main*. « On a coutume de traduire *khreon* par " nécessité ". On entend par là une contrainte, l'inévitable " il faut " (*das unentrinnbare Müssen*). Or nous faisons fausse route si nous nous en tenons seulement à cette signification dérivée. Dans *khreon*, il y a *khrao*, *khraomai*. A travers ces mots parle à *kheir*, la main; *khrao* veut dire : je manie (*ich be-handle etwas*), je porte la main à quelque chose, l'aborde, lui donne un " coup de main " (*lange danach, gehe es an und gehe ihm an die Hand*). *Khrao* signifie en même temps : remettre (en mains propres) (*in die Hand geben*) et donc délivrer, abandonner à une appartenance (*ein-händigen und so aushändigen, überlassen einem Gehören*) [...] Or, une telle remise est ainsi faite, qu'elle maintient l'abandon (*dass es das Überlassen in der Hand behält*), et, avec lui, ce qui est abandonné » (p. 337, tr. fr. p. 298.) J'ai abordé ce passage d'un autre point de vue, mais aussi en

Le vocabulaire génétique (« engendrer une pièce fausse », le « germe d'une richesse de quelques jours ») pourrait, tout autant que cette invivable distinction entre l'économie et la chrématistique, nous reconduire d'Aristote à Platon. Rappelons

rapport avec l'expérience du don, entre la main et le don, dans « La main de Heidegger » (in *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, 1987, notamment p. 437, ou in *Heidegger et la question*, Champs, Flammarion, 1990, p. 204). J'avais noté que, du moins dans les textes auxquels je me référais alors (le Séminaire sur Parménide, 1942-1943, et *Was heisst Denken?*, 1951-1952), Heidegger ne faisait pas « allusion, par exemple dans le style kantien, au jeu de la différence entre la droite et la gauche, au miroir ou à la paire de gants » (p. 438 et p. 205-206). J'aurais dû préciser, comme on me l'a fait remarquer depuis, que Heidegger y avait fait plus qu'une allusion, chose notoire, au § 23 de *Sein und Zeit*, p. 109.

Pour aiguiser, dans ce contexte-ci, la question du don et de la main en rapport avec la chose monétaire (dont il est significatif, sans doute, que Heidegger parle si peu), demandons-nous au moins quelle contrainte est exercée sur le récit de *La fausse monnaie* par le fait que l'argent doit bien y être « donné » de la main à la main. Que se passe-t-il quand la monnaie est assez dématérialisée pour ne plus circuler sous la forme de numéraire, de main en main? Que serait une fausse monnaie sans la main? Et l'aumône au temps de la carte de crédit ou de la signature chiffrée?

3. Le *logos*. C'est au moment où Heidegger en appelle au seul nom, au « mot unique » pour l'être, qu'il est conduit à annoncer une sorte d'équivalence entre *to khreon* et *logos* : « Le rapport au *présent*, déployant son ordre dans l'essence même de la *présence*, est unique. Il reste par excellence incomparable à tout autre rapport. Il appartient à l'unicité de l'être même. La langue devrait donc, pour nommer ce qui se déploie dans l'être, trouver un seul mot, le mot unique (*das einzige Wort*). C'est là que nous mesurons combien risqué est tout mot de la pensée qui s'adresse à l'être (*das dem Sein zugesprochen wird*). Pourtant ce qui est risqué ici n'est pas quelque chose d'impossible; car l'être parle partout et toujours au travers de toute langue. La difficulté n'est pas tellement de trouver, dans la pensée, le mot de l'être (*das Wort des Seins*), mais plutôt de bien maintenir le mot trouvé dans la retenue d'une pensée véritable (*rein im eigentlichen Denken einzubehalten*) [...] » Ce mouvement,

d'un mot que le Bien s'avance dans *La République* sous les traits du Père mais aussi du Capital donnant lieu à des rejetons ou à des intérêts (*tokon te kai ekgonon tou agathou*)<sup>1</sup>. Ce qu'il donne en donnant la vie ou en donnant à voir dans la lumière, il le donne depuis un lieu qui reste, sans être, au-delà de la présence, au-delà de l'être dans sa présence (*epekeina tes ousias*). Dans *La fausse monnaie*, au contraire, il s'agit des enfants (peut-être légitimes, on ne le saura jamais) ou des intérêts (peut-être vrais et bons) produits non pas à partir d'une Idée, voire de l'Idée du Bien, du vrai Capital ou du vrai Père, ni même d'une copie de l'idée, d'une icône ou d'une idole, par exemple d'un signe (monétaire, conventionnel et artificiel) mais d'un simulacre, d'une copie de copie (*phantasrna*). Le phantasme se voit reconnaître la puissance, au moins la puissance et la possibilité, sans aucune certitude arraisonnable, sans assurance possible, de produire, d'engendrer, de donner. Ce phantasme, à savoir le lieu même de toute chrématistique, est d'ailleurs lui-même produit par la « fantaisie » du narrateur (« Et ainsi ma fantaisie allait son train... »). Mais ne nous fions pas trop à la série « produire,

au sujet duquel j'avais avoué quelque perplexité (cf. la conclusion de *La différence* (1968), in *Marges — de la philosophie*, Minuit, 1972 p. 29), se poursuit alors jusqu'à rassembler dans le même rassemblement (*Versammlung*) *to khreon*, le *logos* d'Héraclite, l'*En* et la *Moira* (le partage de la part donnée, *das Erteilen des Anteils*) de Parménide (p. 337-340, tr.fr. p. 298-301).

1. *République*, VI, 506e. J'avais abordé cette problématique, en particulier du point de vue de la marchandise, de la monnaie et de la fausse monnaie dans « La pharmacie de Platon. 2. Le père du Logos » in *La dissémination*, Le Seuil, 1972, p. 91-94 : « " Prenez garde, dit Socrate (507 a) que je vous trompe en vous remettant un compte falsifié des intérêts (*kibdelon apodidous ton logon tou tokou*). " *Kibdeleuma*, c'est la marchandise falsifiée. Le verbe correspondant (*kibdeleuô*) signifie altérer une monnaie ou une marchandise, et, par extension, être de mauvaise foi » (p. 94). (Sur l'or et l'économie politique, cf. aussi p. 294 sq.)

engendrer, donner », ni même à l'indéracinable axiomatique qui associe le don à la générosité, au pouvoir génial, donc naturel et originaire, d'engendrer. Un don qui procéderait d'un pouvoir naturel, d'une aptitude originaire à donner, serait-ce un don? Nous en venons simultanément à dissocier le don de la générosité. Paradoxe dont il faut assumer la rigueur jusqu'au bout. S'il doit ne pas suivre un programme, fût-il inscrit dans la *physis*, un don ne doit pas être généreux. La générosité ne doit pas être son motif ou son caractère essentiel. On peut donner *avec* générosité mais on ne doit pas donner *par* générosité, pour obéir à cette pulsion originaire ou naturelle qu'on appelle générosité, besoin ou désir de donner, quelque traduction ou symptôme qu'on y déchiffre (cette proposition serait de type kantien si la naturalité avec laquelle il convient ici de rompre par le don était seulement la naturalité ou la causalité du monde *sensible*; mais nous parlons ici de *physis* en général). Le don, s'il y en a, doit aller contre ou sans la nature, et rompre du même coup, au même instant, avec toute originalité, avec toute originaire authenticité. Donc aussi bien avec son contraire, l'artifice, etc. C'est dans cette direction que nous aurions à marquer quelques réserves à l'endroit des motifs heideggeriens les plus essentiels, qu'il s'agisse de déterminer ce qui est originairement propre à l'être, au temps, au don, ou d'accéder au don le plus « originaire » <sup>1</sup>.

Nous ne laisserons pas cette culture en plant — et c'est la culture de la nature même, la culture comme nature originaire — sans évoquer au passage, en y inscrivant les mêmes questions en puissance, le motif solaire, révolutionnaire et surabondant, la générosité (en deuil d'être inendeuillable et de ne manquer de rien) du midi zarathoustrien — de Nietzsche à Bataille et au-delà.

1. Cf. plus haut, p. 36. et p. 201 note 1.

3. Tout cela, pour le rendre excusable, le narrateur le *prête* à son ami (« Et ainsi ma fantaisie allait son train, prêtant des ailes à l'esprit de mon ami et tirant toutes les déductions possibles de toutes les hypothèses possibles. ») Il prête à son ami, il lui fait crédit de tous ces calculs, il lui fait l'avance de tous ces coups de dés impliquant une espérance de don au cœur d'un calcul. Or son ami ne se montre pas égal à ce prêt, il se révèle impuissant à honorer le crédit qui lui est fait sur la base ou sur la réserve d'un contrat d'amitié. Voilà du moins ce que dit penser le narrateur et c'est (peut-être) pour cette raison que l'autre ne sera pas pardonné. On ne lui pardonnera pas parce qu'il n'a pas donné ce qu'on attendait de lui, ni même rendu ce qu'on lui prêtait ainsi. Mais qu'est-ce qui prouve qu'il ne mérite pas ce pardon? Et doit-on mériter un pardon? On peut mériter une excuse, mais un pardon ne doit-il pas s'accorder par-delà le mérite? Un vrai pardon (un pardon en monnaie authentique) ne doit-il pas absoudre de la faute ou du crime alors même que ces derniers restent ce qu'ils sont? Les nœuds les plus retors de cette casuistique se multiplient et se capitalisent dans le dernier paragraphe et dans la chute du récit. Il fait suite à l'histoire de l'œil que nous suivons depuis longtemps. C'est au moment de regarder l'ami dans les yeux, dans le blanc des yeux, que le narrateur voit, *croit* voir la vérité de ce que l'autre « avait voulu faire ». Mais ce moment marque peut-être l'aveuglement même dont procède le discours spéculatif du narrateur. A croiser le regard de l'autre, on voit ou bien des yeux *voyants* ou bien des yeux *vus*, donc visibles. Quand on voit l'autre voir, et les yeux voyants de l'autre, les yeux voyants ne sont plus simplement vus. Parce qu'ils sont vus, visibles et non voyants, ils deviennent invisibles en tant que voyants et secrètent, à cet égard, ou cernent l'aveuglement du spectateur. Inversement, quand on voit les yeux, quand ceux-ci deviennent visibles comme tels, on ne les voit plus voir, on ne les voit

plus voyants. D'où l'acte de mémoire et, encore une fois, l'acte de foi, de crédit, de créance, voire de crédulité qui s'inscrit dans l'intuition la plus immédiate du regard croisé. Quand le narrateur dit qu'il regarde l'ami « dans le blanc des yeux », quand il dit « voir que ses yeux brillaient d'une incontestable candeur » et qu'il vit « clairement » ceci ou cela, il avoue sa propre candeur, et qu'il *croit* avoir vu, à *crédit ou de mémoire*, ce qu'il dit voir, ce qu'il dit qu'il fut « épouvanté de voir ». La place du narrateur est la place de la crédulité même. C'est aussi celle depuis laquelle se profère le jugement moral. Il est sans appel.

Je le regardais dans le blanc des *yeux*, et je fus épouvanté de voir que *ses yeux brillaient* d'une incontestable *candeur*. Je *vis* alors *clairement* qu'il avait voulu faire à la fois la charité et une bonne affaire; gagner quarante sols et le cœur de Dieu; emporter le paradis *économiquement*; enfin attraper *gratis* un brevet d'homme charitable. Je lui aurais *presque pardonné* le désir de la *criminelle jouissance* dont je le supposais tout à l'heure capable; j'aurais trouvé curieux, singulier, qu'il s'amusât à compromettre les pauvres; mais *je ne lui pardonnerai jamais l'ineptie de son calcul*. On n'est jamais excusable d'être méchant, mais il y a quelque mérite à savoir qu'on l'est; et le plus *irréparable* des vices est de faire le *mal par bêtise*. (Je souligne, J.D.)

C'est la fin, il est trop tard, il n'y a plus le temps : le narrateur a dit son dernier mot. Sans appel. L'absence d'appel, au sens de la sentence judiciaire mais aussi au sens plus général de l'appel à l'autre, voilà la signature sentencieuse du narrateur. Sentencieux par situation, respirant cette bêtise dont il parle, qu'il croit pouvoir accuser mais qui flottera toujours autour d'une sentence et d'un jugement, le narrateur a le dernier mot, bien sûr, toujours, et c'est peut-être l'enseignement le plus grave de cette littérature. Ni le mendiant ni l'ami, ni le

plaignant absolu ni le prévenu ne se voient donner le droit à la parole, ni un temps de parole proportionné à leur droit. Rien ne les autorise à faire appel.

Donnons-nous un temps de plus. Risquons un pas au-delà, doublons un instant les amis dans leur déambulation, au sortir du bureau de tabac. Nous ne le dissimulerons pas, il s'agit ici, tout en lisant, commentant, réfléchissant, interprétant, d'écrire une autre nouvelle dont la structure de fiction ne saurait être radicalement annulée. Traitons donc par préterition tout ce qui pourrait faire l'objet d'une spéculation infinie. Qu'est-ce que le narrateur ne pardonne pas à son ami? candeur? ineptie? bêtise? Il ne lui refuse pas le pardon pour le crime qu'il a commis, pour la jouissance qu'il a cherchée, pour le double calcul par lequel il a voulu jouer et gagner sur les deux tableaux. Il l'aurait «*presque*» pardonné, dit-il, mais point tout à fait (y a-t-il un degré dans le pardon?) pour la criminelle jouissance; il lui aurait trouvé un certain mérite à se savoir méchant, comme si savoir le mal qu'on fait, c'était déjà se confesser soi-même et donc se repentir. L'impardonnable, l'irréparable, l'irréparable - ce dont on ne peut être acquitté —, c'est de faire le mal «*par bêtise*». Propos assez paradoxal pour qu'on s'y arrête. Le narrateur ne reproche pas à son ami une méchanceté ou un *diabolisme* — ce que Kant aurait appelé ainsi et qui consiste à faire délibérément, en conscience, le mal pour le mal, à élever au rang de motif l'opposition à la loi (possibilité que Kant exclut pour l'homme <sup>1</sup>). Il ne lui reproche même pas essentiellement une

1. Sur ces distinctions kantiennes, cf. en particulier *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), tr. Gibelin, Vrin, p. 52 sq. Comme la «*bêtise*» dont le narrateur accuse son ami ne se confond surtout pas avec la bestialité, il convient de rappeler ici la manière dont Kant situe l'homme, et le mal radical chez l'homme : *entre la bestialité et le diabolisme*. Le penchant naturel de l'homme au mal est «*radical*»



mauvaise intention ou une mauvaise volonté, un mal radical, un penchant naturel dont Kant dirait qu'il est venu pervertir une volonté essentiellement bonne mais exposée à la fragilité de la nature humaine.

puisqu'il corrompt les maximes à leur fondement même et empêche donc qu'on le déracine au moyen d'autres maximes. La sensibilité ne peut à elle seule expliquer ce mal, car elle prive l'homme de liberté et interdit qu'on parle alors de mal à son sujet. A elle seule la sensibilité ferait de l'homme une bête. Mais pour autant l'homme ne peut pas faire de la transgression un principe ou un motif moral : il serait alors un être diabolique. Or, pense ou pose Kant, c'est *un fait* qu'il ne l'est pas. Toute l'argumentation de Kant me paraît procéder du *crédit* accordé à ce prétendu *fait*. Puisque la liberté reste la condition du mal, puisqu'elle distingue ici l'homme de la bête, n'oublions pas, dans le contexte qui est ici le nôtre, en quels termes Kant définit une telle liberté. Comme la philosophie spéculative doit laisser indéterminée la loi d'une causalité qu'on appelle liberté, la loi de la causalité « par liberté » (*durch Freiheit*), la détermination de la liberté par la loi morale n'est jamais montrable ou démontrable, elle reste, du point de vue théorique, négative. Elle reste le corrélat d'une croyance, d'un crédit, voire, dit Kant, d'une « lettre de créance » (*Çreditiv*) : « Cette espèce de lettre de créance (*diese Art von Creditiv*) de la loi morale, donnée elle-même comme un principe de la déduction de la liberté, qui est une causalité de la raison pure, est parfaitement suffisante, en l'absence de toute justification *a priori*, pour satisfaire un besoin (*Bedürfnis*) de la raison théorique, forcée d'*admettre* (*anzunehmen*) au moins la possibilité d'une liberté. » (« De la déduction des principes de la raison pure pratique », *Critique de la raison pratique*, 1788, tr. Picavet, PUF, p. 48.) La figure de la foi ou de la croyance qui fonde la raison pratique se présente ici dans une rhétorique fiduciaire, bancaire ou monétaire (« *this sort of credential* », traduit Abbot) dont il faut percevoir en somme l'infinité ou l'inconditionnalité. Qu'arrive-t-il alors à la rhétorique? Ce qui lie l'infinité, l'inconditionnalité — et la rhétoricité qu'elles commandent ici —, à la croyance ou au crédit, c'est aussi ce qui interdit de séparer l'ordre de la raison pratique de la chrématistique, telle que nous l'interprétons plus haut.

Quant à la situation médiane de l'homme et même du mal radical,

Non, le narrateur reproche à son ami les limites de son entendement et de sa conscience intellectuelle plutôt que celles de sa conscience morale. En général, on n'accuse pas quelqu'un, on ne lui refuse pas un pardon pour de telles raisons. La

quant à cette situation absolument originale, entre la bête et le diable, c'est bien la raison pratique selon Kant, c'est-à-dire ce qui la lie à un anthropologisme fondamental. *La fausse monnaie* ne s'y conforme pas nécessairement. Ni la fleur du mal, ni Baudelaire en général. Ce qui nous y est peut-être suggéré, c'est le mal (l'impardonnable, donc le seul à appeler le pardon) en l'espèce d'une bêtise diabolique, autrement dit de cette *cruauté* satanique dont Kant ne veut pas entendre parler. Puisque nous avons souvent souligné la proximité de concurrence entre Baudelaire et Poe, puisqu'on ne saurait, une fois de plus, se dispenser de lire ici le *Baudelaire* de Benjamin, rappelons ce que ce dernier disait dans « Le flâneur » : « Baudelaire n'a pas écrit de roman policier parce que sa structure pulsionnelle (*Triebstruktur*) lui rendait impossible l'identification avec le détective. Le calcul, le moment de la construction, se trouvait chez lui du côté de l'asocial. Il fait partie intégrante de la cruauté (*Grausamkeit*). Baudelaire a été un trop bon lecteur de Sade pour pouvoir entrer en concurrence avec Poe ». « Der Flaneur », in *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* (ed. Suhrkamp, 1974, t. 1, 2, p. 545, tr. J. Lacoste in *Charles Baudelaire, Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Payot, 1982, p. 66-67). A l'appui de son assertion, qui suppose peut-être un peu vite l'absence de cruauté sadienne chez Poe, Benjamin justifie d'une citation la nécessité de revenir à Sade pour rendre compte du mal : « Il faut toujours revenir à de Sade, c'est-à-dire à *l'Homme naturel*, pour expliquer le mal » (o.c. p. 545, la note de Baudelaire est extraite d'une « Liste de titres et canevas de romans et nouvelles », Bibliothèque de la Pléiade, éd. Pichois, t. I. p. 595). Une autre note de Baudelaire sur Sade me paraît mériter d'être citée en ce lieu. Sa logique paraît être la même, quant au rapport entre le mal et la connaissance, le mal et la conscience de soi, que celle du narrateur lorsqu'il dit : « On n'est jamais excusable d'être méchant, mais il y a quelque mérite à savoir qu'on l'est; et le plus irréparable des vices est de faire le mal par bêtise. » Or dans une note « Sur Les liaisons dangereuses », Baudelaire définit le satanisme par l'ingénuité, l'inconscience, l'ignorance ou la méconnaissance de soi, à moins que le « se

limite intellectuelle est considérée en général comme une donnée innée de la nature, un cadeau fait à la naissance. Mais alors, qu'est-ce qu'il a du mal à pardonner? Que vise-t-il sous ces mots : « faire le mal par bêtise »? Nécessairement quelque chose de moral et d'intentionnel, quelque chose de l'ordre du désir en tout cas, sinon de la volonté, et qui logerait dans la

faire ingénu » ou le « devenir ingénu » ne soit un supplément de simulacre diabolique ou l'excès de zèle d'une perversité sans fond. Le propos de Baudelaire reste, comme toujours, historique. C'est aussi un diagnostic sur les temps modernes, voire sur une littérature moderne : « En réalité, le satanisme a gagné. Satan s'est fait ingénu. Le mal se connaissant était moins affreux et plus près de la guérison que le mal s'ignorant. G. Sand inférieure à de Sade » (o.c. t. 2, p. 68). Les mêmes notes sur ce « Livre essentiellement français » attribuent « la palme de la perversité » à la femme, un caractère « sinistre et satanique », un « satanisme badin » à Chateaubriand (p. 69) et s'acharnent contre Sand. Citant une lettre de la Merteuil à Valmont (« Ma tête seule fermentait. Je ne désirais pas de jouir, je *voulais* SAVOIR »), Baudelaire ajoute : « (Georges Sand et les autres) », souligne une fois « je voulais » et trois fois « savoir » (p. 75).

Si maintenant l'on prend au sérieux ce que Benjamin présume d'une « structure pulsionnelle » de Baudelaire qui l'empêcherait de s'identifier à un détective, si on jugeait possible de *ne jamais* s'identifier à un détective (ce dont, bien entendu, on peut douter), si on prenait la figure du détective pour une figure déterminable, déterminée, entre autres, sans la confondre avec toute position de quête ou d'enquête en vue de la vérité à établir, du jugement à former, du compte à rendre, du récit à enchaîner, de l'inquisition, de la perquisition, de la question, de l'information ou de l'instruction à conduire à son terme, en un mot du *savoir*, alors il faut en effet rappeler que par deux fois une identification doit être suspendue : celle, en quelque sorte structurelle, de Baudelaire au narrateur ou à l'ami (l'un et l'autre semblent parfois « jouer » au détective) ; puis celle de ces deux personnages au détective qu'ils semblent jouer. Ils ne sont pas littéralement des détectives, en particulier parce que l'un, le narrateur, veut surtout porter un jugement moral, quoi qu'il y investisse de non moral; et parce que l'autre, l'ami, est plus soucieux de tromper la justice ou en tout cas de ne jamais permettre qu'on établisse une vérité, des conclusions et un jugement.

bêtise : quelque chose de l'ordre de la chrématistique plutôt que de l'économie, pour se servir encore de cette distinction intenable mais commode.

La bêtise n'est pas, en principe, le caractère d'une bête. On ne dit pas en français d'une bête qu'elle est bête. Il y a des bêtes bêtes, par exemple les « mauvais chiens » de bourgeois que, nous l'avons vu, l'analogie ou l'anthropomorphisme de Baudelaire oppose aux « bons chiens », aux pauvres et aux poètes, etc. Mais la bêtise de ces bêtes est une bêtise humaine. Rien n'est moins bête que les « chiens qu'on fouette » et dont les « yeux larmoyants » disent la demande infinie : dans cette histoire de l'œil, la vérité du don - comme de l'œil — serait (dé)voilée par le voile des larmes plutôt que par la vue. La bêtise, c'est ici, aux yeux du narrateur du moins, le propre de l'homme, d'un animal rationnel qui ne veut pas user de la raison, qui ne *peut pas vouloir* ou ne *veut pas pouvoir* en user : comme un homme qui, dirait Kant, n'aurait pas le pouvoir ou la force de vouloir accéder aux Lumières, c'est-à-dire à la majorité humaine. Cet homme serait *responsable* de son irresponsabilité, et de ne pas être encore majeur alors qu'il l'est ou peut déjà l'être. Il n'aurait pas eu le courage d'oser se servir de son propre entendement, et d'abord de comprendre la devise des Lumières : *Sapere aude!*

La bêtise de l'ami, aux yeux du narrateur, tient à ce qu'il ne veut pas comprendre et non seulement à ce qu'il ne peut pas comprendre. Il pourrait comprendre, il *devrait* comprendre, il aurait dû comprendre. Si cynique ou calculateur qu'il ait été, à la recherche du compromis économique, si perfide, retors ou demi-habile, si condamnable et criminel qu'ait été son calcul, il aurait été *presque* pardonnable s'il avait au moins fait ce qu'il pouvait, ce qu'il *devait pouvoir* ou *pouvait devoir* pour en avoir la conscience et l'intelligence : donc déjà le commencement d'un remords. Cela suppose qu'entre la connaissance et l'aveu, le passage

est nécessaire, et que la confession appartient à l'ordre de la vérité connue ou de la raison — théorique ou pratique —, ce dont nous avons toutes les raisons de douter : l'aveu ne consiste pas essentiellement à porter à la connaissance de l'autre. On peut informer l'autre d'un crime qu'on a commis sans que cet acte *consiste* à avouer ou à confesser. La signification intentionnelle de l'aveu suppose donc qu'on n'avoue pas pour informer, pour renseigner ou enseigner, pour faire *savoir*. Conséquence : la pureté eidétique de l'aveu apparaît mieux quand l'autre est déjà en situation de savoir ce que j'avoue; c'est pourquoi Augustin se demande si souvent pourquoi il se confesse à Dieu qui sait tout.

L'ami n'a pas fait ce qu'il devait pour *savoir* qu'il était méchant, pour le faire savoir et pour se l'avouer. Et c'est ce procès qu'il faut lire, cette accusation qu'il faut entendre sous le mot de *bêtise* dès lors qu'elle est dite irréparable en tant que cause du mal, du « mal par bêtise ». La bêtise n'est pas un état, un caractère, une limite génétique, une donnée naturelle, native, innée, une impuissance constatable. La bêtise, dans ce contexte, a la portée d'un certain rapport, c'est une certaine relation, un certain comportement à *l'égard d'un* pouvoir intellectuel ou plus généralement d'un pouvoir herméneutique qui est inscrit en nous par la nature comme un capital génétique donné à tous en partage à la naissance, une sorte de bon sens universel ou d'*ingenium* qui devrait toujours être disponible.

La perversion bête de l'ami, le « mal par bêtise », n'a pas consisté à *faire le mal*, ni à ne pas comprendre, mais à mal faire en ne faisant pas tout ce qu'il devait pouvoir faire pour comprendre le mal qu'il faisait, mais qu'il faisait en ne faisant pas tout ce qu'il devait pouvoir faire pour comprendre le mal qu'il faisait, mais qu'il faisait par cela même. Dans ce cercle — ou plutôt dans la morsure caudale de ce texte, de ce morceau de texte, de ce morceau de

serpent —, l'ami est finalement accusé de ne pas avoir honoré le contrat qui le liait au don de la nature. La nature lui a fait cadeau, comme à tout le monde, au présent ou à crédit, d'un présent, le capital d'une faculté d'entendement. Elle l'a ainsi endetté avec de la vraie monnaie, une monnaie naturelle et donc non monétaire, absolument originaire et authentique. La faute de l'ami, sa faute irréparable et nommée « le mal par bêtise », c'est de ne pas s'être montré à la hauteur du don que lui avait fait la nature : il n'a pas su honorer le contrat qui le liait naturellement à la nature, il ne s'est pas acquitté de sa dette. D'une dette naturelle, donc d'une dette sans dette ou d'une dette infinie.

*C'est un peu comme si* l'autre n'avait pas honoré le crédit que son ami le narrateur lui avait ouvert en « prêtant des ailes » à son esprit. Il lui a prêté des ailes, l'autre ne les lui a pas rendues. Reste cette énigme : le narrateur *tient ici la place de la nature*, il se fait représenter par elle ou la représente, il se prend pour la nature (de son ami). Comme le narrateur *représente* aussi l'origine de la littérature en venant ici, dans un « je » ou un jeu de simulacre, à la place du « vrai » signataire, Baudelaire, nous assistons peut-être à quelque chose qui *ressemble à la naissance* de la littérature. Plus rigoureusement, et la différence compte : non pas à la naissance (naturelle, donc) de la littérature, non pas à son origine mais au moment d'une naturalisation de la littérature, d'une interprétation de la littérature et d'une littérature de fiction *comme nature*, interprétation aussi fictive, peut-être, que la fausse monnaie dont elle se sert. Car en mettant en scène un narrateur naturaliste et sentencieux, en exhibant la fiction d'une naturalisation de la littérature, Baudelaire, qui n'est ni un détective ni le narrateur (mais peut-être un amateur de monnaie, c'est-à-dire un connaisseur en fausse monnaie, c'est-à-dire un expert de l'indiscernabilité en ce domaine), inscrit peut-être cette naturalisation dans une institution nommée la littérature. Alors

il nous rappelle peut-être à l'institutionnalité de cette institution, mais d'une institution qui ne peut consister qu'à se faire passer pour naturelle. Il nous invite peut-être à suspendre, au bout d'une question, la vieille opposition entre la nature et l'institution, *physis* et *thesis*, *physis* et *nomos*, la nature et la convention, le savoir et le crédit (la foi), la nature et tous ses autres.

Nous disons toujours *peut-être*. Car le secret reste gardé sur ce que Baudelaire, le narrateur ou l'ami ont voulu dire ou voulu faire, à supposer qu'ils l'aient su eux-mêmes; et ce n'est même pas assuré pour l'ami : celui-ci, on le suppose, semble savoir, lui, seul ou mieux que quiconque, s'il a donné, et pourquoi, de la vraie ou de la fausse monnaie. Mais outre qu'il peut s'être trompé lui-même de mille manières, il se place ou plutôt doit se tenir *en tout cas* dans une position de non-savoir quant à la spéculation possible du mendiant, c'est-à-dire aux effets de ce qu'il a donné, et donc quant à la question de savoir ce qu'il a en vérité donné et donc s'il a en vérité donné. Un tel secret n'entre en littérature, il n'est constitué par la possibilité de l'institution littéraire, il n'est révélé par elle aussi dans sa possibilité de secret, que dans la mesure où il perd toute intériorité et toute épaisseur, toute profondeur. Il n'est absolument gardé, indescellable, inviolable, que dans la mesure où il est formé par une structure non psychologique. Cette structure n'est pas subjective ou subjectivable, bien qu'elle soit responsable des effets les plus radicaux de subjectivité ou de subjectivation. Elle est superficielle, sans substance, infiniment privée parce que publique de part en part. Elle s'étale à la surface de la page, aussi obvie qu'une lettre volée, une carte postale, un billet de banque, un chèque,

une « lettre de créance » — ou « une pièce d'argent de deux francs ».

Il n'y a pas de nature, seulement des effets de nature ; dénaturation ou naturalisation. La nature, la signification de nature, se reconstitue après coup depuis un simulacre (par exemple la littérature) dont on la croit la cause. Car la nature que le narrateur représente ici, et que donc il décompte et raconte aussi, c'est une nature qui ne donne pas tant qu'elle ne prête. Qui prête plus qu'elle ne donne. *Elle fait crédit*. Et quand elle offre à quelqu'un la « fatigante faculté » de « chercher midi à quatorze heures », c'est pour qu'à son tour il vole, donnant donnant, « prêtant des ailes à l'esprit ».

Réfléchissons-y. Rappelons-nous à Icare — vers le soleil, sous l'œil de midi. Cette histoire serait-elle, entre autres, toute l'histoire? En tout cas, et au moins, une certaine histoire de la philosophie.

Icare, un Icare se plaint aussi de ne pas pouvoir signer. Il ne donnera pas son nom, pas même à la sépulture que d'autres voudraient lui assigner. Ne pouvant même pas donner son nom, se donner un nom, donner un nom à sa fin, comment pourrait-il prétendre donner? savoir donner? se savoir donner quoi que ce soit? Il n'a pas de sépulture et donc pas de nom propre : précisément parce qu'il écrit, et par là il sombre, non pas au fond mais dans l'abîme. Icare ne signe pas, il se plaint de ne pas même pouvoir se plaindre *lui-même*. Un don ne se signe pas, il ne calcule pas même avec un temps qui lui rendrait justice. Chose rare aujourd'hui, et la « modernité » de Baudelaire a la belle insolence de nous y rappeler encore, il ne croit pas davantage au sublime, il ne lui fait aucun crédit. Le sublime : spéculation, fausse monnaie qu'on voudrait substituer, après un « soigneux triage », au désespérant, au cruel, au prostituant, au tuant « amour du beau ». Icare meurt d'avoir « étreint



*L'excuse et le pardon*

des nuées » là où « Les amants des **prostituées** / **Sont** heureux, dispos et repus ».

Ainsi pourrions-nous, cherchant midi à quatorze heures, lire encore, et ce sera la chute, *Les plaintes d'un Icare*, la chute — justement — du poème, son humilité absolue, et juste le plus bas possible :

mes yeux consumés ne voient  
Que des souvenirs de soleils.

Sous je ne sais quel œil de feu  
Je sens mon aile qui se casse;

Et brûlé par l'amour du beau,  
Je n'aurai pas l'honneur sublime  
De donner mon nom à l'abîme  
Qui me servira de tombeau <sup>1</sup>.

1. Bibliothèque de la Pléiade, éd. Cl. Pichois, I, p. 143. Ce poème, addition de l'édition de 1868, a été interprété de points de vue différents mais, me semble-t-il, non contradictoires par Benjamin (o.c., tr. fr., p. 117) et par Deguy au cours de l'une de ses admirables lectures de Baudelaire : « Le corps de Jeanne (Remarques sur le corps poétique des *Fleurs du Mal*», in *Poétique*, 1970, 3, p. 338). Michel Deguy est aussi le poète de *Donnant Donnant* (Gallimard, 1981) :

« Donnant

Donnant est la formule

l'échange sans marché où la  
valeur d'usage ne serait que l'échange du don où le commun n'est pas  
même cherché, foison des incomparables sans mesure prise en commun,  
un troc où la fleur d'ail se change en ce qui n'est pas de refus

Que désirez-vous donner  
C'est le geste qui compte »



## *Table des matières*

Avertissement .....	9
1. Le temps du roi .....	11
2. Folie de la raison économique : un don sans présent .....	51
3. « La fausse monnaie » (I) : Poétique du tabac (Baudelaire, peintre de la vie moderne).....	95
4. « La fausse monnaie » (II) : Don et contre-don, l'excuse et le pardon (Baudelaire et l'histoire de la dédicace).....	139



## *La fausse monnaie*

Comme nous nous éloignons du bureau de tabac, mon ami fit un soigneux triage de sa monnaie; dans la poche gauche de son gilet il glissa de petites pièces d'or; dans la droite, de petites pièces d'argent; dans la poche gauche de sa culotte, une masse de gros sols, et enfin, dans la droite, une pièce d'argent de deux francs qu'il avait particulièrement examinée.

« Singulière et minutieuse répartition! » me dis-je en moi-même.

Nous fîmes la rencontre d'un pauvre qui nous tendit sa casquette en tremblant. - Je ne connais rien de plus inquiétant que l'éloquence muette de ces yeux suppliants, qui contiennent à la fois, pour l'homme sensible qui sait y lire, tant d'humilité, tant de reproches. Il y trouve quelque chose approchant cette profondeur de sentiment compliqué, dans les yeux larmoyants des chiens qu'on fouette.

L'offrande de mon ami fut beaucoup plus considérable que la mienne, et je lui dis : « Vous avez raison; après le plaisir d'être étonné, il n'en est pas de plus grand que celui de causer une surprise. — C'était la pièce fausse », me répondit-il tranquillement, comme pour se justifier de sa prodigalité.

Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!), entra soudainement cette idée qu'une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement dans la vie de ce pauvre diable, peut-être même de connaître les conséquences diverses, funestes ou autres, que peut engendrer une pièce fausse dans la main d'un mendiant. Ne pouvait-elle pas se

multiplier en pièces vraies? ne pouvait-elle pas aussi le conduire en prison? Un cabaretier, un boulanger, par exemple, allait peut-être le faire arrêter comme faux monnayeur ou comme propagateur de fausse monnaie. Tout aussi bien la pièce fausse serait peut-être, pour un pauvre petit spéculateur, le germe d'une richesse de quelques jours. Et ainsi ma fantaisie allait son train, prêtant des ailes à l'esprit de mon ami et tirant toutes les déductions possibles de toutes les hypothèses possibles.

Mais celui-ci rompit brusquement ma rêverie en reprenant mes propres paroles : « Oui, vous avez raison; il n'est pas de plaisir plus doux que de surprendre un homme en lui donnant plus qu'il n'espère. »

Je le regardai dans le blanc des yeux, et je fus épouvanté de voir que ses yeux brillaient d'une incontestable candeur. Je vis alors clairement qu'il avait voulu faire à la fois la charité et une bonne affaire; gagner quarante sols et le cœur de Dieu; emporter le paradis économiquement; enfin attraper gratis un brevet d'homme charitable. Je lui aurais presque pardonné le désir de la criminelle jouissance dont je le supposais tout à l'heure capable; j'aurais trouvé curieux, singulier, qu'il s'amusât à compromettre les pauvres; mais je ne lui pardonnerai jamais l'ineptie de son calcul. On n'est jamais excusable d'être méchant, mais il y a quelque mérite à savoir qu'on l'est; et le plus irréparable des vices est de faire le mal par bêtise.

Baudelaire.

## DU MEME AUTEUR

### CHEZ LE MEME EDITEUR

*L'archéologie du frivole* (Introduction à *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac, 1973). Repris à part chez Gonthier-Denoël, 1976.

*Glas*, 1974 (Gonthier-Denoël, 1981).

*Ocelle comme pas un*, préface à *L'enfant au chien assis*, de Jos Joliet, 1980.

*D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, 1983.

*Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 1984.

*Schibboleth, Pour Paul Celan*, 1986.

*Parages*, 1986.

*Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, 1987.

*De l'esprit, Heidegger et la question*, 1987.

*Psyché. Invention de l'autre*, 1987.

*Mémoires - pour Paul de Man*, 1988.

*Limited Inc.*, 1990.

*L'archéologie du frivole*, réédition, 1990.

*Du droit à la philosophie*, 1990.

### CHEZ D AUTRES ÉDITEURS

*L'origine de la géométrie*, de Husserl.

Introduction et traduction, PUF, 1962.

*L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967.

*La voix et le phénomène*, PUF, 1967.

*De la grammatologie*, Minuit, 1967.

*La dissémination*, Le Seuil, 1972.

*Marges — de la philosophie*, Minuit, 1972.

*Positions*, Minuit, 1972.

*Economimesis*, in *Mimesis*, Aubier-Flammarion 1975.

*Où commence et comment finit un corps enseignant*, in *Politiques de la Philosophie*, Grasset, 1976.

*Forr*, préface à *Le verbier de l'Homme aux loups*, de N. Abraham et M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976.

*L'âge de Hegel; La philosophie et ses classes; Réponses à La Nouvelle Critique*, in *Qui a peur de la philosophie?* du *Greph*, Flammarion, 1977.

*Limited Inc., a, b, c*, The Johns Hopkins University Press. Baltimore, 1977.

- (Édition augmentée de « Toward an Ethic of Discussion », Northwestern University Press, 1988.)
- Scribble*, préface à *l'Essai sur les hiéroglyphes* de Warburton, Aubier-Flammarion, 1978.
- Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, 1978.
- La vérité en peinture*, Flammarion, 1978.
- La philosophie des Etats généraux*, in *Les Etats généraux de la Philosophie*, Flammarion, 1979.
- Living on (Survivre)*, in *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, 1979.
- La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, 1980.
- L'oreille de l'autre*. Textes et débats, éd. Cl. Lévesque et Ch. McDonald., VLB, Montréal, 1982.
- Sopra-vivere*, Feltrinelli, Milan, 1982.
- Signéponge*, Columbia University Press, 1983; Le Seuil, 1988.
- La Filosofía como institución*, Juan Granica ed., Barcelone, 1984.
- Popularités. Du droit à la philosophie du droit*, avant-propos à *Les sauvages dans la cité*. Champ Vallon, 1985.
- Lecture de Droit de regards*, de M.-F. Plissart, Minuit, 1985.
- Préjugés — devant la loi*, in *La Faculté de juger*, Minuit, 1985.
- Des tours de Babel (sur Walter Benjamin)* in *L'art des confins*, PUF, 1985.
- Forcener le subjectile*, Étude pour les *Dessins et portraits d'Antonin Artaud*, Gallimard, 1986.
- Mémoires*, Columbia University Press, 1986.
- Point de folie — maintenant l'architecture*, in B. Tschumi, *La case vide*, Architectural Association, Londres, 1986.
- Feu la cendre*. Des femmes, 1987.
- Chora*, in *Poikilia*, Études offertes à Jean-Pierre Vernant, E.H.E.S.S., 1987.
- Mes chances*, in *Confrontation*, 19, Aubier, 1988.
- Some Statements and Truisms...*, in *The States of « Theory »*, ed. D. Carroll, Columbia University Press, 1989.
- Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990.
- Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre. Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- « *Interpretations at war*. Kant, le Juif, l'Allemand », *Phénoménologie et politique*, Mélanges offerts à J. Taminiaux, Bruxelles, Ousia, 1990.
- Heidegger et la question*, Flammarion (Champs), 1990.
- L'autre cap*, Minuit, 1991.
- Circonfession*, in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991.
- Qu'est-ce que la poésie?* (éd. quadrilingue), Brinkmann & Bose, Berlin, 1991.



## DANS LA MEME COLLECTION

*Aux Éditions Galilée*

Elisabeth de Fontenay  
Les figures juives de Marx

Sarah Kofman  
Camera obscura, de l'idéologie

Jean-Luc Nancy  
La remarque spéculative

Sarah Kofman  
Quatre romans analytiques

Philippe Lacoue-Labarthe  
L'imitation des Modernes  
(*TypographiesII*)

Jacques Derrida  
Parages

Jacques Derrida  
Schibboleth  
Pour Paul Celan

Jean-Luc Nancy  
L'oubli de la philosophie

Jean-François Lyotard  
L'enthousiasme  
critique kantienne de l'histoire

Eliane Escoubas  
Imago Mundi

Jacques Derrida  
Ulysse gramophone

Jacques Derrida  
De l'esprit  
Heidegger et la question

Jacques Derrida  
Psyché  
Inventions de l'autre

Jacques Derrida  
Mémoires  
Pour Paul de Man

Jean-Luc Nancy  
L'expérience de la liberté

Alexander Garcia Düttman  
La parole donnée

Sarah Kofman  
Socrate(s)

Paul de Man  
Allégories de la lecture

Mac Froment-Meurice  
Solitudes

Sarah Kofman  
Séductions  
De Sartre à Héraclite

Jacques Derrida  
Limited Inc

Philippe Lacoue-Labarthe  
Jean-Luc Nancy  
Le titre de la lettre

Jacques Derrida  
L'archéologie du frivole

Gérard Granel  
Écrits logiques et politiques

Jean-François Courtine  
Extase de la raison

Jacques Derrida  
Du droit à la philosophie

Philippe Lacoue-Labarthe  
Jean-Luc Nancy  
Le titre de la lettre

Jean-Luc Nancy  
Une pensée finie

Daniel Payot  
Anachronies de l'œuvre d'art

Geoffrey Bennington  
Dudding  
Des noms de Rousseau

Jean-François Lyotard  
Leçons sur l'Analytique du sublime

Peggy Kamuf  
Signatures  
ou l'institution de l'auteur

*Aux Éditions Aubier-Flammarion*

Sylviane Agacinski, Jacques Derrida,  
Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe,  
Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat  
Mimésis  
(des articulations)

Philippe Lacoue-Labarthe  
Le sujet de la philosophie  
(*Typographies I*)

Jean-Luc Nancy  
Ego sum

Jean-Luc Nancy  
L'impératif catégorique

Mikkel Borch-Jacobsen  
Le sujet freudien

Jacques Derrida  
La carte postale  
De Socrate à Freud et au-delà

Walter Benjamin  
Origine du drame baroque allemand

Walter Benjamin  
Le concept de critique d'art  
dans le romantisme allemand

Nicolas Abraham  
Jonas

Nicolas Abraham  
Rythmes

Nicolas Abraham  
De l'œuvre, de la traduction et de la psychanalyse

Jean-Luc Nancy  
Le discours de la syncope  
I. Logodaedalus

Nicolas Abraham  
Maria Torok  
Le verbière de l'Homme aux loups  
(*Anasémies I*), précédé de *Fors*, par J. Derrida

Sylviane Agacinski  
Aparté  
Conceptions et morts de Sören Kierkegaard

François Lamelle  
Le déclin de l'écriture

Nicolas Abraham  
Maria Torok  
L'écorce et le noyau  
*(AnasémiesII)*

Sarah Kofman  
Aberrations  
Le devenir-femme d'Auguste Comte



CET OUVRAGE  
A ÉTÉ TRANSCODÉ  
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER  
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS GALILÉE  
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH  
À MAYENNE EN SEPTEMBRE 1991





N° d'édition : 404.  
N° d'impression : 31011.  
Dépôt légal : septembre 1991.  
*(Imprimé en France)*

Soumettre d'abord l'analyse du philosophique à la rigueur de la preuve, aux chaînes de la conséquence, aux contraintes internes du système : articuler, premier signe de pertinence, *en effet*. Ne plus méconnaître ce que la philosophie voulait laisser tomber ou réduire, sous le nom d'effets, à son dehors ou à son dessous (effets « formels » — « vêtements » ou « voiles » du discours — « institutionnels », « politiques », « pulsionnels », etc.) : en opérant autrement, sans elle ou contre elle, interpréter la philosophie *en effet*.

Déterminer la spécificité de l'après-coup philosophique — le retard, la répétition, la représentation, la réaction, la réflexion qui rapportent la philosophie à ce qu'elle entend néanmoins nommer, constituer, s'approprier comme ses propres objets (autres « discours », « savoirs », « pratiques », « histoires », etc.) assignés à résidence régionale : délimiter la philosophie *en effet*. Ne plus prétendre à la neutralité transparente et arbitrale, tenir compte de l'efficace philosophique, et de ses armes, instruments et stratagèmes, intervenir de façon pratique et critique : faire travailler la philosophie *en effet*.

L'effet en question ne se laisse donc plus dominer ici par ce que la philosophie arraisonne sous ce nom : produit simplement second d'une cause première ou dernière, apparence dérivée ou inconsistante d'une essence. Il n'y a plus, soumis d'avance à la décision philosophique, un sens, voire une polysémie de l'effet.

*Donner*, est-ce possible ?

Dès lors **qu'il** engage dans le cercle de l'échange (don et contre-don, dette, acquittement, récompense, reconnaissance symbolique, mémoire), le don semble s'annuler. Pour donner, il faudrait ne rien attendre en retour. Rien espérer, rien escompter de ce qui doit rester *incalculable*. Plus gravement encore, et avant même que rien ne s'inscrive dans une économie des signes ou des choses, il suffit peut-être qu'il y ait *intention de donner*, il suffit que le don *apparaisse comme tel* à la conscience ou que dans son sens il devienne *présent* pour disparaître et se perdre aussitôt en faisant retour : comme s'il était impossible de *connaître* par l'*expérience* ce que nous pensons et désirons sous le nom de don ; comme si même il était impossible de désirer le don ou de vouloir donner ; comme si le don était voué à l'irresponsabilité ; comme si, pour dire « il y a don », il fallait renoncer au présent — et à dire : « le don *est* » ou « le don *existe* ».

Renouant avec le fil d'analyses antérieures, Jacques Derrida tente ici de formaliser les conditions et les effets de cette aporie, à savoir l'incompatibilité apparente du don et du présent. La nécessité pour le don d'excéder le retour circulaire à son origine implique une interprétation du temps, qui fut souvent représenté comme un cercle. Avec la question du don et du présent, comme question de la *répétition*, il y va donc du temps : du temps de l'être, du temps du monde, du temps social, du temps de la conscience et de l'inconscient. A travers des lectures de Heidegger (notamment de *Temps et être*, 1962), de Mauss (notamment du célèbre *Essai sur le don*, 1923-24) ou de Benveniste (*Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, 1951), il s'agit ici de ressaisir la grande question du don à la racine commune de l'ontologie et de la sémantique, de l'anthropologie et de l'économie politique.

*Et de la littérature* : la seconde partie de ce premier volume est en effet consacrée à la lecture d'un bref récit de Baudelaire, *La fausse monnaie*, qui oriente en vérité tout l'ouvrage.



9 782718 603926



10 91  
S 20 465 4  
145 F