

UNIVERSITÉ PARIS X
ÉCOLE DOCTORALE 139 : CONNAISSANCE, LANGAGE, MODÉLISATION

Thèse de doctorat en philosophie

François ATHANÉ

Le don
Histoire du concept, évolution des pratiques

Sous la direction de M. Didier DELEULE

SOUTENANCE PUBLIQUE LE 4 DÉCEMBRE 2008
À L'UNIVERSITÉ PARIS X

JURY :

M. Didier Deleule, Université Paris X, *Directeur*
M. Bruno Karsenti, École des Hautes Études en Sciences Sociales
M. Max Kistler, Université de Grenoble, *Rapporteur*
Mme Eliana Magnani, CNRS et Université de Bourgogne
Mme Francine Markovits, Université Paris X, *Présidente*
M. Alain Testart, CNRS et Collège de France, *Rapporteur*

UNIVERSITÉ PARIS X
ÉCOLE DOCTORALE 139 : CONNAISSANCE, LANGAGE, MODÉLISATION

Thèse de doctorat en philosophie

François ATHANÉ

Le don
Histoire du concept, évolution des pratiques

Sous la direction de M. Didier DELEULE

SOUTENANCE PUBLIQUE LE 4 DÉCEMBRE 2008
À L'UNIVERSITÉ PARIS X

JURY :

M. Didier Deleule, Université Paris X, *Directeur*
M. Bruno Karsenti, École des Hautes Études en Sciences Sociales
M. Max Kistler, Université de Grenoble, *Rapporteur*
Mme. Eliana Magnani, CNRS et Université de Bourgogne
Mme. Francine Markovits, Université Paris X, *Présidente*
M. Alain Testart, CNRS et Collège de France, *Rapporteur*

Il n'y a pas encor de cadeaux anarchistes

« Les Dicts d'amour de Guillaume Apollinaire
à Linda la Zézayante »

Université Paris X
École doctorale 139 : Connaissance, langage, modélisation
200 avenue de la République
92001 Nanterre Cedex

François ATHANÉ
Le don. Histoire du concept, évolution des pratiques.

Le don est un objet privilégié de l'anthropologie et de la sociologie économiques depuis l'*Essai sur le don* de M. Mauss. Au 1^o chapitre, les principales notions de cet écrit (don, dette, obligation, échange) sont étudiées en lien avec l'engagement socialiste et mutualiste de Mauss et sa vision du bolchevisme. Le 2^o chap. traite du don dans les œuvres de C. Lévi-Strauss, Claude Lefort, Derrida et dans l'ethnologie de la Kabylie (René Maunier, Bourdieu). Le 3^o chap. définit le don en lien avec l'obligation, et le différencie d'autres transferts de biens : impôt, amende, réparation, redistribution, commerce, marché, par la discussion d'œuvres de Hobbes, Wittgenstein, David Lewis, J. R. Searle, Robert Lowie, K. Polanyi, M. Godelier, Alain Testart. Potlatch et Kula sont étudiés pour voir les liens entre techniques, milieux écologiques, production, droit coutumier, hiérarchie politique et circulation des biens. Le 4^o chap. traite des dons et tributs dans l'histoire médiévale (discussion des œuvres de M. Bloch, G. Duby, Max Weber, N. Elias) : largesse, don aux pauvres, aumône. On étudie le rôle du don dans la genèse de la fiscalité, de l'État et de l'Église. On aboutit à une classification générale des transferts de biens. Le concept de métatransfert est défini, sa fécondité heuristique montrée. Le 5^o chap. enquête sur la nécessité et l'universalité du don, compare les transferts de biens entre humains aux transferts de ressources dans les sociétés animales (altruismes réciproque et de parentèle, sélection de groupe, sélection sexuelle du dévouement, travaux de Wynne-Edwards, J. Maynard Smith, William Hamilton, F. De Waal), et examine la possibilité de naturaliser le don.

Mots clés : don, échange, dette, marché, fiscalité, anthropologie, épistémologie, naturalisation

François ATHANÉ
The Gift. History of a concept, evolution of practices.

The gift has been a major topic in anthropology and sociology of economics since Mauss' *The Gift*. In the 1st chapter, the main notions of this writing (gift, debt, obligation, exchange) are studied in relation to Mauss' commitment to socialism and mutualism, and to his vision of Bolchevism. The 2nd chapter looks at the gift in the works of C. Lévi-Strauss, Claude Lefort, Derrida, and in Kabylia's ethnology (René Maunier, Bourdieu). The 3rd chapter defines the gift with respect to obligation, and differentiates it from other kinds of transfers of goods, such as taxes, fines, compensation, redistribution, and commerce, by looking at the works of Hobbes, Wittgenstein, David Lewis, J. R. Searle, Robert Lowie, K. Polanyi, M. Godelier, Alain Testart. The Potlatch and the Kula are examined in order to link technics, production, custom, political hierarchy and the circulation of goods. The 4th chapter treats the gift throughout the Middle Ages (by discussing the works of M. Bloch, G. Duby, Max Weber, N. Elias) : generosity, charity and alms. The role of the gift in the genesis of the tax system, the state and the church are studied. This gives way to a general classification of the transfers of goods. The concept of 'metatransfer' is defined, and its heuristic power is exposed. The final chapter investigates the necessity and universality of the gift, compares transfers of goods between humans to transfers of resources in the animal societies (reciprocal altruism, kinship altruism, group selection, sexual selection of caring, works of Wynne-Edwards, J. Maynard Smith, William Hamilton, F. De Waal), and examines the possibility of naturalizing the gift.

Key words : gift, exchange, debt, market, tax, anthropology, epistemology, naturalization

INDEX

<i>Introduction</i>	<i>1</i>
Remerciements	13
<i>Chapitre premier. Don, histoire et politique chez Marcel Mauss</i>	<i>18</i>
Plan de l' « Essai sur le don »	20
Le poème des dons	21
La fiction des dons	24
La force de la règle	28
Le hau	37
L'intérêt et le droit	40
L'universel et l'historique	41
Un marché de cadeaux	46
Une science des présents inquiète du présent	50
Les engagements politiques de Marcel Mauss	52
Après le traité de Versailles	53
Le potlatch	57
Hobbes et Mauss	62
La garantie du retour dans l' « Essai sur le don »	65
Identité et specularité	69
La confiance dans la révolution	77
Production, pouvoir et obligation	86
L'humain et la machine à calculer	88
Monnaies et réciprocity	96
L'histoire de l'attente	103
L'absence de l'État	108
L'État selon Marcel Mauss, et selon Max Weber	112
La contrainte et la confiance	122
<i>Chapitre II. Le concept de don dans la postérité de Marcel Mauss.</i>	<i>126</i>
Don, mutualité et coopération : les conclusions de Marcel Mauss	128
Le don et les assurances mutuelles	131
Le don et les coopératives	133
René Maunier et les « échanges rituels » en Afrique du nord	135
Les différences entre le potlatch et la tawsa	141
Temps cyclique et temps linéaire	145
Temps et calcul : le problème du prêt et de l'intérêt	146
Obligation et esthétique : la tawsa comme fait social total	152
La contrepartie mystique	156
Redistribution des biens, bénédiction des humains	158
Don, sexualité, échange	162

Les apports de l'œuvre de René Maunier _____	166
Claude Lévi-Strauss : l' « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » _____	167
Le fait social total _____	168
L'inconscient _____	169
Critique du hau _____	170
Claude Lefort _____	174
Critique de Lévi-Strauss _____	175
Critique de Mauss _____	177
Pierre Bourdieu _____	179
L'illusion de la nécessité mécanique _____	180
Le temps des dons _____	183
Les traditions kabyles face à la puissance coloniale _____	188
L'économie de la méconnaissance _____	192
Jacques Derrida _____	198
L'impératif d'unilatéralité _____	200
Reconnaissance et gratitude _____	201
L'ambiguïté de l'inconditionnel _____	203
Une morale pandonatrice _____	205
<i>Chapitre III. Le don parmi les autres formes de transferts. Réflexions sur l'œuvre d'Alain Testart _____</i>	<i>214</i>
Différencier le don de l'échange _____	214
La polysémie du mot « échange » _____	218
Remarque sur la notion de réciprocité _____	221
L'impôt n'est pas un cadeau _____	222
Transferts du troisième type _____	224
Échange et transferts du troisième type _____	225
L'échange obligatoire _____	226
De la différence entre deux formes de dépendance _____	229
Amendes, pensions, dédommagements _____	230
Remarque sur la vengeance _____	232
Différencier plusieurs sortes de t3t _____	232
La robinsonnade et l'accoutumance _____	233
Les prestations pour cause pénale. La non substituabilité du prestataire : la peine n'est pas une dette _____	234
Définitions _____	235
Quelques commentaires sur deux pages de Hobbes _____	235
Une typologie des transferts peut-elle admettre des critères négatifs ? _____	237
La structure déontique _____	238
Redescriptions _____	241
Les t3t en l'absence d'un État _____	244
Don ou t3t ? Réflexions sur une page de Marcel Granet _____	248
Échange ou t3t ? Remarques sur l'esclavage pour dettes _____	251
Don ou échange ? Retour sur le kula _____	253
L'échange marchand et l'échange entre amis d'échange _____	259
Réflexions sur l'œuvre de Karl Polanyi et ses collaborateurs _____	265
Retour sur les trois obligations de Mauss _____	282

Sur la notion de propriété _____	286
L'appropriation du gibier _____	290
Que veut dire « partager » ? _____	291
La notion de redistribution _____	293
Articulations entre typologie des transferts, classification des systèmes économiques et théorie de l'évolution sociale _____	296
Retour sur l'appropriation _____	297
Abandonner n'est pas donner _____	298
Retour sur le potlatch _____	301
<i>Chapitre IV. Pratiques du don en Occident, à partir d'une lecture de Georges Duby</i> _____	<i>314</i>
Don, dépense et fiscalité _____	314
Le don et la guerre _____	325
Le don sacralisant _____	342
Don, rhétorique du don et quantification _____	354
Don et liberté _____	359
Métatransferts _____	363
Prouesse et largesse par temps de paix _____	365
Mutations du don et idéaux ascétiques _____	369
Excursus : commentaire d'une page de Nietzsche _____	374
Contrainte et exigibilité _____	378
Métamorphoses du don en dû _____	385
Le problème du mode de transfert dominant _____	388
Mentalités et causalités _____	389
Devenir du don et de l'État _____	394
La justice et la grâce _____	395
L'exigibilité redoublée _____	399
Tableau des structures déontiques des transferts de biens et prestations de services _____	404
<i>Chapitre V. Naturaliser le don ?</i> _____	<i>408</i>
L'universel et le propre _____	409
Homologie et analogie _____	412
L'explication biologique des transferts de ressources chez les animaux non humains _____	415
L'altruisme parental _____	416
Sélection de groupe et sélection de parentèle _____	417
L'altruisme réciproque _____	421
Autres modalités de la sélection naturelle des comportements altruistes _____	422
Le don comme fait institutionnel _____	424
Ressource et valeur _____	424
Don, comportement et intention _____	425
Don et institution _____	429
Le naturel et le déontique _____	432
Les deux prédatons _____	434

Regards sur les primates _____	435
Le don comme nature et interprétation _____	439
Les préconditions du don _____	439
L'enfance du don _____	440
Le monde présenté _____	442
De la cinétique à l'humanité : le don, la dette et le conflit des interprétations _____	445
Nécessités _____	446
Don et dette _____	447
Enfanter, endetter, écrire _____	450
Enfanter, s'obliger ; être enfanté, être obligé _____	452
L'espèce et la socialité _____	455
Cinq thèses _____	456
<i>Remarques finales</i> _____	464
<i>BIBLIOGRAPHIE</i> _____	473
<i>INDEX</i> _____	500

Introduction

Comme l'indique le titre de cette étude, il sera question, dans les pages qui suivent, du concept de don et des pratiques du don. Seront donc exposées des analyses de la signification du mot « don », jointes à des considérations sur les façons dont les gens font des dons. L'un des principes recteurs de la rédaction de cette étude est en effet de mener l'analyse conceptuelle conjointement à une réflexion sur des données empiriques. Celles-ci émanent principalement des recherches publiées par des ethnographes, des anthropologues, des philologues et des historiens. A bien des égards, le texte qui suit consiste en une série de notes écrites dans les marges de quelques savants et érudits.

Le concept et les pratiques : ces deux axes de réflexion impliquent deux régimes de discours pour notre étude. Premièrement, notre propos consistera en l'examen et en l'explicitation des connotations associées à des termes et expressions tels que « don », « donner », « faire un don ». L'enquête est alors de type conceptuel et définitionnel. Deuxièmement, la réflexion portera sur la dénotation, ou, en d'autres termes, sur l'extension de ces concepts : on essaiera alors de repérer, parmi un certain nombre de données tirées de l'ethnologie, de la sociologie et de l'historiographie, ce qui est du don et ce qui n'en est pas. L'enquête prend alors un tour plus empirique et descriptif, l'un des buts poursuivis étant alors de contribuer à une catégorisation correcte de ces données.

Qu'il s'agisse de l'un ou l'autre de ces deux axes recteurs, des recherches très nombreuses, et diverses quant à leur inspiration et à leurs méthodes, ont été produites, qui ont précédé et rendu possibles cette étude. C'est dire que ni l'analyse conceptuelle ni la réflexion sur les données ne seront dissociées de l'examen critique des travaux déjà publiés sur le sujet. Il en découle que le propos de la présente étude revêt souvent une tournure métadiscursive. Une bonne part de ce travail consiste en effet à commenter les discours qui ont déjà été tenus sur le don, qu'il s'agisse de ceux portant sur le contenu de cette notion et sur son analyse conceptuelle, ou de ceux qui exposent les modalités par lesquels des dons s'effectuent dans tel ou tel contexte social ou historique.

Mais le présent travail n'a pas là sa seule vocation. Certes, il consiste pour une bonne part en un discours sur les discours déjà tenus sur le don. Mais il se veut aussi discours sur le don : d'une part, sur ce que « donner » veut dire, et en ce sens nous tenterons de fournir une définition du terme « don » ; d'autre part sur les façons dont les gens font des dons, sur les conditions dans lesquelles les gens sont portés à donner, sur la variété des formes du don, sur les causes et les effets des dons.

Dans le cours du texte qui suit, ces deux natures de notre propos ne seront pas toujours dissociables. Commentant les travaux de tel auteur, des réflexions seront proposées relatives à sa méthode, à ses sources, aux traditions ayant eu influence sur ses thèses et sur son thème ; aussi sur les contextes intellectuels et les conjonctures sociales dans lesquelles son discours s'est inscrit, et qui peuvent contribuer à en éclairer tel ou tel aspect, ou telle modalité de sa réception et de sa postérité.

Mais ces considérations métadiscursives n'ont pas nécessairement leur fin en soi. Car elles visent souvent à préparer, par l'étude d'un discours, l'extraction du contenu de vérité qu'il recèle ; aux fins de ne pas seulement parler de la façon dont les textes sur le don se sont produits, mais aussi de produire, dans les présentes pages, un texte sur le don. On passera donc fréquemment, dans des allers et retours continuels, d'un pôle à l'autre : dire quelque chose de ce que d'autres ont dit sur le don ; puis, à partir de ce qu'ils en ont dit, après avoir interprété et le cas échéant rectifié leurs interprétations, dire quelque chose du don.

Le titre de cette étude comporte une indication sur la conduite de ces deux projets si peu dissociables. Histoire du concept, évolution des pratiques : cette conjonction des quatre termes nécessite quelques clarifications.

Quels que soient les sens que l'on attribue aux deux termes d'« histoire » et d'« évolution », quelle que soit la distinction que l'on fasse entre ces deux concepts (si l'on souhaite en faire une), il est patent que tous deux impliquent la notion de temps, de durée ou de *devenir*. Au seuil de cette étude, il importe donc de nous expliquer sur deux points.

Le premier est d'expliciter la distinction que le titre de cette étude semble impliquer entre ces deux concepts. Ce qui revient à dire quels types de devenir, ou quels rapports au devenir, sont signifiés, dans notre discours, par le mot « histoire », d'une part, et par le mot « évolution », d'autre part.

Le second est de justifier le lien établi, dans ce titre, entre histoire et concept du don, d'une part, et entre évolution et pratiques du don, d'autre part. Cette tâche implique de dire pourquoi l'inverse n'a pas plutôt été choisi, c'est-à-dire pourquoi on n'a pas écrit : « Le don : évolution du concept, histoire des pratiques ».

Le second point requiert la clarification préalable du premier.

Il est certainement de multiples façons d'entendre les mots « histoire » et « évolution », et de poser une distinction conceptuelle entre les deux. Et les sens de ces termes sont vraisemblablement fort variables selon le contexte de leur usage. Pour débiter la réflexion, nous nous laisserons guider par quelques intuitions élémentaires, avant d'en proposer, au travers de cette étude, une élaboration plus poussée.

Dans le langage courant, on parle plutôt d' « histoire » à propos de suites d'événements qui se racontent, dont les contenus appellent comme par eux-mêmes un exposé de forme narrative. Or, le propre des histoires qui nous intéressent, qui éveillent notre attention, c'est qu'on en attend la suite, parce qu'on ne parvient pas à la prévoir. On est captivé par une histoire – c'est-à-dire par l'incertitude, et par l'incapacité où l'on se voit d'anticiper sur ce qui va venir.

Or les histoires, qu'elles soient véridiques ou fausses, ou encore fictives, vraisemblables ou non, mettent presque toujours en scène des êtres qui racontent d'autres histoires, parce qu'ils parlent : des humains, mais aussi des dieux ou des chimères ; les actants principaux des histoires sont, toujours ou presque toujours, des êtres capables de parler, et donc de raconter, ou auxquels on attribue de telles capacités.

Ainsi, si l'on examine l'usage courant du mot, tout se passe comme s'il n'y avait aucune histoire à raconter sur des êtres qui eux-mêmes ne racontent rien. En général, on ne raconte pas l'histoire d'une pierre – sauf si elle fournit une occasion de parole pour d'autres qu'elle-même. Formulée autrement, l'idée est que ce qui fournit un matériau pour une histoire, c'est toujours, au moins pour partie, des faits de parole, des désirs dits ou qui pourraient ou voudraient se dire, des croyances, des récits et des débats.

Ces deux caractéristiques de ce que nous appelons généralement « histoire », de constituer des séries d'événements dont on se sent inapte à prédire la suite et de contenir, au moins pour partie, des faits de langage, forment un couple, d'une façon certainement non insignifiante. On retrouve ces caractères dans cette forme spécifique d'histoire que constitue toute série de débats sur une idée, entre des gens qui se parlent, écrivent et s'écrivent, interagissent entre eux aux fins de faire valoir leurs propres conceptions, les déterminations qu'ils proposent d'une idée.

Et c'est en ce sens que nous parlerons, dans les pages qui suivent, de l'histoire du concept de don. Il semble clair, en effet, que ce que Pierre Bourdieu, par exemple, a dit sur le don dépend plus ou moins, entre beaucoup d'autres choses, de ce qu'il pensait et disait au sujet de ce que Marcel Mauss ou Claude Lévi-Strauss avaient eux-mêmes dit sur le don. De même, Marcel Mauss a dit un certain nombre de choses sur le don, lesquelles dépendaient plus ou moins, et entre beaucoup d'autres choses, des idées qu'il se faisait sur le don dans le passé et dans le présent. Les concepts ont une histoire, parce qu'ils sont des matériaux pour des paroles et des interactions entre des gens. Et le récit, plus ou moins explicite, que l'on se fait de l'histoire d'un concept détermine les façons dont on explique ce concept, et dont on en use aux fins de qualifier et décrire le réel, ou ce que l'on tient pour réel.

L'usage du mot « évolution » dans le langage courant est assez différent. On admet volontiers qu'il y a évolution d'êtres dont peu songeraient à raconter l'histoire, par exemple l'évolution physique qui conduit une étoile à devenir une

nova. On parle aussi de l'évolution d'un organisme, d'un écosystème, etc. Et l'idée d'imprévisibilité n'est pas davantage suggérée par la notion d'évolution ; elle semble du moins se marier à l'idée de prévisibilité mieux que la notion d'histoire.

Dès lors, prétendre retracer l'évolution d'une pratique humaine, c'est entrer dans une posture assez paradoxale. Car les humains, puisqu'ils parlent, parlent aussi – et peut-être toujours – de leurs propres pratiques. Ils les interprètent. Ils en font des récits, plus ou moins véridiques, faux ou fictifs. Ne serait-il pas dès lors plus approprié de prétendre faire une histoire des pratiques du don, plutôt que de s'imposer comme programme de recherches d'en retracer l'évolution ?

Ce projet de saisir des lignes d'évolution dans une pratique humaine repose donc un peu sur un pari. Celui-ci consiste à croire qu'il est certains aspects des pratiques humaines dans lesquels on peut identifier des *régularités*, qui les rendent relativement comparables, peut-être pour partie prévisibles ; et qu'en ce sens les pratiques sont moins variables, moins aléatoires et imprévisibles que les faits de paroles, et que les discours et récits, plus ou moins convenus ou fantaisistes, que les gens formulent sur leurs propres pratiques. Prétendre dégager des lignes d'évolution du don, c'est donc supposer qu'il n'y a pas, dans leur devenir, que de l'aléatoire. C'est estimer que, dans leurs pratiques, les individus et les sociétés ne passent pas, ne peuvent pas passer en un laps de temps donné de n'importe quelle pratique à n'importe quelle autre. C'est encore endosser l'hypothèse que, précisément, les pratiques sont un des facteurs tels qu'il y a de l'évolution dans l'histoire des humains et des sociétés. On aura compris que la différenciation, toute provisoire, que nous proposons ici entre les deux notions d'évolution et d'histoire est plus graduelle que substantielle, et laisse ouverte une palette de possibilités intermédiaires, telles que l'on peut concevoir des formes de devenir s'apparentant à une évolution par tel de leurs aspects, et à une histoire par tel autre aspect.

L'un des buts du présent travail est ainsi de contribuer à l'identification des facteurs tels que, si certaines conditions sont réunies, les pratiques du don, et plus généralement les modalités des transferts de ressources et des prestations de services, connaissent un devenir semblable dans des sociétés par ailleurs différentes.

Hâtons-nous de dire que, sur ce point, nous n'avons, dans l'étude qui va suivre, réussi qu'à dégager quelques hypothèses et prémisses, qui ne pourraient révéler leur éventuelle fécondité heuristique que par des recherches ultérieures, et d'une bien plus considérable ampleur. Mais enfin l'horizon de cette recherche, par rapport auquel elle s'oriente et prend peut-être quelque surcroît de sens, est bien l'espoir de contribuer à la compréhension de l'évolution des sociétés.

Ces remarques générales sur l'histoire et l'évolution se justifient encore, relativement à la question du don, si l'on prête attention aux éléments suivants.

Les sciences sociales ont longtemps été évolutionnistes. Auparavant, la philosophie politique et la philosophie de l'histoire l'avaient été, certes d'une multitude de façon différentes. Par exemple, l'évolution des sociétés a été pensée sur un mode cyclique, par Aristote ou par Machiavel. D'autres auteurs ont pensé l'évolution des sociétés sur un mode linéaire : les noms de Condorcet, de Hegel ou de Henry Sumner Maine peuvent illustrer ce point. Mais, quelles que soient ces multiples divergences, il semble bien qu'un très grand nombre de ceux qui, depuis Aristote, s'intéressèrent au devenir des sociétés, semblaient tenir au moins un point pour certain. C'est l'idée, somme toute assez simple, que le nombre de configurations sociales, économiques, politiques ou culturelles qu'une société humaine, considérée à l'instant t de son devenir, peut actualiser à l'instant $t+1$, est limité. Ce qui signifie que, certaines conditions antécédentes étant données, certaines conséquences sont impossibles, d'autres sont possibles, et parmi celles qui sont possibles, certaines sont plus probables que d'autres.

L'idée de base, en matière d'évolution des sociétés, peut donc revêtir la forme de propositions conditionnelles. Par exemple : si a , alors b ; si p , alors ou bien q ou bien r ; si q , alors ou bien s , ou bien v et w ; avec les termes a, b, p, q, r, s, v et w désignant des variables sociales, économiques, politiques, démographiques ou culturelles.

Cette conception peut se réclamer du simple bon sens : les sociétés humaines ne passent pas de n'importe quelle position dans l'espace des possibles sociaux à n'importe quelle autre. Et si cela est vrai, alors il y a de l'évolution dans le devenir des sociétés humaines, ou, mieux : le point de vue évolutionniste sur les sociétés humaines est légitime – en tant qu'il vise, par une étude comparative, à identifier des régularités, et peut-être des lois (celle-ci ne fussent-elles que de forme conditionnelle, avec des conséquents prenant la forme de disjonctions finies), dans le devenir des sociétés.

Examinons maintenant cette question sur le plan plus limité de l'activité économique des sociétés. Il est patent qu'aujourd'hui l'opinion immensément prédominante suppose qu'il y a de l'évolution dans l'économie. Souvent même on rencontre des discours présupposant que cette évolution est *nécessitante*. Alors le nombre de configurations économiques qu'une société humaine, considérée à l'instant t de son devenir, peut actualiser à l'instant $t+1$, est strictement égal à 1 ; de sorte les propositions conditionnelles ont toujours une forme de type : si p , alors q ; (le conséquent ne contenant jamais de disjonction, selon une forme de type : si p , alors q ou v).

Tel est en effet le contenu de discours souvent tenus sur ce que l'on appelle communément « la mondialisation », ou « la globalisation », ce terme relativement vague, qui connote généralement l'idée que les modes de production et de circulation des biens et des services tendent à devenir les mêmes dans toutes les parties du monde. En général, ce terme connote

également l'idée que ce processus d'indifférenciation des diverses parties du monde, au moins du point de vue des modes de production et de circulation des biens et services, serait liée à la progressive hégémonie de ce que l'on nomme souvent « l'économie de marché » – et cela, même s'il n'est pas du tout sûr que la signification de cette expression soit la même, d'une bouche ou d'une plume à l'autre. Le sens commun économique, dans de très larges parties de la population mondiale, à commencer par celle d'Occident, est donc, de ce point de vue, profondément déterminé par des préconceptions évolutionnistes du devenir économique des sociétés contemporaines.

Et ce sens commun est vraisemblablement tout autant présent dans l'esprit des philosophes, des sociologues, des anthropologues et des autres chercheurs en sciences sociales. Car ils sont (y compris, évidemment, l'auteur de ces lignes), comme les autres acteurs du monde social, insérés dans un monde social, qui, en tant que tel, est nécessairement aussi un monde de représentations socialement partagées. Pourtant, par un curieux effet de stratification de la pensée, l'évolutionnisme est paradoxalement fortement discrédité dans nombre de champs des sciences humaines et sociales – alors même que, d'un autre côté, il est presque toujours impliqué dans la plupart des propos tenus sur le monde contemporain.

Cette quasi unanimité contre les thèses ou les points de vue évolutionnistes est telle qu'il est bien rare que l'on se pose explicitement la question de savoir s'il n'y aurait pas, tout de même, peut-être quelque chose de vrai dans le concept d'évolution des sociétés. Une conséquence passablement déplorable résulte de cette situation. L'évolutionnisme, en tant que mode de pensée du social et du devenir des sociétés, étant négligé, parce qu'*a priori* tenu pour faux, les présupposés du sens commun économique mondialisé, afférent à cette « mondialisation » économique prétendue, ne sont généralement pas examinés en tant que tels : c'est-à-dire en tant que *Weltanschauung*, conception du monde, du monde social et de son devenir. Or, comme toute conception, celle-ci est susceptible d'être vraie ou fausse. Et, comme toute conception et toute chose humaine, il est plausible qu'elle soit à la fois vraie sous certains rapports, et fausses sous d'autres rapports ; ou encore que certaines de ses variantes soient moins fausses que d'autres.

Des causes internes à l'histoire récente de la philosophie et des sciences sociales peuvent rendre raison de ce discrédit du concept d'évolution dès lors qu'on prétend l'employer pour penser les choses sociales. Nous mentionnerons quelques-unes de ces causes probables, sans nous y attarder.

Au premier chef, la regrettable confusion entre évolutionnisme et téléologie (toute thèse se réclamant de l'évolutionnisme serait inévitablement dépendante d'une conception finaliste, en fait européoctriste, du devenir des sociétés). A quoi s'ajoute la réduction erronée de toute pensée de l'évolution aux modèles de l'évolution biologique procédant par variation et sélection. L'idée aussi que les schèmes évolutionnistes sont incapables de saisir les sociétés et les cultures dans

ce qu'elles ont d'irréductiblement original contribue fortement à disqualifier ce mode d'intellection du social. Mentionnons encore une sorte de préjugé, tendant à faire accroire que tout évolutionnisme serait comme fatalement victime des erreurs des penseurs qui s'en réclamèrent par le passé, notamment au XIX^e siècle. Mais enfin, plus fortes encore que tout ce qui précède sont les routines rhétoriques et les conformismes qui s'ignorent, par lesquels se constitue une doctrine repoussoir, l'évolutionnisme, selon une méconnaissance très largement répandue des tensions et des oppositions ayant existé entre les divers courants évolutionnistes réellement advenus.

De ce hiatus entre le sens commun économique contemporain, d'une part, et le sens commun académique chez les chercheurs en sciences humaines, d'autre part, découlent nombre de difficultés et d'impensés. Et pour ce qui concerne cette fois plus particulièrement notre sujet : le don, la situation résultante est éminemment paradoxale. En effet, de l'abyssale bibliographie contemporaine sur le don, la principale matrice textuelle, à laquelle pratiquement aucun écrit sur ce thème ne manque de faire référence, fut elle-même largement déterminée par des modes de pensée évolutionnistes, y compris dans celles de ses pages qui tentèrent explicitement de s'en déprendre. Nous faisons bien sûr allusion à l'« Essai sur le don » de Marcel Mauss. Texte d'immenses portée et postérité, ce fut un jalon décisif dans l'histoire des sciences sociales, notamment en ce qu'il a ouvert la voie à certains des modes d'analyse de l'économie qui récusèrent explicitement l'évolution comme schème pertinent pour l'explication des sociétés autres.

Néanmoins, par de nombreux aspects, ce texte de Mauss proposait encore, en certaines de ses pages (qui semblent parfois contredites par d'autres passages de ce texte complexe), quelques axes recteurs pour comprendre le mouvement général de l'humanité, allant de certaines modalités de la circulation des biens et des prestations de services à la prédominance d'autres formes de relations économiques et de circulation. Et dans ces pages – mais non dans d'autres du même écrit – Mauss continuait la recherche, selon nous légitime, de traits communs au devenir économique de sociétés très diverses et dispersées, et entre lesquels n'avaient pas pu s'établir de contacts, de sorte que des hypothèses explicatives de type diffusionniste se trouvaient d'emblée écartées.

Quand, dans l'« Essai sur le don », Mauss entreprend ce type de réflexion sur l'évolution des formes de l'économie et, plus encore, sur l'évolution du droit régissant la circulation des biens, il semble fréquemment supposer qu'en somme, le développement économique est parti d'un état où le don est la forme prédominante de circulation des biens – d'abord sous la forme de ce qu'il appelle les « prestations totales », puis sous la forme des « prestations totales agonistiques » – pour passer ensuite à d'autres formes de circulation et à d'autres régimes de droit réglant la circulation des biens et les prestations de services, notamment (mais pas seulement) sous l'effet de deux innovations que

Mauss tient pour cruciales : l'« invention » de la monnaie, d'une part, la distinction entre droit réel et droit personnel, d'autre part.

En d'autres pages, Mauss adopte un point de vue fort différent, voire opposé. Il cherche alors, bien plus que des principes recteurs de l'évolution des sociétés et de l'économie, des éléments invariants. Il cherche à dégager, selon ses termes, le « roc humain » qui soutient encore, de nos jours, les édifices sociaux des nations contemporaines, et certaines au moins des formes de circulation des richesses qu'on y observe.

Mais, comme on aura l'occasion de le remarquer au cours de cette étude, le côté encore évolutionniste de la pensée de Mauss, même s'il fut moins commenté que d'autres contenus de son essai, n'a pas pour autant été dépourvu de postérité. Nous aurons notamment à discuter le présupposé crucial qu'il légua plus ou moins implicitement, ou inconsciemment, à ses successeurs : l'idée que, globalement, l'humanité serait passée de beaucoup de don à moins de don, au bénéfice d'autres formes de circulation des biens, tels que l'échange monétaire, que l'on se hâta bien souvent de confondre avec l'échange marchand.

Une méthode raisonnable de critique de ce qui restait d'évolutionnisme dans la pensée de Mauss, à supposer que l'on eût souhaité jusqu'au bout se déprendre des modes de pensée évolutionnistes, aurait pu consister à se demander s'il est bien vrai que les pratiques économiques des humains ont été anciennement dominées par des pratiques de don. Pour cela, on aurait pu reprendre les sources de Mauss, les données empiriques sur lesquels il fondait ses propos, pour en faire une critique raisonnée, de façon à vérifier si le don est, ou non, la forme prédominante de circulation des biens dans les sociétés que Mauss disait « archaïques » ou « primitives ». Il aurait fallu, en ce cas, examiner si les modalités de circulation des biens dans ces sociétés avaient été correctement interprétées et catégorisées par Mauss – ou si, au contraire, d'autres termes n'étaient pas plus appropriés que celui de « don » ; ou encore s'il n'y avait pas ici du don, et là autre chose que du don. Mais ces voies critiques n'ont guère été suivies : d'autres, sans doute non moins importantes et heuristiquement fécondes, eurent la faveur des anthropologues.

Innombrables sont les commentaires de l'« Essai sur le don », et les réinterprétations dont ont fait l'objet quelques-unes des données empiriques sur lesquelles il fondait son propos. Nous verrons toutefois que certaines de ces sources ont, au contraire, été quelque peu négligées par la postérité de Mauss, et nous montrerons quels furent les effets de certains de ces oublis. Cependant, force est de constater que ces multiples travaux sur le legs de Mauss, malgré leurs qualités, n'ont pas abouti à un consensus sur les connotations et sur l'extension des quelques notions rectrices que Mauss avait mis en œuvre dans son essai. Il s'agit des concepts de don, d'échange, de dette, de marché, de crédit, de réciprocité et d'obligation, pour ne mentionner que les plus évidemment importantes dans l'écrit de Mauss.

Or, un consensus minimal sur la signification de ces termes est lui-même nécessaire à un usage unifié de ceux-ci. Ce que l'on appelle parfois en médecine ou en épidémiologie une « fidélité interjuge » n'a donc pas pu se constituer, pour ce qui concerne ces termes, apparemment indispensables à toute description des modalités de la circulation des biens dans une société quelconque. Nous entendons par « fidélité interjuge » le fait que, certaines observations ayant été collectées sur tel ou tel phénomène, les individus ayant à produire un discours sur ce phénomène le catégoriseront de la même façon, et emploieront pour en parler les mêmes termes descripteurs, même si, par ailleurs, leurs explications du phénomène peuvent varier.

Même s'il y a de fortes raisons de douter que l'on puisse jamais, en aucune science, complètement séparer le langage observationnel (qui a vocation à décrire et mesurer les phénomènes observés) du langage théorique (qui a vocation à permettre l'intégration du phénomène observé comme cas particulier de la théorie, celle-ci expliquant celui-là par voie nomologique-déductive), il n'en demeure pas moins raisonnable de penser qu'un effort de distinction entre langage observationnel et langage théorique est une tâche épistémologiquement et scientifiquement fructueuse, peut-être indispensable.

Mais pour ce qui concerne le champ de l'anthropologie, de la sociologie et de l'historiographie économiques, le consensus sur le sens des termes descripteurs ne semble pas du tout acquis. Par exemple, dans les pages qui viennent, on rencontrera certains auteurs disant que le don est une forme parmi d'autres de l'échange ; tandis que tel autre se refuse absolument à valider un tel énoncé. Ou encore : tel auteur écrit qu'un don crée une dette, due par qui a reçu le don à celui de qui il a reçu ; mais tel autre auteur lui répond que, par définition, ce qui crée une dette ne peut pas être un don. Ailleurs dans la bibliographie, on lira qu'il y a, dans le don, une exigence de réciprocité. Mais un autre livre veut nous convaincre que la réciprocité n'a rien à voir avec le don, et que, dès lors qu'il y a réciprocité ou exigence de réciprocité, on se situe dans la sphère de l'échange. Vous vous trompez, lui répond tel autre, parce que vous supposez que le don n'est pas de l'échange, et en cela vous restez enfermé dans vos préconceptions ethnocentristes : partout en dehors de l'Occident les gens vous diront qu'un don doit faire l'objet d'un contre-don, ce qui atteste que le don n'est rien de plus qu'un échange qui ne dit pas son nom, un échange dissimulé.

Nous nous efforcerons, au cours de cette étude, de résoudre ces difficultés, autant qu'il est possible. Mais pour ce faire, il nous faut d'abord poser quelques principes terminologiques.

Nous emploierons le terme de « transfert » comme étant le plus neutre possible. Dire que A transfère *X* à B n'implique pas que *X* a été donné à B, ni échangé avec B contre autre chose, ni que *X* est prêté, ni que *X* est dû. Le mot « transfert » peut aussi bien référer à un don, à un prêt, à un tribut, à d'autres

formes encore, s'il y en a, de circulation des biens. Il implique seulement qu'un bien change de mains.

Le terme de « prestation » est semblable. Il concerne plutôt les services, tandis que transfert s'emploie plutôt pour les biens. Dire que A a fait telle prestation *P* pour B n'implique pas que cette prestation était due, ou payante, ou fournie à titre gratuit, ou à charge de retour.

Nous avons besoin de ces deux termes : « transfert » et « prestation » en tant que termes génériques. Les relations d'inclusion, d'exclusion, d'impossibilité ou d'implication entre les autres termes (échange, don, dette, réciprocité, etc.) ne peuvent être traitées que si nous avons à notre disposition le concept générique permettant de les subsumer, sans préjuger des relations que les concepts ainsi subsumés peuvent entretenir entre eux. Naturellement, le verbe « transférer » et la locution « faire une prestation » seront d'un emploi et d'une utilité similaires aux noms qui leur correspondent. Nous emploierons aussi « flux » dans le même sens, généralement en référant par ce dernier terme à des transferts réitérés, fréquents ou continus dans la durée.

Il est, à cet égard, intéressant de noter que l'on trouve assez rarement les mots « transfert » et « transférer » chez les historiens et les anthropologues. Pourtant, son emploi en ce sens est avéré, et peut se réclamer de quelques illustres précédents. Par exemple David Hume, dans son *Traité de la nature humaine*, parle de « transfert de propriété ». Thomas Hobbes, de façon tout à fait similaire, emploie dans le même sens le terme pratiquement synonyme de « translation ». La langue juridique connaît « *traditio* » ou « tradition » ; mais cette signification du terme est désormais bien désuète, quoiqu'elle corresponde de près à l'usage que nous ferons du mot « transfert ».

On trouve chez l'historien médiéviste britannique Philip Grierson un tel emploi du mot anglais *transfer* ; et il en est de même dans quelques passages des ethnologues Raymond Firth et Robert Lowie. Parmi les anthropologues de langue française, il n'y a guère que Alain Testart à avoir repéré la grande utilité de ce mot, « transfert », et à en avoir systématisé l'usage.

Quelques mots sur les mots « économie » et « économique ». Nous ne prétendons pas en offrir une définition satisfaisante. Ce mot sera en général pris dans son sens le plus large : sera dit « économique » et relever de l'économie tout ce qui concerne les conditions matérielles d'existence des humains. Nous tenons cette signification large pour à la fois suffisante et seule satisfaisante pour notre propos – lequel se situe, par conséquent, à l'exact opposé des auteurs qui présentent le don comme une pratique « anti-économique », thèse, selon nous, bien difficile à comprendre. Peut-être ces auteurs veulent-ils dire que le don s'oppose à l'économie marchande. Mais nous ne voyons pas pourquoi le concept d'économie se limiterait aux processus marchands, qui ne sont, selon nous, qu'une forme particulière de l'économie. Ce point sera expliqué plus en détail au cours de la présente thèse.

La démarche suivie dans notre étude est la suivante.

Le premier chapitre présente une étude détaillée de l' « Essai sur le don », source importante des théorisations contemporaines du don. Nous essaierons de suivre les divers usages que Marcel Mauss fait de ces termes-clés : don, échange, dette, marché, obligation, entre autres. Pour en élucider certains aspects, l' « Essai sur le don » sera par endroits confronté à d'autres textes du même auteur. Nous privilégierons alors certains écrits de Mauss qui ont en général été peu sollicités par les précédents commentateurs de l' « Essai sur le don », parce qu'ils furent longtemps difficiles d'accès. Cette lecture de l' « Essai sur le don » amènera, par l'analyse de ses problématiques internes, une réflexion sur des notions adjacentes, comme celle d'État, de marché ou de loi, et sur leur place dans les œuvres de Mauss. Il semble en effet que telle lacune, telle imprécision, dans les conceptions que Marcel Mauss se fit de l'État ou du marché ont partie liée, et peut-être expliquent en partie, la faiblesse relative, maintes fois remarquée par les commentateurs, du travail définitionnel sur le concept de don dans les écrits de Marcel Mauss.

Car l'un des objectifs cruciaux de cette étude est de clarifier le concept de don. C'est la raison pour laquelle, au chapitre II, nous examinerons un ensemble de textes ayant traité du don dans la postérité de langue française de Marcel Mauss. Nous proposerons des analyses sur les divers usages de la notion de don chez divers auteurs ayant prétendu continuer, approfondir ou critiquer le travail entrepris par Mauss. Les idées de Claude Lévi-Strauss, Claude Lefort et Jacques Derrida seront tout particulièrement examinées ; tandis qu'à travers les œuvres de René Maunier et de Pierre Bourdieu, nous étudierons la façon dont ces chercheurs ont mis en œuvre, et remis en cause, certaines idées de Mauss dans leurs travaux d'ethnographie d'une région déterminée : l'Afrique du Nord, et plus particulièrement la Kabylie. Cette étude de la postérité de l' « Essai sur le don » chez un petit nombre d'auteurs permettra de se confronter à des données empiriques particulièrement riches sur les pratiques du don et de l'échange, mais encore de repérer les principales difficultés conceptuelles afférentes à un effort de différenciation des concepts cruciaux de don, de dette, de désintéressement et d'intérêt.

Le chapitre III s'efforce de situer et caractériser le don parmi les autres formes possibles de transferts de biens et de prestations de services. Pour ce faire, nous prendrons comme fil directeur l'étude de l'œuvre d'un autre anthropologue, Alain Testart. Un réexamen et une redescription de certains des faits ethnographiques exposés par l'« Essai sur le don » seront proposés. On conduira aussi quelques comparaisons entre, d'une part, la théorisation des transferts proposée par Alain Testart, et d'autre part les conceptions de quelques autres auteurs, notamment Karl Polanyi. Quelques propositions seront faites, alors, pour compléter tel ou tel aspect de la théorie proposée par Alain Testart. Dans ce chapitre seront également énoncées un certain nombre de définitions

des diverses formes de transferts, définitions auxquelles nous nous efforcerons de nous conformer dans la suite de notre étude.

Le chapitre IV revêt une tournure plus thématique. Nous étudierons l'influence de l'œuvre de Mauss sur un autre des héritiers de l'« Essai sur le don » : Georges Duby. Mais l'objectif principal de ce chapitre consiste à tenter d'appliquer à une époque et à un territoire déterminé (le Moyen Age en Occident) les résultats issus des précédents chapitres. En étudiant les travaux de Georges Duby et d'autres historiens, nous ferons ainsi un premier test de la fécondité heuristique de nos analyses précédentes. Nous risquerons aussi, dans ce chapitre, quelques inférences sur l'évolution des pratiques de don.

Le dernier chapitre ne se préoccupe plus guère de la postérité de Mauss, mais tente de prendre au sérieux l'une des thèses centrales de l'« Essai sur le don » : celle selon laquelle le don serait universellement présent chez les humains. Cette thèse est testée en deux temps. Il s'agit d'abord de savoir, à supposer que le don soit universel dans l'espèce humaine, si cet universel est propre à l'homme, ou si nous le partageons avec d'autres espèces animales. Dans un second temps, on se demandera s'il est, ou non, effectivement vrai que tous les groupes humains pratiquent le don.

Ce trajet dans le concept de don et dans les pratiques afférentes passe par l'étude de sociétés très éparses dans le temps et l'espace. Il opère aussi des va et vient entre des temporalités très différentes.

D'abord le temps de l'histoire de quelques idées scientifiques. Cette durée correspond à quelques générations de chercheurs. Il s'agit de voir, sur cette période relativement brève, comment un héritage intellectuel se transmet, se met en œuvre, se critique et se modifie.

Une deuxième échelle de temporalité parcourue dans ce mémoire est celle de la constitution progressive des entités politiques, des institutions économiques et des sociétés de l'Europe occidentale. Elle s'étend de la chute de l'Empire romain et du début de ce qu'il est convenu d'appeler le Moyen Age, jusqu'à l'époque contemporaine, celle des États nations, des formes sociales et des structures économiques qui font le monde où nous vivons aujourd'hui. Et le devenir qui a produit ce monde actuel, nous tenterons de le montrer, est aussi, pour partie, un devenir du don et des pratiques du don.

La troisième temporalité que la présente étude examine est celle de l'évolution sociale à proprement parler. A partir de quelques connaissances à notre disposition, grâce à l'ethnographie et à l'archéologie, sur quelques-unes des plus anciennes formes sociales réalisées par les humains, à savoir les sociétés de chasseurs cueilleurs, la réflexion sur le don se voit continuellement renvoyée à l'étude de l'évolution sociale sur la très longue durée.

Mais les thèses universalistes de Marcel Mauss impliquent encore la prise en compte d'une autre temporalité. Comme cela vient d'être suggéré, une recherche sur l'universalité, dans l'espèce humaine, de telle ou telle pratique,

implique nécessairement de se demander si cet universel se limite aux frontières, s'il y en a, de notre espèce ; ou s'il peut se trouver aussi en d'autres rameaux de l'arbre de vie. La question est de savoir si le don se différencie, ou non, des transferts de ressources que l'on peut observer dans le monde animal, et si l'on peut, ou non, « naturaliser » le don en l'expliquant par des processus évolutionnaires qui, cette fois, ne sont pas seulement d'ordre social et culturel, mais aussi d'ordre naturel. Cette temporalité est la plus profonde parmi celles qu'explore la présente étude. Elle est celle qui a donné lieu à l'émergence des formes sociales non humaines et des transferts de ressources entre les êtres vivants.

Il n'en demeure pas moins que faire un don est quelque chose de très banal. La plupart des dons que nous faisons réellement sont des événements minuscules, souvent oubliés sitôt que faits ou reçus, mais ils font l'ordinaire des jours et des émotions qui les peuplent. Ils font aussi le quotidien du rapport aux autres, et à soi par la médiation des autres. De ce point de vue, le don s'inscrit encore dans une autre temporalité : celle de l'existence ordinaire et de la vie vécue, qu'éclairent et vivifient ces menus riens que sont les dons.

Remerciements

Ici je vais sacrifier aux rites des remerciements. Ce sera trop longuement peut-être au goût du lecteur – mais il comprendra sans doute qu'avec un tel sujet de recherche, je me sois fait un scrupule d'exprimer mes nombreuses gratitudes moins incomplètement qu'un autre s'y serait autorisé.

A cet égard, il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'en les quelques pages qui ouvrent son livre, aujourd'hui trop peu lu, Marc Aurèle a fait de l'énonciation de la gratitude, et de l'énumération des noms auxquels elle s'adresse, une ascèse nécessaire à la philosophie vraie.

Pour la première fois je me livre à cet exercice. Mais en fait, c'est bien plutôt une joie, même une franche allégresse, de pouvoir dire, le travail fait, à celles et ceux qui pour diverses raisons, et de tant de façons diverses, ont activement aidé à ce qu'il soit fait, que ce ne fut pas en vain – et qu'une fois fini son ouvrage, l'ouvrier garde une pensée pour ses conditions matérielles, académiques, intellectuelles et affectives de travail, telles que quelques-unes et quelques-uns les ont rendues tenables, vivables, et si souvent heureuses.

Seul, j'ai écrit ce qui suit. Mais si cela est écrit, c'est grâce

à Didier Deleule, mon directeur de recherches, à sa patience, à sa très vaste culture, à ses conseils toujours précieux, et à son exceptionnelle disponibilité y compris en des périodes qui ne s'y prêtaient pas du tout. Il faut souhaiter que les étudiants puissent longtemps encore rencontrer dans les universités françaises de tels professeurs. Connaître un tel homme et travailler avec lui a augmenté mon plaisir d'être de vivre.

à Danielle Leeman, la directrice de mon école doctorale, à sa confiance si souvent renouvelée, ses suggestions et son soutien constant, son énergie hors du commun chaque jour mise au service de ses étudiants.

à Alain Testart, parce que j'ai péniblement fait mienne une courte part de son œuvre, parce qu'il pense par concepts, et pour sa bienveillante amitié.

à Max Kistler, à tout ce que j'ai reçu de lui comme explications relatives à la philosophie des sciences et de l'esprit, et comme attention à ce que je lui ai soumis de mes réflexions.

à Claude Benyayer, Muriel Chemla, Daniel Chabas, Patrick Chaltiel, Pascal Thierry.

à Cigale d'Arthuys, Edouard Guinet, Laurent Lévy, Edouard Machery, Nestor Onanga, François Pépin, Franck Poupeau, qui m'ont offert beaucoup de leur temps pour m'aider à mettre au clair ma pensée.

à Caroline Baudinière et François-Xavier Dudouet, avec qui j'ai eu la grande chance et la joie de pouvoir former ma réflexion.

à Marc Silberstein, Patrick Silberstein et Patrick Le Tréhondat. Leur confiance a décuplé mes possibilités de penser, d'agir et d'écrire.

à Isabelle Kalinowski, Valérie Lécrivain, Vanessa Nurock et Frédéric Lordon, qui ont porté intérêt à mes tentatives, et m'ont judicieusement conseillé.

à Simon Perrier et Olivier Moné, avec qui je partage les joies et les aléas de ma profession, et de la réflexion menée ensemble depuis maintenant presque dix ans.

à Michel Amato, l'ami de tant d'années, à Stéphane Jean et Stéphane Mourad, qui m'ont donné et redonné confiance en plusieurs moments critiques.

à Monique et Pierre Josse, qui m'ont offert d'exceptionnelles conditions de travail.

à Alban Lefranc, Eliana Magnani, Thierry Discepolo, qui ont bien voulu accueillir dans leurs publications quelques-unes de mes premières tentatives.

et grâce à bien d'autres encore, dont je n'aurais pas dû taire le nom ici.

Il est juste de mentionner François Fédier, dont l'enseignement m'a fait désirer l'étude de la philosophie. Il fut le premier à me parler de l'« Essai sur le don », et à me recommander la lecture de Marcel Mauss. Nos conversations, déjà anciennes, ont permis la formation de mon premier projet de recherche.

L'institutrice, comme on la désignait en ce temps-là, qui m'a appris à lire et à écrire est Madame Raffali. Naturellement, sans elle, rien n'aurait existé de ce

qui suit. Et je citerai encore deux de mes anciens professeurs : en lettres, Éliane Baudiffier, et Jean-Pierre Cohen en mathématiques. Il m'est tout autant impossible d'oublier Francille Bluteau.

Que mes anciens élèves, eux aussi, acceptent mes remerciements. Vous m'appreniez lorsque vous appreniez de moi, mais vous m'appreniez bien plus encore lorsque vous ne vouliez ou ne pouviez rien apprendre de moi.

Avec beaucoup d'autres en de multiples lieux du monde, alors que je préparais cette étude, j'ai eu à déplorer la disparition de trois maîtres, qui auront bien voulu prêter attention aux premières ébauches d'un étudiant intimidé, et qui cependant m'ont puissamment encouragé à poursuivre mes recherches. C'est pourquoi je forme le vœu que, dans l'interminable grisaille des chapitres qui vont suivre, pourtant transparaisse un peu de la générosité de Pierre Bourdieu, Germaine Dieterlein et Jean Rouch – de leur enseignement et de leur exemple.

Et puisque ce dont on ne peut parler, on doit le taire, une énumération seule convient pour finir :

ma mère, Jeanne, mon père, Jean-Pierre.

Raphaël et Philippe.

Stéphanie, Paola.

Baptiste et Rémi.

Sigrid, Lola, Eva.

Chapitre premier. Don, histoire et politique chez Marcel Mauss

Les pages qui suivent exposent un ensemble de réflexions concernant l'« Essai sur le don ». Elles visent à dégager quelques uns des modes de théorisation du don élaborés par Marcel Mauss.

Les premières pages de l'article de Mauss feront d'abord l'objet d'une analyse strictement interne, prenant pour but la mise en lumière du contexte de justification de la théorie maussienne. Le contexte de justification se définit, à partir de l'œuvre de Hans Reichenbach¹, comme l'ensemble des principes méthodiques, des matériaux empiriques et expérimentaux, des inférences et de tout ce qui construit l'argumentation rationnelle permettant de tenir une thèse scientifique pour valide ou non. Le contexte de justification d'une théorie est notamment élucidé par la critique interne du texte exposant la théorie. Dans le cas de Marcel Mauss, il s'agit de l'ensemble de l'« Essai sur le don ».

Il a dès lors paru approprié d'entreprendre une critique interne de l'« Essai sur le don », dans l'idée que cette étude permettra de repérer les concepts recteurs de la réflexion maussienne sur le don, d'identifier leur contenu sémantique, et de mettre en lumière le réseau des thèses principales de Mauss, les relations logiques qu'elles entretiennent entre elles ainsi que leur rapport aux données ethnographiques, historiques et linguistiques qui les étayent.

Comme cela sera montré plus loin, cette mise en lumière des bases conceptuelles et de l'architecture logique de l'« Essai sur le don » requiert en fin de compte la prise en charge du contexte de découverte et du contexte d'élaboration de l'« Essai sur le don ». Dans l'épistémologie de Hans Reichenbach, le contexte de découverte s'oppose conceptuellement au contexte de justification, puisque la locution « contexte de découverte » connote l'ensemble de la situation psychologique, sociale, économique, culturelle et politique qui conditionne en quelque sorte de l'extérieur la découverte scientifique effectuée par un chercheur. En l'occurrence, pour l'« Essai sur le don », le contexte de découverte est celui de l'Europe du début des années 1920 – c'est-à-dire au sortir de la première guerre mondiale.

Nous appellerons contexte d'élaboration une partie du contexte de découverte : l'ensemble des travaux que le chercheur mène simultanément dans la période de la découverte, ou dans la période qui la précède. Dans le cas de Mauss, il s'agit non seulement des recherches qu'il poursuit avec ses collaborateurs de l'*Année sociologique*, comme Henri Hubert, Charles Andler

¹ Reichenbach 1938 ; Reichenbach 1947 : 2.

ou Georges Davy, mais aussi les très nombreux articles où il analyse les phénomènes économiques et politiques de l'Europe des années 1920-1925. Ces textes sont accessibles au public depuis 1997, grâce au travail d'édition effectué par Marcel Fournier sur les *Écrits politiques*² de Marcel Mauss.

Selon Hans Reichenbach, seul le contexte de justification est l'affaire de l'épistémologie. L'étude du contexte de découverte échoit au psychologue et à l'historien. Toutefois, dans le débat qui a suivi la publication de ces thèses de Reichenbach, on a fait valoir que la distinction de ces deux « contextes » avait quelque chose d'artificiel. Par exemple, les modalités d'administration de la preuve dans un texte scientifique paraissent, par excellence, relever de l'étude du contexte de justification. Mais la façon dont les scientifiques des diverses époques ont cru devoir fonder leurs thèses est elle-même fortement déterminée par les conceptions en cours, dans le milieu scientifique de l'époque où furent conçues les théories en cause, de ce que c'est qu'un argument, une preuve, un raisonnement concluant, etc. En d'autres termes, ne pas prendre en compte le contexte de découverte risque d'empêcher l'épistémologue de comprendre la logique interne du discours qu'il étudie, et de surcroît de lui interdire d'y percevoir d'éventuelles innovations de méthode concernant la justification des énoncés théoriques. A cet égard, l'épistémologue doit plus ou moins se faire aussi historien de la science. Dans son *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Robert Nadeau ressaisit en les termes suivants cette sorte d'objections que l'on peut faire à la distinction du contexte de justification d'avec le contexte de découverte :

[...] la science théorique se réalise à l'intérieur d'une conception globale du monde (*Weltanschauung*) qui détermine pour une bonne part quels problèmes méritent l'attention des scientifiques, à quelles normes doivent répondre les solutions éventuelles à ces problèmes, quel type de langage permettra de formuler adéquatement problèmes et solutions, modelant de la sorte l'appréhension scientifique du monde ou de la réalité, etc. Dans la mesure où les théories scientifiques, par exemple, sont interprétées à la lumière d'une certaine conception du monde, il paraît nécessaire de comprendre cette dernière si l'on veut comprendre les théories qui lui sont associées. En ce sens, la philosophie des sciences doit s'intéresser à l'histoire des sciences, de même qu'aux facteurs sociologiques qui exercent, ou ont exercé, une influence sur le développement, l'articulation, l'utilisation, l'acceptation ou le

² Mauss 1997.

rejet des diverses conceptions du monde sous-jacentes à l'activité scientifique présente et passée.³

De ces remarques de Robert Nadeau, nous tirerons, pour l'étude qui va suivre, le principe de méthode suivant. Examinant l'œuvre de Mauss, nous tenterons *premièrement* d'en appréhender de l'intérieur le contenu scientifique : l'architecture logico-conceptuelle et les modalités d'argumentation, et ce sera le moment de l'analyse du contexte de justification. Nous nous pencherons *deuxièmement* sur le contexte de découverte, aux fins d'y collecter toutes les informations qui nous paraîtront pertinentes, relativement à notre sujet d'étude : le don et la conception que s'en fit Marcel Mauss. Celles-ci nous reconduiront *troisièmement* au contenu même de l'« Essai sur le don », et nous permettront peut-être d'y mieux déceler en quoi l'époque, la *Weltanschauung* et les préoccupations extra scientifiques de Mauss ont retenti sur les thèmes et thèses de son ouvrage – et, corrélativement, d'en cerner plus précisément l'originalité et les apports nouveaux.

Dans cette étude, le contexte de découverte sera principalement abordé à travers le contexte d'élaboration, et plus précisément à partir des *Écrits politiques* de Marcel Mauss. Cette décision se justifie par le fait que plusieurs commentaires, notamment ceux de Bruno Karsenti⁴ et Camille Tarot⁵, ont déjà fourni des analyses détaillées des aspects scientifiques des contextes de découverte et d'élaboration de l'« Essai sur le don ». Au contraire, la pensée politique de Mauss a été confrontée de façon moins systématique à ses recherches scientifiques.

Plan de l' « Essai sur le don »

L'« Essai sur le don » se compose d'une introduction et de quatre chapitres, dont le dernier est conclusif.

L'introduction⁶ comporte une « Epigraphe », une exposition du « Programme » et de la « Méthode suivie », ainsi qu'une définition de la notion de prestation sociale totale.

Le chapitre premier⁷ étudie les systèmes de dons en Polynésie ; d'abord à Samoa (I) puis chez les Maori (II), passage célèbre où Marcel Mauss analyse la

³ Nadeau 1999 : 108. Sur les difficultés que pose la distinction du contexte de justification d'avec le contexte de découverte, et sur la nécessité pour la philosophie des sciences d'en maintenir cependant la possibilité de principe, voir Bouveresse & Rosat 1998 : 200-201.

⁴ Karsenti 1997 : 305-447 ; Karsenti 1994 : 16-51, 94-128.

⁵ Tarot 1999 : 595-663.

⁶ Mauss 1968a [1925a] : 145-153.

⁷ Mauss 1968a [1925a] : 154-171.

notion de *hau*, l'« esprit » dans la chose donnée, à partir des propos tenus à Eldson Best par Tamati Ranapiri. Puis l'auteur dégage les fameuses trois obligations de donner, de recevoir et de rendre (III), avant de faire une « Remarque » sur le présent fait aux dieux ainsi que sur l'aumône (IV).

Le deuxième chapitre examine les règles de générosité chez les Andamans⁸ (I) puis se livre à une interprétation minutieuse du système du *kula* dans les îles Trobriand (II), tel qu'il fut décrit par Malinowski⁹, avant de poursuivre par quelques considérations sur d'autres sociétés mélanésiennes¹⁰. Ensuite intervient la célèbre analyse du potlatch¹¹, notamment chez les Kwakiutl, sur la base principale des données fournies par Franz Boas, ce qui permet un retour sur les trois obligations précédemment dégagées et sur la notion de « force des choses », avant de parvenir à une méditation sur la « monnaie de renommée ».

Au troisième chapitre, Mauss s'emploie à relire les textes romains anciens (I)¹², puis hindous (II)¹³, ainsi qu'à reconsidérer le vocabulaire de l'échange dans les anciennes sociétés germaniques (III), avant de s'intéresser brièvement aux Celtes et à la Chine¹⁴ ; tout ce travail se faisant à la lumière de ce qui a été préalablement étudié dans le cas des sociétés polynésiennes, mélanésiennes et amérindiennes. Le quatrième et dernier chapitre est une conclusion, que Marcel Mauss divise en (I) : conclusions de morale ; (II) : conclusions de sociologie économique et d'économie politique ; (III) : conclusions de sociologie générale et de morale¹⁵. Cette conclusion tente d'examiner la concordance des données exposées avec les faits économiques et sociaux contemporains. Enfin, par un passage de l'ordre des faits archaïques et « primitifs » à l'ordre du droit contemporain, Mauss dégage de son étude les principes d'une réforme du droit français en matière de redistribution des richesses et de solidarité sociale¹⁶.

Le poème des dons

L'« Essai sur le don » s'ouvre par la longue citation d'un ancien poème de l'Edda scandinave, l'*Havamál*, à titre d'épigraphe. Il est commenté par Marcel Mauss en note, qui propose, pour les passages les plus obscurs, quelques éléments d'interprétation. La strophe 39 du poème est la première citée.

⁸ Mauss 1968a [1925a] : 172-173.

⁹ Mauss 1968a [1925a] : 174-191.

¹⁰ Mauss 1968a [1925a] : 191- 194.

¹¹ Mauss 1968a [1925a] : 194-227.

¹² Mauss 1968a [1925a] : 229-240.

¹³ Mauss 1968a [1925a] : 240-250.

¹⁴ Mauss 1968a [1925a] : 250-257.

¹⁵ Mauss 1968a [1925a] : 258-279.

¹⁶ Sur la notion d'« archaïque » dans l'« Essai sur le don » et la méthode archéologique de Marcel Mauss, voir les analyses de Bruno Karsenti 1997 : 308-311.

L'accent y est mis sur les principes censés régir l'hospitalité et l'accueil des visiteurs :

Je n'ai jamais trouvé d'homme si généreux
et si large à nourrir ses hôtes
que « recevoir ne fut pas reçu »
ni d'homme si... (l'adjectif manque)
de son bien
que recevoir en retour lui fût désagréable.¹⁷

Dans sa note, Mauss propose de remplacer l'adjectif manquant au vers 4 par « un mot qui veut dire libéral, dépensier »¹⁸. Puis il expose une dualité d'interprétations possibles du vers 3, en citant le traducteur du poème, Maurice Cahen, avant de présenter la sienne propre. Maurice Cahen écrit à Mauss :

L'expression [« recevoir ne fût pas reçu »] est ambiguë, [...] les uns comprennent : « que recevoir ne lui fut pas agréable », les autres interprètent « que recevoir un cadeau ne comportât pas l'obligation de le rendre ». Je penche naturellement pour la seconde interprétation.¹⁹

Quant à Mauss, sa proposition est la suivante. Il propose de considérer l'expression énigmatique du vers 3 comme un vieux centon ou un proverbe, intégré à la strophe (dont la fonction serait dès lors de commenter, de clarifier et d'expliquer cette sentence) signifiant quelque chose comme « recevoir est reçu ».

Ceci admis, le vers ferait allusion à cet état d'esprit dans lequel sont le visiteur et le visité. Chacun est supposé offrir son hospitalité ou ses présents comme s'ils devaient ne jamais lui être rendus. Cependant chacun accepte tout de même les présents du visiteur ou les contre-prestations de l'hôte, parce qu'ils sont des biens et aussi un moyen de fortifier le contrat, dont ils sont partie intégrante.²⁰

¹⁷ Mauss 1968a [1925a] : 145.

¹⁸ Mauss 1968a [1925a] : 145n.

¹⁹ Cité dans Mauss 1968a [1925a] : 145n.

²⁰ Mauss 1968a [1925a] : 145n.

Ces commentaires et ces difficultés d'interprétation contiennent par eux-mêmes, dès la première page de l'essai, un certain nombre de difficultés conceptuelles qui parcourent non seulement toute la suite du texte de Mauss, mais aussi une bonne part des problèmes qui conditionnèrent la réception et l'interprétation de l'« Essai sur le don ».

La première interprétation énoncée par Maurice Cahen explique le vers obscur par le plaisir d'un donateur généreux, devenu lui-même donataire de présents, de sorte que ces mêmes présents compensent à quelque degré les présents qu'il a lui-même prodigués. La strophe signifierait alors : aucun homme n'est généreux et dispendieux de son bien au point qu'il n'éprouverait pas de plaisir à recevoir des cadeaux de la part de ceux à qui il a fait des cadeaux.

La deuxième interprétation énoncée par Maurice Cahen, et qui a la préférence de celui-ci, est très différente. Car elle implique un engagement de la part du donataire, qui, recevant un cadeau, doit savoir qu'il s'engage à donner en retour à celui qui lui a donné. C'est ce qu'entraîne la mention d'une « obligation » dans la formule explicitant cette deuxième interprétation. Quant à la nature de cet engagement, et les formes que peuvent revêtir la mise en œuvre de cette obligation, notamment lorsqu'elle n'est pas respectée, les propos de Maurice Cahen tels qu'ils sont restitués par Mauss ne les indiquent pas.

L'interprétation de Mauss implique, quant à elle, une double duplicité des acteurs mis en scène dans la strophe. Censés faire comme si leurs prestations ou cadeaux devaient être sans retour, ils n'en seraient pas moins disposés à recevoir prestations ou cadeaux en retour – première duplicité – et cela pour deux raisons – deuxième duplicité : premièrement en fonction d'un intérêt économique (ces présents en retour sont « des biens »), deuxièmement en fonction d'un intérêt social à favoriser la perpétuation de la relation (« fortifier le contrat »). On reconnaît là l'enjeu de ce que l'on appelle souvent le lien social.

Le terme de « contrat », employé par Mauss pour désigner cette relation, est très connoté. Ce terme, en français, relève d'un registre juridique, et suppose un consentement libre et mutuel, explicite et éclairé quant aux conséquences ultérieures de ce consentement et des engagements pris en cette occasion. Il suppose également la possibilité de recouvrer ce qui est dû selon les termes du contrat, au cas où l'un des contractants faillirait à ses obligations ainsi librement contractées²¹.

L'interprétation de Mauss est donc plus proche de la seconde que de la première des deux interprétations proposées par Cahen. Mais, alors que Cahen mentionne une « obligation » en général, sans autre précision, Mauss tend à faire de cette dernière une obligation *contractuelle*. Le creusement par rapport à la première interprétation possible mentionnée par Cahen est de ce fait accru. Car celle-ci implique simplement le désir de faire plaisir, d'être agréable : en somme, elle voit dans cette strophe l'énonciation de ce que sont les bonnes

²¹ Sur les rapports des notions de don et de contrat chez Georges Davy et Marcel Mauss, voir Karsenti 1997 : 328-329 ; ainsi que Marcel Hénaff 2002 : 450-452.

manières, la politesse, la délicatesse du visiteur à l'égard de qui les reçoit. Dans l'interprétation suggérée par Mauss, on passe de ce registre d'une morale des bonnes convenances et de la convivialité à un autre, proprement juridique, que Mauss généralise aux autres strophes citées du même poème.

La structure de toutes est la même, curieuse et claire. Dans chacune un centon juridique forme centre : « que recevoir ne soit pas reçu » (39), « ceux qui se rendent les cadeaux sont amis » (41), « rendre cadeaux pour cadeaux » (42), « il faut mêler ton âme à la sienne et échanger les cadeaux » (44), « l'avare a toujours peur des cadeaux » (48), « un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour » (145), etc. C'est une véritable collection de dictons. Ce proverbe ou règle est entouré d'un commentaire qui le développe. Nous avons donc affaire ici non seulement à une très ancienne forme de droit, mais même à une très ancienne forme de littérature.²²

L'interprétation fournie par Marcel Mauss suppose donc une hétérogénéité interne de la strophe. Celle-ci contiendrait un élément ancien, le proverbe, enveloppé dans un élément textuel nouveau, ayant pour vocation d'actualiser la compréhension du proverbe en une sorte d'exégèse de celui-ci, à des fins probablement pédagogiques ou didactiques. Ce texte aurait dès lors un contenu proprement normatif et prescriptif, réactualisant une ancienne norme pour la maintenir dans les pratiques sociales et ainsi la perpétuer.

Dans ce débat entre les interprétations possibles, la question est en somme de savoir si le poème contient simplement l'énonciation d'une morale, et de simples recommandations concernant les intérêts mutuels bien compris des donateur et donataire ; ou bien si le texte a une portée proprement juridique. Or Mauss tend visiblement à privilégier l'interprétation juridique sur l'interprétation simplement morale (comme l'attestent les expressions « centon juridique », « règle », « ancienne forme de droit »).

La fiction des dons

Ce choix interprétatif prépare les premiers énoncés du « Programme » de l'« Essai sur le don », placé juste après l'« Épigraphe », qui reprennent les thématiques de l'obligation et du contrat :

²² Mauss 1968a [1925a] : 145-146n. Les chiffres entre parenthèses indiquent les numéros des strophes, citées dans l'Épigraphe, auxquelles renvoie Mauss.

On voit le sujet. Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus.²³

Ces énoncés reprennent donc le thème de la duplicité, si ce n'est des partenaires, du moins de la règle sociale : posant le principe d'une liberté de consentement des acteurs, elle contiendrait en fait une obligation, non seulement de donner en retour après avoir reçu (comme le suggérait la seconde interprétation indiquée par Cahen et développée par un Mauss), mais aussi de donner (comme l'indique l'expression « obligatoirement faits »). Il faut relever que cette idée d'une obligation de donner, et non seulement de rendre, n'apparaissait pas explicitement dans le commentaire de l'*Havamál*.

Il y a cependant une importante difficulté à associer à la notion de contrat cette idée d'une fiction de libre volonté cachant une double obligation : celle de fournir une prestation ou un bien en contrepartie de ce que l'on a reçu, d'une part, mais aussi, d'autre part, obligation d'entrer dans la relation en faisant des cadeaux. On comprend bien que, s'il y a obligation de rendre, Mauss soit fondé à parler d'échange. Mais s'il y a de surcroît obligation de donner (obligation par conséquent d'entrer dans l'échange), on comprend moins qu'un tel échange soit pensé dans les termes d'un contrat.

Il semble en effet que soit indissociable de notre notion de contrat l'idée d'un libre consentement des parties contractantes, de sorte qu'il n'y a contrat qu'en cas de consentement explicite, qui peut être refusé. Ces considérations ont pour corrélat que, si obligation de donner il y a, celle-ci ne saurait être considérée comme simple obligation contractuelle au sens où nous l'entendons. Car l'obligation contractuelle découle, d'après nos conceptions modernes, du libre consentement des parties contractantes. Tandis que s'il y a obligation à entrer dans l'échange, le rapport entre les deux partenaires ne paraît pas, toujours d'après nos conceptions modernes, pouvoir être qualifié de contractuel. On peut, en somme, douter du fait que le lexique du contrat soit le plus adéquat pour qualifier des prestations qui doivent obligatoirement être effectués, que le prestataire soit consentant ou non à les faire.

Les difficultés qui découlent de ces premières pages de l'« Essai sur le don » sont donc nombreuses. Elles concernent notamment les modalités de catégorisation des faits sociaux dits archaïques ou primitifs à partir de nos propres concepts. Plus précisément, la question centrale semble être de savoir quelles sont la nature et la portée de l'obligation, ou des obligations, dont il s'agit. L'obligation est-elle contractuelle, ou non ? Porte-t-elle, ou non, sur les

²³ Mauss 1968a [1925a] : 147.

prestations à fournir en retour à celui dont on a reçu, ou incluent-elles de surcroît le simple fait d'entrer dans une relation de réciprocité des prestations ?

Marcel Mauss présente son essai comme « un fragment d'études plus vastes » portant sur deux types d'objets : d'une part, « le régime du droit contractuel » et, d'autre part, le « système des prestations économiques entre les diverses sections ou sous-groupes dont se composent les sociétés dites primitives » ou « archaïques »²⁴. La notion de phénomène social total est alors introduite pour désigner le fait que, dans les faits sociaux qui vont être examinés par la suite du texte, plusieurs sortes d'institutions s'expriment à la fois : « religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions »²⁵.

Toutefois, Mauss déclare vouloir restreindre son champ d'investigation à un seul des aspects multiples des phénomènes sociaux totaux :

[...] le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations. Elles ont revêtu presque toujours la forme du présent, du cadeau offert généreusement même quand, dans ce geste qui accompagne la transaction, il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social, et quand il y a, au fond, obligation et intérêt économique.²⁶

Ces propos explicitent les problèmes induits par l'idée de duplicité, déjà mentionnée, tout en y ajoutant d'autres notions. L'idée de contrainte fait ici sa première occurrence dans le texte de Mauss. Elle paraît renforcer ou préciser l'idée d'obligation. Les notions de générosité, liberté et gratuité sont associées ensemble, du côté de l'apparence, de la « fiction », du « formalisme » et du « mensonge social » ; tandis que la réalité ainsi recouverte relèverait, « au fond », de l'obligation, de la contrainte et de l'« intérêt économique ». Ces associations et ces oppositions inaugurales régissent, pour une bonne part, la suite du texte de Mauss. Il convient donc de les examiner de près.

En effet, dans cette opposition du fond à l'apparence, tout ne va pas de soi. On comprend bien que volonté et liberté puissent s'opposer à l'obligation et à la contrainte, et, tout aussi bien, que gratuité et générosité puissent s'opposer à l'intérêt économique. Mais la façon dont une prestation pourrait à la fois être contrainte *et* intéressée n'est pas évidente ; de même, il ne va pas de soi que la

²⁴ Mauss1968a [1925a] : 147.

²⁵ Mauss 1968a [1925a] : 147.

²⁶ Mauss 1968a [1925a] : 147.

liberté ne soit que fiction et apparence, s'il s'avère qu'au fond l'agent est motivé par son intérêt économique. En effet, contrainte et intérêt ne sont compatibles à l'intérieur d'une même transaction que dans les situations suivantes :

(i) Premièrement, s'il s'avère que l'intérêt économique a une force contraignante sur les choix et actions des acteurs, de sorte que leur liberté ne serait qu'apparente, et la générosité impossible ou très hautement improbable. En interprétant ainsi le terme de « contrainte », comme détermination intrapsychique, consciente ou non, de l'action des acteurs par leur intérêt économique égoïste, on aurait alors affaire à des acteurs dépourvus de liberté, et incapables de générosité et gratuité, parce que toujours conditionnés par un intérêt économique égoïste, que celui-ci soit ou non conscient. Mais dans un cas de ce genre – c'est-à-dire si les intérêts économiques des acteurs déterminent leurs choix et leurs actions en dépit des apparences (celles-ci pouvant laisser croire, à tort, que les acteurs peuvent commettre des actes généreux, et ainsi s'affranchir de la détermination de leurs actions par leurs intérêts) – ce que l'on comprend mal, c'est l'association entre la contrainte et l'obligation. Car si les acteurs ne peuvent pas s'affranchir de leurs intérêts économiques égoïstes dans leurs actions, ceux-là exerçant une détermination intrapsychique contraignante sur celles-ci, on voit mal pourquoi il y aurait obligation à suivre son intérêt économique – de même que l'on ne pourrait voir la raison d'être d'une obligation de respecter la loi de la gravitation universelle lorsque l'on tombe.

(ii) Ainsi peut se dégager une deuxième manière de comprendre les lignes de Mauss ci-dessus citées. Il ne peut y avoir d'articulation entre l'obligation et la contrainte qu'en réinterprétant ce dernier terme comme contrainte sociale, par exemple la contrainte par corps. Et il ne peut y avoir d'obligation à suivre son intérêt économique que si les acteurs ne sont pas disposés par eux-mêmes à le faire, et qu'il faille en quelque sorte redresser ou corriger, par l'obligation, une spontanéité orientant par elle-même l'action vers la dépense généreuse.

(iii) Une troisième compréhension possible de ce système d'association et d'opposition esquissé par Mauss en ces lignes est la suivante. Il peut s'avérer que ce ne sont pas les mêmes faits sociaux qui présentent une opposition, les uns, entre une liberté d'apparence et un fond constitué par une obligation à peine de contrainte, et, les autres, entre une générosité d'apparence et un fond constitué par un intérêt économique. Il faudrait alors identifier quels faits sociaux relèvent de la première catégorie, et quels faits sociaux relèvent de la seconde catégorie.

(iv) Une quatrième façon de comprendre ces lignes de Mauss est de supposer que les partenaires en présence dans une même relation ne sont pas mus par les mêmes déterminations ou motivations : les uns, auxquels la relation

ne serait pas économiquement profitable, étant assujettis à une obligation à peine de contrainte ; les autres trouvant au contraire dans cette relation la satisfaction de leurs intérêts économiques. Il faudrait alors, dans de telles relations sociales, faire la part de ce qui relève de la production et de la reproduction de rapports d'inégalité, voire de domination, politique ou économique.

Quelles que soient les solutions apportées à ces problèmes afférents à l'articulation de l'obligation et de la contrainte, d'une part, et de l'intérêt économique, d'autre part, il semble que le schème recteur de ces considérations inaugurales de l'essai de Mauss se caractérise par une opposition, voire une contrariété, entre, d'une part, des apparences mises en scène de façon explicite dans le rapport social, et, d'autre part, une vérité de ce rapport, qui en serait l'envers dénié et occulté par ces mêmes apparences.

La force de la règle

Mais Mauss, juste après le passage précédemment cité, circonscrit plus précisément le champ d'investigation qui sera celui de son essai. De tous les principes qui déterminent ce type de rapports sociaux et économiques, un seul sera étudié sous tous ses aspects :

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 qui fait que le donataire la rend ?²⁷

Il faut souligner l'ambiguïté du verbe « rendre » dans ces lignes. Ce terme est en effet synonyme, dans nombre de ses usages, de « restituer ». Si l'on entend ainsi ce terme dans un tel contexte, on peut être amené à comprendre que le donataire restituerait la chose même dont on lui a fait présent. Or, si tel était le cas, l'obligation de rendre dont parle Mauss interdirait de considérer le présent comme un présent, mais bien plutôt comme un prêt : si l'on a l'obligation de restituer la chose même que l'on a reçue, le transfert n'était pas un don, mais un prêt.

Il faut manifestement, et toute la suite du texte de Mauss va dans ce sens, entendre le verbe « rendre » autrement. Dans l'obligation de rendre le présent reçu dont il est ici question, il ne s'agit pas, contrairement à ce qu'induirait une lecture littérale de ces lignes, de rendre la chose même qui a été transférée. Mais, bien plutôt, cette obligation est à comprendre comme celle, pour le

²⁷ Mauss 1968a [1925a] : 148. Italiques de Marcel Mauss.

donataire, de transférer au donateur initial une *autre* chose que celle qu'il a reçue²⁸, mais de même valeur, ou approximativement de même valeur, que celle qu'il a reçue. Une bonne part de la suite de l'« Essai sur le don » est consacrée à cette question de l'équivalence, et de façon plus générale, aux diverses façons, socialement constituées, de mesurer la valeur des choses en circulation dans les sociétés humaines. De surcroît, le mot « rendre » n'implique pas que ce soit au moment même ou le donataire reçoit qu'il doit fournir quelque chose au donateur. Il est possible que ce « rendre » s'accomplisse de façon différée, dans une temporalité autre la simple immédiateté.

« Rendre » ne doit donc pas être compris comme une restitution, mais plutôt selon la signification décelable dans une expression telle que « rendre une invitation ». Il s'agit en somme d'une prestation telle que, si A a transféré quelque chose à B, B a l'obligation de transférer à A quelque chose de même valeur, ou de plus de valeur, que ce qu'il a reçu de A. Et un tel rapport peut être approximativement décrit, lorsqu'il se réalise, en disant que B a rendu son présent à A. C'est vraisemblablement aussi en ce sens qu'il faut comprendre le titre de l'introduction de l'« Essai sur le don » : « Introduction. Du don, et en particulier de l'obligation à rendre les présents »²⁹.

L'ambiguïté du verbe « rendre », si proche de « restituer », ce qui peut induire le contresens explicité ci-dessus, explique sans doute la variété des autres expressions employées par Mauss pour désigner ce transfert en retour. Il sera notamment question, tout au long de l'« Essai sur le don », de « donner en retour », de « contre-don », de « dons réciproques », ainsi que d'« échange de cadeaux ».

Toutefois, il faut relever que ces difficultés ne sont pas simplement d'ordre lexical. Si l'interprétation ci-dessus proposée de ces lignes de Mauss est exacte, et si l'on ne peut éviter le contresens sur l'obligation de rendre mentionnée par Mauss qu'en supposant qu'elle signifie que, si A a transféré quelque chose à B, B a l'obligation de transférer à A quelque chose de même valeur que ce qu'il a reçu de A, alors la prestation de B vers A remplit l'obligation de fournir une *contrepartie* à A. Mais le problème est alors de savoir s'il peut y avoir un présent ou un cadeau, au sens où nous entendons ces termes dans le langage courant, si le fait de le recevoir a pour corrélat l'obligation de fournir une contrepartie à celui dont on l'a reçu. Dans les cas où recevoir une prestation implique l'obligation de fournir une contrepartie au prestataire, la langue française courante parle, bien plutôt, d'un *échange*. Le cadeau n'est pas cadeau, ni le présent présent, selon les acceptions courantes de ces termes dans la langue française, si son appropriation par le récipiendaire est conditionnée à la prestation d'une contrepartie.

²⁸ Ce raisonnement est valable *a fortiori* dans le cas d'une obligation de retour avec augmentation, comme dans le prêt à intérêt.

²⁹ Mauss 1968a [1925a] : 145.

En somme, l'interprète paraît ici précipité de Charybde en Scylla. Car la lecture permettant d'éviter le contresens qui ferait basculer le don vers le prêt ne s'écarte de cette difficulté que pour en rencontrer une autre : le présent dont parle Mauss est-il véritablement un présent, ou bien, d'être ainsi associé à une obligation de retourner au donateur une contrepartie de même valeur, ou de plus de valeur, s'avère-t-il en réalité n'être pas un présent, mais partie d'un échange ?

On peut envisager diverses manières de surmonter cette difficulté. La première serait de considérer que les termes de notre langue ne peuvent saisir que très approximativement les réalités des rapports économiques et sociaux des sociétés « de type arriéré ou archaïque » (pour reprendre les termes de Mauss). Il faudrait donc, dans cette perspective, nous apprêter à réviser complètement les contenus sémantiques que nous donnons aux termes par lesquels nous désignons les transferts et les cessions de biens ou services. Il faudrait admettre le fait que la langue des sciences sociales, spécialement quand elles visent à rendre raison des sociétés autres, n'est qu'en apparence la langue courante. Car, reprenant les termes de celle-ci, les sciences sociales seraient nécessairement amenées, en raison de l'objet qu'elles examinent, à leur conférer d'autres significations que celles auxquelles nous sommes accoutumés par leur usage dans des contextes sociaux tout différents de ceux que l'ethnologie ou l'histoire ancienne étudient. La tâche de l'anthropologue serait alors indissociable d'un travail d'*interprétation*, ou de *traduction*. L'effort de préciser le signifié des termes employés pour décrire nos phénomènes sociaux constituerait, à cet égard, l'indispensable préalable pour décrire aussi adéquatement que possible, par ces termes, des phénomènes sociaux étrangers à cette langue et aux contextes historiques où elle est généralement employée³⁰.

Mais, à ces remarques, il est possible d'opposer l'objection suivante. Nous avons à notre disposition, dans la langue française, un terme qui décrit très adéquatement le cas où, si A a transféré quelque chose à B, B a l'obligation de transférer à A quelque chose de même valeur que ce qu'il a reçu de A (cas où, pour reprendre les termes de Mauss dans le passage ci-dessus cité, la chose reçue doit être obligatoirement rendue). En effet, le mot « échange », dans sa signification la plus courante, nous sert à désigner des cas de ce genre, où la cession d'un bien ne se fait qu'à condition d'une contrepartie équivalente. Dès lors, si nous avons un mot dans notre langue française courante dont la signification est pertinente pour désigner le rapport social qu'il s'agit d'étudier dans les sociétés autres, pourquoi employer d'autres mots, et parler, comme le fait Mauss, de « présent » alors que ce dernier terme a, dans la langue française courante, une signification qui paraît incompatible avec celle du terme qui paraît le plus adéquatement désigner ce qu'il s'agit d'étudier ? Car lorsque nous parlons de « présent », en français, nous entendons par là la cession d'un bien

³⁰ Ces rapports de l'anthropologie avec les activités d'interpréter et de traduire font l'objet du deuxième chapitre du livre de Dan Sperber, *La Contagion des idées* (1996 : 49-78).

telle que le fait de recevoir ce bien n'entraîne pas l'obligation de fournir une contrepartie.

Cette solution, consistant à considérer que les mots employés par Mauss dans ce passage ne sont pas exactement les mots du langage courant, en tant que ceux-ci sont porteurs d'un sens scientifique qui les éloigne de leur sens usuel, ne s'avère donc pas pleinement satisfaisante. Il est toutefois une autre solution possible à ce problème. On peut en effet penser que, dans ces lignes, Marcel Mauss parle deux langues à la fois : les mots de la société et de l'apparence, d'une part, ceux de la science et de la réalité qu'elle met au jour, d'autre part, se trouvant combinés dans ce passage. De ce point de vue, lorsque Mauss parle de « présent », il emploie le vocabulaire et le régime de discours par lesquels les sociétés étudiées désignent ce qu'elles font lors de ces prestations qu'il faut expliquer. Mais lorsque Mauss met en avant l'idée d'une obligation de rendre, il parle alors de cette réalité que le lexique même du don a pour fonction de dissimuler par le moyen de la « fiction » et du « mensonge social » de la liberté et de la générosité ; réalité qu'au contraire le sociologue a précisément pour tâche de mettre en lumière.

On pourrait également comprendre de cette façon le titre complet de l'essai de Mauss : « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ».

Dans ce titre, le mot « don » constituerait un emprunt au lexique des acteurs parlant de leurs propres actions ; tandis que le mot « échange » relèverait d'une science qui, ayant tiré au jour la « forme » et la « raison » des prestations trompeusement décrites par les acteurs de celles-ci dans le vocabulaire du don, pourrait asserter que le terme de « don » est en vérité un leurre, une « fiction », et que ces prestations sont, « au fond », de l'ordre de l'échange, et non pas du don.

La même grille interprétative pourrait également s'appliquer au titre de l'Introduction : « Du Don, en particulier de l'obligation à rendre les présents ». Dans ce titre, « don » et « présent » seraient des mots repris de la « fiction » sociale ; tandis que celui d'« obligation » attesterait que le démontage impie de la fiction est déjà entamé par le sociologue.

On le voit, cette dernière interprétation a le mérite de mettre en cohérence la forme d'écriture de Mauss, qui peut paraître au lecteur comme chargée d'ambiguïté à ce stade introductif du texte, avec ce qu'il dit lui-même de son objet et de sa duplicité intrinsèque. De surcroît, elle rend raison non seulement de ces quelques lignes (certes cruciales, comme le montre Mauss lui-même en les plaçant en italiques dans son texte), mais également du titre de son essai et du titre de l'introduction à celui-ci. Ces remarques sur le double lexique employé par l'auteur valent sans doute pour beaucoup d'autres passages du texte de Mauss. Vraisemblablement, il ne peut y avoir de lecture satisfaisante de l'« Essai sur le don » sans une vigilante prise en compte de ce va-et-vient constant, dans le discours de Mauss, et parfois au sein même d'une seule

proposition, entre les mots de la fiction sociale et ceux de la science sociologique.

Cependant, d'autres difficultés persistent à la lecture de ces deux phrases par lesquelles Mauss présente la ligne directrice de son questionnement. En effet, la première de ces deux phrases incite à chercher une « règle de droit et d'intérêt » pour expliquer l'obligation de « rendre » les « présents » ; tandis que la seconde suppose que l'explication de cette obligation n'est pas de l'ordre d'une règle, mais consiste en une « force » qui serait en quelque sorte incorporée dans la chose donnée. Cette dualité de la règle et de la force induit par elle-même, comme cela sera montré plus loin, des interrogations et des recherches apparemment divergentes. Mais cette dualité en contient une autre, qu'il faut examiner d'abord : la « règle » qui fournirait l'explication serait à la fois de l'ordre du « droit » et de l'« intérêt ». Or, la combinaison de ces deux déterminations de la règle ne va pas sans poser plusieurs problèmes.

(i) Premièrement, parce qu'en parlant d'une règle de droit, Mauss semble avoir franchi le pas séparant la sphère de l'éthique de celle du juridique. Il a déjà été montré plus haut que c'est sur cette distinction qu'achoppaient précisément les deux interprétations concurrentes, mentionnées par Maurice Cahen, de la strophe 39 de l'*Havamál*. Par conséquent, parlant de règle de droit, et non de règle morale, pour expliquer l'obligation de rendre, Mauss renforce l'orientation juridique, ou jurisdisante, de sa recherche, et induit du même coup une acception particulièrement forte de cette même obligation. Est en effet écartée l'idée que cette obligation serait d'ordre simplement moral, touchant aux bonnes convenances, au conformisme ou à la politesse ; *a fortiori* se trouve exclue la thèse selon laquelle le « rendre » constituerait un acte gratuit et désintéressé, ou de simple gratitude ; en revanche, est mise en avant l'idée que l'obligation est d'ordre juridique – ce qui expliquerait l'apparition, quelques lignes auparavant, de la notion de contrainte, si du moins le lecteur de Mauss admet l'idée, généralement répandue dans les sociétés contemporaines, que l'une des caractéristiques décisives de l'obligation juridique, à la différence de l'obligation simplement morale, consiste en la possibilité d'un recours à la contrainte afin qu'elle soit exécutée.

(ii) Un deuxième problème, contenu dans cette conjonction du droit et de l'intérêt associés à la notion de règle, consiste en le fait qu'une règle de droit n'est pas nécessairement une règle d'intérêt. Car il est raisonnable de supposer que nombre de règles de droit contreviennent aux intérêts de tout ou partie de l'ensemble de ceux auxquels elles s'appliquent ; et qu'au contraire la règle de droit n'a pas de raison d'être là où une harmonie spontanée des intérêts et des pratiques sociales fait que les acteurs agissent dans un sens satisfaisant pour toutes les parties en présence. On est ainsi fondé à croire que, s'il y a règle de droit, et par conséquent possible recours à la contrainte, c'est que les intérêts des

acteurs ne sont pas spontanément réglés les uns sur les autres, et qu'ils peuvent diverger. Ces remarques impliquent de se demander quels sont les intérêts que sert l'obligation de rendre, et quels sont ceux qu'elle dessert : en d'autres termes, il faudrait sans doute repérer un *conflit d'intérêts* pour rendre raison de l'existence d'une règle de droit.

Toutefois, il se pourrait que le mot « règle » n'ait pas exactement le même sens dans l'expression « règle de droit », d'une part, et dans l'expression « règle d'intérêt », d'autre part. En effet, si les intérêts des acteurs sont concordants, convergents, de sorte qu'en toute prestation chacun – donateur et donataire – a intérêt à ce que le présent soit rendu, on pourra observer une *régularité* dans les comportements, d'une prestation à l'autre, telle que les présents seront systématiquement rendus – de façon aussi certaine et prévisible, voire plus, que s'il y avait une loi, une règle de droit faisant obligation de rendre à celui dont on a reçu. Mais alors des expressions telles que « convergence des intérêts », ou « harmonie des intérêts », seraient plus appropriées, pour rendre compte de cette régularité, que celle de « règle d'intérêt ». En d'autres termes, s'il y a une telle harmonie des intérêts, la régularité peut s'expliquer comme une *autorégulation*, sans qu'il y ait une quelconque obligation au principe de la conduite des partenaires de la prestation. De ces remarques, il découle deux possibilités, exclusives l'une de l'autre :

Ou bien il y a règle de droit et obligation juridique de rendre ; et en ce cas il est vraisemblable qu'il y ait aussi conflit, actuel ou potentiel, des intérêts.

Ou bien il y a harmonie des intérêts ; et en ce cas la régularité de l'acte de rendre n'implique pas qu'il y ait obligation de rendre. Au contraire, une telle harmonie des intérêts tend à annuler la raison d'être d'une règle de droit en la matière.

Il faut remarquer que chacune de ces deux possibilités oriente la recherche dans des directions différentes³¹.

³¹ On pourrait de surcroît formuler l'objection suivante : tout motif d'action n'est pas nécessairement réductible *a priori* à l'intérêt. Mauss semble ici escamoter la possibilité d'une activité ou d'un don altruiste, ayant pour motif autre chose que l'intérêt. Il semble laisser de côté la possibilité d'un transfert de richesses *désintéressé*, d'un individu à un autre, ou d'un groupe à un autre. Cet aspect du problème a été, et est encore beaucoup discuté dans la postérité de l'« Essai sur le don », et trouve une résonance considérable dans notre tradition philosophique européenne, en particulier avec le traitement kantien du problème de la possibilité d'un acte désintéressé dans la *Critique de la raison pratique* et les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Ces questions seront examinées au chapitre II, notamment par le moyen d'une réflexion sur le livre de Jacques Derrida *Donner le temps, 1. La fausse monnaie* (Derrida 1991). Relevons pour l'instant qu'il importe, aux fins de mesurer les limites de la pertinence de la pensée de Mauss quant à cette question de philosophie éthique, de ne pas perdre de vue les problèmes politiques auxquels il se trouve confronté par les choses mêmes de son époque.

(iii) Un troisième problème est posé par l'idée qu'il y aurait une règle de droit au principe de l'obligation de rendre. Car cette idée ne semble pas aisément compatible avec celle, précédemment analysée, selon laquelle les phénomènes sociaux faisant l'objet de l'étude de Mauss seraient marqués par une certaine duplicité, telle que l'obligation de rendre serait dissimulée en une fiction de liberté et de désintéressement. En effet, selon les acceptions courantes du terme « droit », une règle n'est de droit que si elle est publiquement proclamée et défendue par l'instance détentrice de l'autorité légitime. Si donc il y a bien, au principe de l'obligation de rendre, une règle de droit au sens plein du terme, alors inévitablement, le caractère public, publiquement connu et reconnu de ladite règle ne peut qu'atténuer, voire annuler, la dimension de « fiction » et de « mensonge social » qui serait caractéristique des prestations qu'il s'agit de comprendre. Cette remarque découle du fait que fiction et mensonge social ne peuvent se fonder que sur des non-dits, ou, à tout le moins, des sous-entendus, tels que précisément la règle rectrice de la prestation reste tacite – ce qui, au contraire, pour les raisons qui viennent d'être énoncées, l'idée même de règle de droit. Cette difficulté ne peut être résolue que de trois façons :

Ou bien il n'y a ni fiction, ni mensonge social, puisqu'il y a règle de droit. Mais alors on ne peut plus comprendre l'usage d'un vocabulaire du don, des cadeaux et de la générosité là où la règle publiquement énoncée empêche de comprendre la prestation comme une générosité.

Ou bien les prestations qu'il s'agit d'étudier se caractérisent effectivement par une fiction de gratuité et de désintéressement, et elles ne trouvent pas leur principe dans une règle de droit. Ce serait alors l'hypothèse d'une autorégulation des prestations, structurées par une harmonie des intérêts des partenaires, qu'il faudrait privilégier pour expliquer les prestations en retour du donataire vers le donateur. Mais en ce cas, il serait difficile de maintenir la thèse selon laquelle une obligation de droit, et non de simple morale ou bienséance, se trouve au fondement de ces prestations.

Ou bien il y a effectivement règle de droit, mais non pas au sens courant du terme, c'est-à-dire au sens d'une règle publiquement énoncée et garantie par l'instance détentrice de l'autorité légitime. La règle serait seulement tacite, ou de simple coutume ; ce qui serait en ce cas compatible avec la thèse selon laquelle la fiction du désintéressement et le mensonge social caractérisent les prestations étudiées. Mais cette possibilité a pour corollaire la tâche nécessaire de réviser le sens que nous associons au mot « droit » : si, dans nos sociétés, une règle n'est de droit que par le fait d'être publiquement énoncée et garantie par l'instance détentrice de l'autorité légitime, dans les sociétés examinées par Mauss, une règle pourrait alors être de droit sans avoir ce caractère de publicité. Il s'agirait alors d'une simple norme sociale, dont l'efficacité serait assurée par les logiques de la renommée, de la bonne réputation, et, en cas de manquement, par celles du discrédit social, de la rumeur et du ragot à l'encontre des fautifs. Le problème, dans ce cas, serait alors de savoir ce qui justifie que l'on maintienne, pour les

règles de ce genre et s'agissant de ces sociétés autres, l'expression « règle de droit », s'agissant de ce qui s'apparente plutôt à une norme informelle.

(iv) Un quatrième problème posé par cette phrase de Mauss consiste en l'usage qui y est fait du singulier : il faut, selon Mauss, chercher *la* règle expliquant l'obligation de rendre dans « les sociétés de type arriéré ou archaïque ». Cette présupposition d'une unicité de la règle ne va pas sans poser une importante série de difficultés, s'agissant d'un texte qui, dès ses premières pages, étend son champ d'investigation à un nombre indéfini de sociétés, d'époques et d'aires géographiques. En effet, le second paragraphe du « programme » de l'introduction présente l'ensemble des « sociétés dites primitives et aussi celles que nous pourrions dire archaïques [...] tout ce qui constitue la vie proprement sociale des sociétés qui ont précédé les nôtres – jusqu'à celles de la protohistoire »³² comme constituant le terrain des recherches sur les phénomènes sociaux totaux, sur lesquels va porter l'étude de Mauss. Une telle extension du champ de l'enquête paraît difficilement compatible avec l'idée que partout y prévaudrait la même règle. On se trouve alors reconduit à la nécessité de réexaminer le sens du mot « règle ».

Si la règle est de droit au sens courant du terme, c'est-à-dire publiquement énoncée et défendue par l'instance détentrice de l'autorité légitime dans chacune des sociétés concernées par l'étude de Mauss, le nombre potentiel de celles-ci est tel que la probabilité qu'il s'agisse partout de *la même* règle est asymptotiquement égale à zéro.

Si la règle n'est de droit qu'en un sens révisé du terme « droit », tel que son extension couvre la multitude des règles tacites promues par les coutumes, les traditions, les conventions non explicites, etc., alors la recherche doit en premier lieu établir qu'il existe, à travers l'ensemble des coutumes et traditions, une *régularité parmi la pluralité des règles*, régularité telle que ces règles, en dépit de leur grand nombre, tendent toutes à obliger les récipiendaires de présents à donner en retour au donateur. Etablir cette régularité parmi la pluralité des règles reviendrait à mettre en lumière une structure normative commune à toutes les coutumes, traditions, normes tacites ou explicites, des sociétés incluses dans le champ d'investigation (ou du moins d'un échantillon représentatif de l'ensemble). Mais une telle structure normative commune ne devrait peut-être pas, à peine de notables confusions conceptuelles, être appelée une « règle de droit » : la confusion serait en effet analogue à celle qui, par exemple, règnerait dans une théorie linguistique où l'on ne distinguerait pas la phrase, l'occurrence singulière d'une construction syntaxique, de la syntaxe elle-même qui la sous-tend, et qui est commune à une multitude de phrases. Mais il y a plus. Car *constater* l'existence d'une telle structure normative, commune à la diversité des coutumes et traditions des « sociétés ayant précédé les nôtres », ne reviendrait

³² Mauss 1968a [1925a] : 147.

pas à l'*expliquer*. En d'autres termes, prendre acte de l'existence d'un universel normatif (ou, bien plutôt, d'un universel que l'on pourrait qualifier de métanormatif) amène à se demander comment il peut se faire qu'existe et persiste un tel universel, et donc à en chercher les causes, ou les raisons.

Il reste encore, relativement à ce problème de l'unicité supposée de l'*explanans* face à la pluralité historique et culturelle de l'*explanandum*, à envisager l'autre possibilité, mentionnée plus haut : que cet *explanans* puisse consister, non pas en une règle de droit ou en une structure normative commune à toutes les sociétés ayant précédé les nôtres, mais en une régularité des intérêts. L'enjeu serait alors d'établir, à travers l'ensemble des sociétés incluses dans le champ d'investigation (ou du moins à travers un échantillon représentatif de cet ensemble) que l'on retrouve, toujours et partout, la même convergence d'intérêts entre les partenaires impliqués dans ce type de prestations. En d'autres termes, si l'explication est à chercher du côté de l'intérêt plutôt que du droit, il faudrait montrer que, quelle que soit la diversité des structures politiques et économiques, des cultures et des techniques, des religions et des populations, les individus et les groupes humains présentent partout, à l'intérieur de cet immense champ d'investigation qu'est l'ensemble des « sociétés ayant précédé les nôtres », la même structuration de leurs intérêts économiques et sociaux, et des représentations qu'ils s'en font. Si un tel constat était empiriquement établi, on se retrouverait alors dans une situation similaire à la précédente : ce constat d'une commune structure des intérêts économiques et sociaux demanderait que l'on explique l'existence et la persistance de cette structure, et à en chercher les causes, ou les raisons.

Dans les deux phrases qui énoncent la problématique générale de l'« Essai sur le don », nous avons pour l'instant relevé les problèmes afférents à la coexistence, en leur sein, d'un vocabulaire du don, d'une part, et d'un lexique du droit et de l'intérêt, d'autre part. Il reste à analyser un autre élément important de cette problématique : l'intervention, dans la deuxième phrase, du concept de *force*.

Il faut en premier lieu relever que ces deux questions, par lesquelles Marcel Mauss ouvre son essai, entraînent deux modalités de recherches complètement distinctes. Dans la première question, l'expression « règle de droit » renvoie la réflexion à des considérations morales et juridiques. C'est le langage de l'obligation, du devoir, de la sanction en cas de non respect du devoir. L'idée d'une « règle d'intérêt » renvoie, quant à elle, à des considérations sur les motivations des acteurs, et aux finalités qu'ils poursuivent lors des prestations du type « phénomène social total ». On recherche alors une forme universelle, ou du moins universelle en excluant nos sociétés contemporaines, du droit ou de la morale ; ou alors une forme universelle, ou quasi-universelle, de régulation ou d'autorégulation des intérêts économiques et sociaux.

Or, avec la seconde question de Mauss, le terme de « force » renvoie bien plutôt à l'idée du transfert d'une énergie, au langage de l'action et de la réaction, de la cause et de l'effet. On cherche alors, peu ou prou, une forme de « physique sociale ». Une question économique et juridique qui demande une explication par des *règles*, des normes et des intérêts, coexiste donc avec une autre question, d'apparence mécanique ou cinétique, qui demande une explication par des *causalités*, des forces et des mouvements – dans des termes qui paraissent ainsi s'approcher du lexique des sciences de la nature. Cela ne peut manquer de surprendre, dans la mesure où cette seconde question semble effacer la notion même d'obligation, qui est une donnée du droit ou de la conscience morale, pour la remplacer par quelque chose comme une nécessité mécanique ou énergétique, en raison de cette prétendue force incorporée dans la chose donnée. Ce sont donc deux pistes très hétérogènes entre elles, semble-t-il, qui sont ouvertes par ces questions de Mauss.

Mais l'emploi du terme « force », dans ce contexte, pose une difficulté encore plus considérable. Si c'est bien une force qui, incorporée dans la chose donnée, « fait que » le donataire rend la chose qu'il a reçue, alors on ne peut pas comprendre que dans la plupart des cas, et à moins que le don ne soit pas un don mais un prêt, ce n'est pas la chose même qui a été donnée que le donataire donne en retour au donateur – mais bien plutôt une autre chose, d'une valeur approximativement égale, ou supérieure, ou du moins comparable, à la valeur de la chose qui lui a été donnée, selon la logique de la valeur d'échange des biens et services. On ne peut pas le comprendre, car cette équivalence, ou du moins cette commune mesure de la valeur des choses en circulation entre les partenaires, suppose qu'une conscience existe, extérieurement à ces choses, mesurant et comparant leurs valeurs respectives. Il est même raisonnable de penser qu'une seule conscience n'est pas suffisante pour une telle opération, et que l'évaluation de la valeur de ces choses suppose nécessairement l'existence d'au moins deux consciences, entretenant entre elles des relations d'intersubjectivité. Que l'on accepte ou pas cette dernière remarque, il semble clair qu'aucun processus simplement mécanique ou énergétique ne peut, par lui-même, rendre raison de cette opération de substitution, telle que l'obligation de rendre, si du moins elle existe, n'est pas obligation d'opérer une sorte de retour à l'expéditeur de la même chose, mais est obligation, faite au donataire, de transférer au donateur un bien de valeur égale, ou supérieure, ou comparable à la valeur du bien qui fut initialement reçu de lui.

Le hau

Pour éclairer le sens de cette surprenante question : « *Quelle force y a-t-il dans la chose qui fait que le donataire la rend ?* », il paraît dès lors nécessaire

de se référer à la suite du texte de Mauss. On a parfois remarqué, dans les commentaires de l'« Essai sur le don », que cette mention d'une force incorporée dans la chose donnée renvoie implicitement aux pages que Marcel Mauss a consacré, dans la suite de son écrit, à l'analyse du don et du contre-don chez les Maori³³. L'axe principal en est fourni par une réflexion sur les propos de Tamati Ranapiri, recueillis par Eldson Best, concernant le *hau*, le prétendu « esprit de la chose donnée ». Dans cette perspective, la seconde question préparerait le lecteur de Mauss à la prochaine explication du don en retour, que l'auteur va proposer dans les termes psychologiques de la croyance en une force magique, de la crainte que susciterait cette force, et de la motivation à se protéger contre des représailles magiques en cas de défaillance du don en retour.

Je vais vous parler du *hau*... le *hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donnez cet article ; vous me le donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (*utu*), il me fait présent de quelque chose (*taonga*). Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit (*hau*) du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste (*lika*) de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'ils soient désirables (*rawe*), ou désagréables (*kino*). Je dois vous les donner car ils sont un *hau* du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt. *Kati ena*. (Assez sur ce sujet).³⁴

A la page précédente, Mauss fournit l'éclaircissement suivant concernant la notion de *taonga* :

Elle connote en maori, en tahitien, en tongan et mangarevan, tout ce qui fait riche, puissant, influent, tout ce qui peut être échangé, objet de compensation. Ce sont exclusivement les trésors, les talismans, les blasons, les nattes et idoles sacrées, quelquefois même les traditions, cultes et rituels magiques. [...] Les *taonga* sont, au moins dans la théorie du droit et de la religion maori, fortement attachés à la personne, au clan, au sol ; ils sont le

³³ Mauss 1968a [1925a] : 157-161.

³⁴ Mauss 1968a [1925a] : 158-159.

véhicule de son « mana », de sa force magique, religieuse et spirituelle.

Concernant les mots *hau* et *utu*, deux notes en bas de page indiquent :

Le mot *hau* désigne, comme le latin *spiritus*, à la fois le vent et l'âme, plus précisément, au moins dans certains cas, l'âme et le pouvoir des choses inanimées et végétales [...].

Le mot *utu* se dit de la satisfaction des vengeurs du sang, des compensations, des repaiements, de la responsabilité, etc. Il désigne aussi le prix. C'est une notion complexe de morale, de droit, de religion et d'économie.³⁵

Le discours de Tamati Ranaipiri est commenté par Mauss en des pages restées fameuses, et abondamment discutées. Selon notre auteur, la seule difficulté que contient cette déclaration est l'intervention d'une tierce personne ; mais dans l'ensemble l'idée fondamentale est claire : les choses ont un pouvoir spirituel. « Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire il a prise sur le voleur. »³⁶ S'il est fait mention d'un *hau* « de la forêt » dans les propos de l'informateur, c'est l'indice que la chose donnée appartient encore, même après son transfert à autrui, à un terroir d'origine, qu'elle cherche à rejoindre ; et cette tendance doit trouver son contrepoint, sa compensation, en le transfert d'un bien en retour du donataire vers le donateur. « Au fond, c'est le *hau* qui veut revenir au lieu de sa naissance, au sanctuaire de la forêt et du clan et au propriétaire. »³⁷ Le donataire donne en retour parce que ce *hau* permet au donateur d'avoir une « prise magique et religieuse » sur lui. Il faut rendre à autrui parce que l'on a reçu d'autrui est « en réalité parcelle de sa nature et substance »³⁸.

On a ainsi toutes les raisons d'estimer que lorsque Mauss, dans la deuxième de ses deux questions de départ, demande quelle est la force dans la chose donnée telle que le donataire donne en retour au donateur, il songe par avance aux propos de Tamati Ranaipiri et à l'interprétation qu'il va bientôt en fournir : cette force dans la chose donnée est magique, c'est le *hau*.

³⁵ Mauss 1968a [1925a] : 158.

³⁶ Mauss 1968a [1925a] : 159.

³⁷ Mauss 1968a [1925a] : 160.

³⁸ Mauss 1968a [1925a] : 161.

L'intérêt et le droit

Revenons maintenant aux deux questions inaugurales de Mauss.

*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 qui fait que le donataire la rend ?*³⁹

Les deux directions apparemment opposées qu'elles indiquent pour la recherche ne le sont peut-être pas. En effet, si Mauss, en parlant de la « force » qu'il y a dans la chose donnée et « qui fait que le donataire la rend », fait une allusion anticipée aux croyances magiques dont il sera question plus loin dans le texte, on peut envisager que l'« intérêt » mentionné dans la phrase précédente soit précisément l'intérêt du donataire à se préserver des manipulations magiques dont il pourrait faire l'objet, en cas de non respect de ses obligations à l'égard du donateur. Mais en ce cas, l'étude des motivations intéressées des acteurs ne peut pas se passer d'une étude conjointe de leurs croyances, de la cosmogonie et de l'univers spirituel dans lequel ils vivent et qui conditionne l'idée qu'ils se font de leurs relations avec autrui.

On peut également envisager, dans une telle perspective, que Mauss, parlant de « règle de droit », pense que l'obligation de rendre est bien une obligation de droit, au sens où une contrainte, en l'occurrence magique, est susceptible d'être employée pour imposer le respect de l'obligation. De ce point de vue, on peut avoir intérêt à suivre et respecter une règle de droit, ce qui tend à réduire la différence, analysée ci-dessus, entre l'explication par la règle juridique et l'explication par les motivations intéressées des acteurs – sans que pour autant l'idée d'une « règle d'intérêt » en soit complètement clarifiée. Mais, dans cette perspective, la difficulté déjà mentionnée persiste : celle de savoir comment la « fiction » sociale de la générosité et du désintéressement peuvent se produire et se reproduire, s'il est de notoriété publique que la contrainte est susceptible d'être exercée contre les ingrats.

Enfin, une dernière remarque s'impose, concernant ces deux questions inaugurales de l'« Essai sur le don ». Il est assez remarquable que ces deux phrases ne parlent pas du don. Elles parlent des suites du don : d'une part, l'obligation censée découler de celui-ci, et, d'autre part, le don en retour, censé résulter de cette même obligation. Par conséquent, ces deux phrases présupposent l'existence du don. Elles demandent non pas ce que c'est que le don, ni pourquoi il y a don ; elles demandent pourquoi il y a don en retour. A cet

³⁹ Mauss 1968a [1925a] : 148. Italiques de Marcel Mauss.

égard, l'« Essai sur le don » de Marcel Mauss est peut-être moins un essai sur le don qu'un essai sur le don en retour.

Or, les premières lignes du « Programme » ne limitaient pas le problème de l'obligation au seul don en retour : dans bon nombre de civilisations, dit Mauss, « les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement *faits* et rendus »⁴⁰, comme ce fut le cas dans l'ancienne Scandinavie, selon l'interprétation qu'il donne du poème épigraphe.

Il a été relevé plus haut que cet énoncé suppose l'existence, non seulement d'une obligation de donner en retour, mais encore d'une obligation de donner ; et que cette obligation de donner rendait délicate la description d'un tel phénomène dans les termes d'un contrat : puisque le contrat, au sens où nous entendons généralement ce terme, suppose tout au contraire qu'il n'y a pas d'obligation à contracter, et à entrer dans l'échange, en tant qu'un contrat est fondé sur le consentement, qui peut être refusé, des partenaires contractants.

L'universel et l'historique

La problématique proposée par les deux questions, ci-dessus commentées, opère par conséquent une restriction, que Mauss signale explicitement, du champ d'investigation : des deux obligations (celle de donner, celle de donner en retour) initialement signalées par les premières lignes du programme, il ne reste que la seconde. Mais précisément, le passage au second plan de la première obligation (celle de donner) tend à effacer un important problème : celui de la pertinence d'un vocabulaire du contrat pour décrire des prestations qui découlent, si l'on suit l'auteur, non pas du libre consentement des partenaires à se fournir mutuellement des biens ou prestations, mais d'une obligation à entrer dans l'échange. L'effacement de cette difficulté conceptuelle explique peut-être que le vocabulaire du contrat revienne, dans le texte de Mauss, immédiatement après la double formulation interrogative du problème de l'obligation de rendre :

On verra aussi à quels problèmes nouveaux nous sommes amenés : les uns concernant une forme permanente de la morale contractuelle, à savoir : la façon dont le droit réel reste encore de nos jours attaché au droit personnel ; les autres concernant les formes et les idées qui ont toujours présidé, au moins en partie, à l'échange et qui, encore maintenant, suppléent en partie la notion d'intérêt individuel.⁴¹

⁴⁰ Mauss 1968a [1925a] : 147. Italiques de F. A.

⁴¹ Mauss 1968a [1925a] : 148.

On relève dans ce passage un retour à la notion de contrat. Marcel Mauss présente son écrit comme susceptible de renouveler les interrogations sur les fondements transhistoriques du contrat. Dans la mesure où l'auteur inclut les sociétés contemporaines dans sa réflexion, ou du moins dans les prolongements possibles de celles-ci, le champ d'investigation qu'il prétend couvrir se trouve augmenté, puisque jusqu'à présent le texte limitait son objet aux « sociétés ayant précédé les nôtres ». Cette extension accrue du champ d'investigation implique que Mauss cherche à dégager un universel, un élément transhistorique, au sens où il est invariant quelle que soit la société, passé ou présente, proche ou éloignée, que l'on examine : « une forme permanente de la morale contractuelle ».

Mais cette dernière formulation pose à nouveau un important problème, déjà examiné plus haut. Il s'agit de la distinction entre la morale et le droit. L'acception courante du terme « contrat » renvoie en effet celui-ci à la sphère du droit et des actes juridiques. Il n'est donc pas, d'après la signification de ce terme dans nos sociétés modernes, un rapport simplement moral entre deux partenaires – pour lequel le terme de « pacte » est vraisemblablement plus usité et plus approprié. La difficulté précise est donc de comprendre le sens de l'expression « morale contractuelle ».

Mauss, dans ces lignes, parle à la fois de nos sociétés, qui ont historiquement constitué une démarcation précise entre le droit et la morale, et de celles qui sont autres, en raison de leur éloignement dans le temps ou l'espace, sociétés qui n'ont pas nécessairement effectué cette même démarcation entre le droit et la morale. On peut dès lors légitimement envisager que l'auteur vise, par cette expression de « morale contractuelle », à désigner les principes recteurs sous-jacents à toutes les formes d'union entre partenaires de prestations économiques – que ces prestations soient, ou non, assujetties à une réglementation explicite et à des stipulations expressément formulées, comme c'est le cas dans nos contrats modernes, mais non pas dans d'autres formes d'alliance observables en d'autres sociétés. En d'autres termes, il semble raisonnable de supposer que l'idée de « morale contractuelle » recouvre l'ensemble des principes, explicites ou non, qui régissent les alliances, les pactes, conventions, ententes et contrats de toutes sortes occasionnant des circulations de biens et de prestations.

Il pourrait y avoir avantage à désigner ces principes recteurs des règles et des normes sociales par le terme générique de *métanormes*, en tant qu'il semble bien que Mauss a ici en vue les normes générales régissant les normes spéciales. Puisqu'il s'agit ici des normes générales régissant les diverses modalités historiquement constituées des normes de l'alliance entre partenaires de prestations économiques, on pourra parler plus précisément des *métanormes de l'alliance*.

Dans le passage ici analysé, Marcel Mauss déclare qu'il est possible, à partir de son travail, d'asserter ou, à tout le moins, de postuler l'existence d'une « forme permanente » de ces métanormes de l'alliance. Cette proposition est donc d'une portée anthropologique très générale et, osons le mot, profonde. Elle engage un programme d'études consistant à tenter de dégager, en deçà de la variété des formes de l'alliance selon les sociétés, des principes invariants régissant celle-ci dans toutes les sociétés. Il s'agit donc, en somme, de faire, concernant l'alliance, le départ entre l'*universel* et l'*historique*.

Mais il est tout à fait remarquable que, s'agissant de fournir une première formulation d'un tel invariant anthropologique, Marcel Mauss emploie pour ce faire un lexique surdéterminé, qui renvoie de façon quasiment univoque à une certaine tradition historique, celle des juristes de tradition latine : « le droit réel reste encore de nos jours attaché au droit personnel ». Cet énoncé, par son lexique même, semble reconduire l'exacte difficulté que l'effort de distinguer le permanent et l'invariant sous le particulier et le variable pourrait contribuer à résoudre. La distinction entre droit réel et droit personnel est en effet, comme telle, un produit de la tradition du droit romain, lui-même vecteur éminent de la séparation, caractéristique de l'Europe de tradition latine, entre la morale et le droit, entre le pacte et le contrat, entre la convention tacite et la stipulation expresse.

La difficulté n'est pas seulement de parler des sociétés autres dans des mots, ceux de notre langue, forgés dans, par et pour nos sociétés – celles-ci étant, par définition, autres que ces sociétés autres. La difficulté est aussi de trouver un lexique qui puisse décrire adéquatement aussi bien les normes issues de conventions tacites que celle résultant de stipulations expresses ; aussi bien les coutumes structurant des sociétés de tradition exclusivement orale que les règles prévalant dans des sociétés adossées à une archive juridique écrite pluriséculaire.

Dans la phrase de Mauss ici analysée, est également signalée une seconde série de problèmes que l'auteur entend mettre en relief à partir de son exposé. Ils concernent « les formes et les idées qui ont toujours présidé, au moins en partie, à l'échange et qui, encore maintenant, suppléent en partie la notion d'intérêt individuel ». L'adverbe « toujours », tout comme la locution « encore maintenant », insistent sur l'idée, déjà énoncée dans la proposition précédente, de la permanence et de la persistance. Les « formes et idées » ainsi persistantes et permanentes auraient pour caractéristique d'être au moins partiellement rectrices (comme l'indique le terme « présidé ») de toutes les modalités de l'« échange » à travers les diverses époques et aires géographiques ou culturelles. Cet énoncé confirme donc que l'objectif de Mauss dans l'« Essai sur le don » est bien de dégager quelques éléments métanormatifs universels. Mais une autre difficulté fait ici retour. Elle consiste en l'emploi, dans cette phrase et dans ce contexte, du mot « échange ».

La proposition précédente appliquait le schème de la permanence sous la variabilité apparente à ce que Mauss désigne par l'expression de « morale contractuelle ». Les difficultés d'interprétation de cette dernière formule ont été signalées et analysées. Dans la proposition suivante, le même schème de la permanence sous la variabilité apparente est également mis en œuvre, mais il est cette fois appliqué à l'« échange ». Un tel parallélisme induit l'idée que les deux concepts de « morale contractuelle » et d'« échange » ont, dans ce contexte, la même extension (ou dénotation), et qu'en somme les deux propositions parlent de la même chose : les « formes et les idées qui ont toujours présidé, au moins en partie, à l'échange » consisteraient précisément en cette « forme permanente de la morale contractuelle ». Une telle interprétation, pour paraître légitime, n'en soulève pas moins le problème suivant : est-ce à dire que tout échange est déterminé par une « morale contractuelle » ?

Si oui, le contrat paraît susceptible d'offrir le modèle formel de tout échange.

Si non – s'il s'avère donc qu'il existe des échanges qui n'ont pas, à leur principe, quoi que ce soit comme une morale contractuelle et ne peuvent pas être formellement réduits à une relation contractuelle – alors il importera de distinguer explicitement la « forme permanente de la morale contractuelle », d'une part, d'avec les « formes et les idées qui ont toujours présidé, au moins en partie, à l'échange », d'autre part.

Cette dernière locution n'est, à ce stade du texte, précisée que de façon négative : ces formes et idées permanentes et persistantes se différencient de « la notion d'intérêt individuel » en ceci qu'elles y « suppléent en partie ».

Trois remarques peuvent être avancées en ce point de la réflexion.

(i) Le commentaire de précédents passages de cette introduction à l'« Essai sur le don » a déjà mis en relief les problèmes que pose l'application du concept de « contrat » à des prestations telles qu'elles sont déterminées non seulement par une obligation de donner en retour, mais aussi par une obligation de donner. A cette occasion, la nécessité de reconstruire un concept de contrat qui écarte de sa connotation l'idée de libre et mutuel consentement a été soulignée, si du moins l'on souhaite maintenir le vocabulaire contractuel pour parler de telles prestations. Cette difficulté ne paraît pas résolue, ni cette reconstruction du concept de contrat ne semble effectuée, à ce stade du texte de Mauss.

(ii) Le concept de règle d'intérêt, précédemment avancé par Mauss, a fait l'objet d'une analyse détaillée dans les pages précédentes. C'est de l'identification de cette règle d'intérêt, qui est aussi, selon Mauss, une règle de droit, que l'auteur attend l'élucidation des fondements de l'obligation de donner en retour. De ces considérations, jointes à la lecture de la phrase de Mauss

évoquant « les formes et les idées qui ont toujours présidé, au moins en partie, à l'échange et qui, encore maintenant, suppléent en partie la notion d'intérêt individuel », on peut inférer que l'élucidation de la « règle de droit et d'intérêt » expliquant l'obligation de donner en retour mettra en lumière lesdites « formes et idées » qui « suppléent en partie la notion d'intérêt individuel ». La conséquence logique serait dès lors que l'élucidation de ladite « règle de droit et d'intérêt » fasse apparaître que cette règle est règle d'un intérêt *autre* que l'intérêt individuel. Il est plausible que cet intérêt différent de l'intérêt individuel soit quelque chose comme un intérêt collectif. Si tel est bien le cas, et si la « règle de droit et d'intérêt » mentionnée par Mauss dans sa problématique fait ainsi allusion à un intérêt collectif, il est alors possible de mieux comprendre la coexistence, dont nous avons déjà signalé le caractère énigmatique, du droit et de l'intérêt au sein de la même règle. L'idée serait en effet qu'il est besoin d'une règle de droit pour faire prévaloir l'intérêt collectif sur les potentialités néfastes des intérêts individuels. Toutefois, un tel raisonnement implique que l'on puisse trouver, au principe de la notion d'intérêt collectif, un critère suffisamment précis pour que l'intérêt collectif soit nettement identifié, notamment aux fins de ne pas le confondre avec l'intérêt particulier de tel ou tel groupe ou individu – spécialement un groupe ou un individu dominant – ayant intérêt à faire prévaloir un point de vue particulier sur ce qui constitue l'intérêt collectif.

(iii) Il faut enfin remarquer que cette phrase, par laquelle Mauss entend mettre en lumière ce qu'il estime être les pistes de recherches ouvertes par son « Essai sur le don », ne dit rien d'explicite sur le don. Il est frappant que cette phrase mette en œuvre conjointement deux opérations discursives.

La première est d'étendre le champ d'enquête au-delà du périmètre jusqu'alors esquissé (« les sociétés ayant précédé les nôtres ») en y incluant, au moins à titre programmatique, les sociétés contemporaines (comme l'indiquent les locutions « encore de nos jours » et « encore maintenant »).

La seconde est d'explicitier le dessein d'une enquête sur l'invariant et le transhistorique, en portant l'accent sur des principes recteurs universellement permanents et persistants – mais ces universaux, dont l'élucidation est ainsi projetée comme horizon de l'« Essai sur le don », ne sont pas explicitement présentés comme recteurs du don, mais recteurs de l'*échange* (comme l'indique l'expression « les formes et les idées qui ont toujours présidé, au moins en partie, à l'échange »).

En somme, c'est dans le même mouvement que, d'une part, Mauss inclut les sociétés de l'Occident contemporain dans les formes d'humanité concernées par l'« Essai sur le don » et que, d'autre part, l'échange tend à prévaloir comme horizon ultime de la réflexion.

L'« Essai sur le don » serait-il, en réalité, non pas un essai sur le don, ni même un essai sur le don en retour, mais plus encore un essai sur l'échange ? Le

problème n'est pas de simple intitulé. En effet, à ce stade de l'introduction, l'articulation entre les deux notions de don et d'échange n'est que partiellement précisée. On ne sait pas encore si, selon Mauss, don et échange sont deux espèces distinctes de transferts de biens et prestations ; ou si le don est une sous-espèce de l'échange ; ou s'il faut plutôt comprendre le don comme un moment de l'échange, l'autre moment consistant en un don en retour ; ou si l'articulation entre les deux notions doit être pensée selon une autre modalité encore. Les commentaires de l'*Havamál* suggèrent, il est vrai, une articulation entre don et échange selon un rapport d'apparence et de réalité : ce qui a l'apparence du don s'avère, au fond, échange. Mais le Programme de l'Introduction n'annonce pas de développement spécifiquement dédié à l'examen des conditions de possibilité d'extension de ce modèle à toutes les formes historiquement observables du don. De surcroît, comme mentionné ci-dessus, le texte de Mauss tend, dans ses premières pages, à faire coïncider l'échange et le contrat, sans pour autant énoncer précisément qu'« échange » et « contrat » sont deux termes désignant exactement les mêmes réalités ; ni que l'échange est une espèce du contrat ; ni que le contrat est une espèce de l'échange ; ni que l'échange et le contrat sont deux notions tout à fait distinctes quant à leur signification et n'ayant d'extension commune que par accident, ou dans des conditions historiques particulières. Et le Programme de l'Introduction n'annonce pas de développement spécifiquement dédié à l'examen de cette question.

Un marché de cadeaux

Tout au contraire. Les lignes qui suivent ne font pas plus de mention explicite du don, ni ne proposent d'éléments pour distinguer les deux notions d'échange et de contrat. Les deux derniers paragraphes du « programme » précisent les objectifs de l'« Essai sur le don » en anticipant sur les développements à venir et sur les pages conclusives, et répartissent ces remarques selon deux axes.

D'une part, nous arriverons à des conclusions en quelque sorte archéologiques sur la nature des transactions humaines dans les sociétés qui nous entourent ou nous ont immédiatement précédés.⁴²

La première série de conclusions annoncées concerne donc au premier chef les sociétés autres, anciennes ou éloignées ; plus précisément, l'auteur dit qu'elles porteront sur « la nature des transactions » en celles-ci. Le terme de

⁴² Mauss 1968a [1925a] : 148.

« transaction », déjà employé par Mauss quand il écrivait qu'« il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social » dans le « geste qui accompagne la transaction », mérite un commentaire. Ce mot est en effet, dans la langue française, difficilement dissociable de ses connotations commerciales ou financières. Il dénote généralement des actes négociés, des accords explicites fondés sur des concessions mutuelles, et qui se traduisent souvent par des contrats écrits ou des archives notariées. Son étymologie latine renvoie au verbe *transigere*, qui signifie « accommoder » ou « négocier ». Ce terme paraît donc convenir au contexte, et notamment aux énoncés qui le suivent immédiatement, concernant le contrat et le marché. Mais il semble au contraire plus délicat de l'utiliser, s'agissant de phénomènes de l'ordre du don. Et cela pour deux raisons.

La première est d'ordre strictement sémantique. « Don » est employé, dans l'usage courant, pour marquer le fait qu'un bien est cédé à autrui. « Transaction » implique plus : comme « échange », ce mot, dans l'usage courant, désigne des actes par lesquels un bien est cédé à autrui si autrui cède un autre bien en contrepartie.

La deuxième est particulière à la théorisation du don dont Mauss vient de jeter les bases dans les pages immédiatement précédentes. Il a en effet été dit que dans les « sociétés dites primitives et aussi celles que nous pourrions dire archaïques », « les échanges et les contrats se font sous forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus »⁴³. Si donc il y a obligation, voire contrainte, non seulement de donner en retour, mais aussi de donner, on voit mal comment le terme de « transaction » pourrait adéquatement décrire de tels phénomènes. Car il faudrait pour cela reconstruire explicitement le contenu conceptuel du terme « transaction », et lui donner une signification scientifique distincte de sa signification courante – de sorte qu'en soit écartées les connotations d'accommodement, de négociation, voire de marchandage, lesquelles ne sont pas compatibles avec l'idée d'une double obligation, non seulement de donner en retour, mais aussi de donner (obligation par conséquent d'entrer dans la relation, et idée que celle-ci ne peut être refusée). Il est en effet plus que plausible qu'en l'absence de possibilité de refuser, il n'y a pas non plus de possibilité de négocier. En somme, s'il y a bien les obligations dont parle Mauss, on voit mal comment appliquer le terme de « transactions » à l'ensemble de ces phénomènes.

Ces difficultés terminologiques, qui sont aussi des problèmes conceptuels, peuvent être interprétées de deux façons distinctes.

La première est de considérer que Marcel Mauss, ouvrant un chantier novateur, visant à jeter les bases d'une anthropologie économique générale, est, dans ces pages, en train de chercher une terminologie qui convienne à son projet

⁴³ Mauss 1968a [1925a] : 147.

théorique, et que cette recherche est inévitablement faite de tâtonnements et d'approximations, de sorte que l'auteur ne saurait signaler, d'une façon qui serait inévitablement rébarbative pour le lecteur, toutes les difficultés sémantiques rencontrées dans le travail de mettre au point un lexique adéquat à son dessein scientifique, s'agissant d'un objet, le don, qui ne fut guère théorisé avant lui.

La seconde façon d'interpréter ces difficultés est de considérer que cet oubli du don, dans le moment même où Mauss introduit à son « Essai sur le don », au profit de la transaction et de l'échange, signifie que le dessein essentiel de Mauss est de comprendre les formes typiquement contemporaines de l'échange que sont les transactions, le commerce et les contrats, à la lumière de leur antécédents historiques supposés – qui, pour avoir revêtu les aspects du cadeau et du présent, n'en constituaient pas moins, dans cette perspective, les prémices et la genèse.

Une telle interprétation peut notamment tirer argument du fait que Mauss fait suivre sa proposition parlant des « transactions » dans les sociétés autres de considérations sur l'existence du marché dans ces mêmes sociétés.

Nous décrivons les phénomènes d'échange et de contrat dans ces sociétés qui sont non pas privées de marchés économiques comme on l'a prétendu, – car le marché est un phénomène humain qui selon nous n'est étranger à aucune société connue, – mais dont le régime d'échange est différent du nôtre.⁴⁴

Sans autre précision quant à son origine théorique, l'auteur déclare rejeter la thèse selon laquelle le marché serait une institution particulière, non universelle, inexistante dans nombre de sociétés ayant précédé les nôtres. Est au contraire déclarée explicitement l'universalité du marché, qui ne serait « étranger à aucune société connue ». Dans ces sociétés autres, « le régime d'échange est différent du nôtre », et l'erreur serait, selon ce que suggèrent ces lignes, d'en avoir inféré l'inexistence du marché.

De ces énoncés, il faut conclure que, selon Mauss, le marché est universel, tout comme l'est l'échange ; mais celui-ci comporte au moins deux régimes différents : celui des sociétés autres, d'une part, celui de nos sociétés, d'autre part. Ces propos de Mauss n'impliquent pas que les sociétés anciennes ou éloignées ne présentent qu'un seul régime d'échange ; ils impliquent que le ou les régime(s) d'échange des sociétés autres est différent du nôtre. Ils impliquent que notre société ne dispose que d'un seul régime d'échange. Il semble raisonnable de supposer que Mauss veut plutôt parler du régime d'échange

⁴⁴ Mauss 1968a [1925a] : 148.

principal ou dominant dans nos sociétés, et que ces propos n'excluent pas que Mauss puisse admettre la coexistence de plusieurs régimes d'échange au sein d'une société.

Mais la difficulté importante est ailleurs. Si échange et marché sont tous deux universels, et si les régimes d'échange peuvent varier sans que pour autant l'échange cesse d'être l'échange et le marché d'être le marché, alors il est nécessaire de faire un choix entre deux options théoriques : ou bien déclarer qu'échange et marché sont une seule et même chose, ou bien indiquer ce qui les différencie. L'alternative est donc la suivante :

Ou bien échange et marché sont deux termes qui réfèrent au même ensemble de réalités, et en ce cas le régime spécifique d'échange prévalant dans les sociétés autres est une forme du marché. Les précédentes assertions de l'auteur sur l'échange dans les sociétés autres ont posé la thèse selon laquelle celui-ci y prendrait la forme de dons et dons en retour. Pour cette raison, cette option faisant coïncider l'extension des deux concepts d'« échange » et de « marché » implique nécessairement que, dans ces sociétés, *le don est une forme du marché*.

Ou bien le marché et l'échange sont différents. Comme il n'est guère concevable que Mauss puisse affirmer que le marché n'est pas du tout un échange ou un système d'échange, il faut supposer que le marché est une forme particulière d'échange, ou de système d'échange. Mauss soutient à la fois que le régime d'échange des sociétés autres est différent du nôtre, et que ces sociétés sont dotées de marché, comme les nôtres (thèse de l'universalité du marché). Il suggère par ailleurs que l'on n'a pas su reconnaître l'existence du marché dans ces sociétés autres en raison de la différence de leur régime d'échange par rapport au nôtre. De ces propositions, découle logiquement la conclusion qu'il y a au moins deux formes de marché : la forme que le marché revêt dans nos sociétés lorsqu'il se combine avec notre régime d'échange, d'une part ; et la forme que revêt le marché dans les sociétés autres lorsqu'il se combine avec le régime d'échange de ces sociétés autres, d'autre part. Or, la seule spécification jusqu'alors énoncée par Mauss de la différence entre, d'une part, le régime d'échange prévalant dans les sociétés autres et, d'autre part, le régime d'échange prévalant dans nos sociétés, est la suivante : dans les sociétés autres ou archaïques, l'échange et le contrat prennent la forme de cadeaux obligatoirement faits et rendus. Or, si le régime d'échange des sociétés autres induit non pas l'inexistence du marché, mais l'existence d'une modalité particulière du marché, il en résulte que, dans ces sociétés, *le marché prend la forme du don*.

Le texte de Mauss, dans ces pages, ne permet pas de trancher entre ces deux options. On ne peut toutefois pas manquer de relever que, concernant la question du don dans les sociétés autres, elles reviennent toutes deux à peu près au même.

L'« Essai sur le don » serait-il au fond, plus qu'un essai sur le don en retour, plus qu'un essai sur l'échange, un essai sur le marché ? La suite du texte ne permet nullement d'invalider cette hypothèse apparemment extravagante ; elle tend au contraire à la corroborer. Mauss annonce en effet le contenu de son essai dans les termes suivants :

On y verra le marché avant l'institution des marchands et avant leur principale invention, la monnaie proprement dite ; comment il fonctionnait avant qu'eussent été trouvées les formes, on peut dire modernes (sémitique, hellénique, hellénistique et romaine) du contrat et de la vente d'une part, la monnaie titrée d'autre part. Nous verrons la morale et l'économie qui agissent dans ces transactions.⁴⁵

Ces deux phrases impliquent qu'il peut y avoir des marchés en l'absence de marchands et de monnaie « proprement dite ». Elles impliquent également que le contrat et la vente peuvent exister sans marchands et sans monnaie titrée, et que le contrat et la vente ont pris diverses formes historiques, dont celles qui furent élaborées par les civilisations sémitique, grecque et latine ne sont que des modalités, parmi beaucoup d'autres possibles. En effet, Marcel Mauss a déjà mentionné au moins une autre modalité possible du contrat : celle qu'il a revêtu, par exemple dans l'ancienne Scandinavie mais aussi dans bon nombre d'autres sociétés ayant précédé les nôtres, lorsque contrats et échanges se faisaient sous forme de cadeaux obligatoirement faits et rendus. Dès lors, on peut difficilement éviter la conclusion : les cadeaux constituent la forme qu'a prise le marché dans les sociétés n'ayant pas développé les formes modernes du contrat, de la vente et de la monnaie titrée.

Une science des présents inquiète du présent

La deuxième série de conclusions annoncée par Mauss concerne nos sociétés.

Et comme nous constaterons que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente, comme nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés, nous pourrons en déduire quelques conclusions morales

⁴⁵ Mauss 1968a [1925a] : 148.

sur quelques problèmes que posent la crise de notre droit et la crise de notre économie et nous nous arrêterons là. Cette page d'histoire sociale, de sociologie théorique, de conclusions de morale, de pratique politique et économique, ne nous mène au fond, qu'à poser une fois de plus, sous de nouvelles formes, de vieilles mais toujours nouvelles questions.⁴⁶

Ces énoncés tendent à confirmer l'interprétation faisant de l'analyse des formes contemporaines de l'économie l'objectif ultime de Mauss. Elles suggèrent que l'auteur a en vue la formulation de recommandations politiques (comme l'indique l'annonce de conclusions touchant à la « pratique politique ») appropriées aux difficultés rencontrées par nos sociétés (« la crise de notre droit et la crise de notre économie »). L'anthropologie générale et en quelque sorte profonde (comme le suggère la métaphore de l'archéologue découvrant la fondation : « nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés ») tend à rejoindre l'actualité et l'engagement politiques, ainsi que la mise en forme théorique des principes d'une politique de réforme économique et juridique.

La science des échanges dans les sociétés dites primitives ou archaïques, fournie par Mauss dans l'« Essai sur le don », est donc une science inquiète et soucieuse de son temps. C'est donc le texte lui-même de Mauss qui incite l'interprète à passer, de l'examen du réseau conceptuel propre au contexte de justification, au contexte de découverte.

Il se pourrait que la prise en compte des préoccupations politiques de Marcel Mauss contribue à éclairer les problèmes scientifiques soulevés par sa recherche sur le don. Les pages qui suivent tentent ainsi de montrer qu'à bien des égards, le questionnement sociologique de Mauss s'est constitué non pas tant par la neutralisation de ses préoccupations politiques que grâce à sa manière propre de les approfondir⁴⁷.

L'« Essai sur le don » se trouve ainsi éclairé d'un jour neuf depuis l'édition, en 1997, des *Écrits politiques* de Mauss. On y découvre un Mauss engagé dans une grande tâche de pédagogie politique, qui prend forme dans ses articles du *Populaire* et de *La Vie socialiste* principalement, et que caractérise une cohérence durable, durant les années 1920 à 1925, période de l'élaboration de l'« Essai sur le don ». Mauss, à cette époque, consacre son travail de journaliste à trois sujets.

Le premier est l'activité, dans l'Europe entière et la Russie, de coopératives ouvrières fondées sur l'entraide et la solidarité au sein d'une même classe

⁴⁶ Mauss 1968a [1925a] : 148-149.

⁴⁷ Une esquisse d'une telle contextualisation de la pensée de Mauss a été présentée dans « Marcel Mauss, le don et la révolution » (Athané 2002).

sociale, contre les circuits habituels des biens de consommation.

La seconde préoccupation est relative aux années d'après-guerre : il s'agit des problèmes d'inflation et de fluctuations des changes monétaires que connaissent les économies européennes au sortir de la Première Guerre mondiale.

Enfin, sous le titre général d'« Observations sur la violence », il consacre une série d'articles au bolchevisme et à l'émergence du fascisme en Italie.

Les inquiétudes politiques de Mauss, explicites dans ses articles traitant de l'actualité nationale et internationale, entretiennent des liens étroits avec le questionnement anthropologique de l'« Essai sur le don ». Une première ligne de problèmes communs à l'« Essai sur le don » et aux articles politiques rédigés durant la période 1920-1925 concerne les rapports entre la violence et l'économie. Les deux ensembles textuels se font encore écho sur une autre série de problèmes, que l'on peut regrouper sous la rubrique de l'intérêt, personnel et collectif, à la réciprocité des échanges. Surtout, les Conclusions de l'« Essai sur le don » établissent des rapports très explicites entre ce texte, d'une part, et la situation politique et économique contemporaine, d'autre part, notamment quant à une possible transformation socialiste de l'économie politique et du droit des sociétés contemporaines, à partir des enseignements anthropologiques que l'on peut retirer de l'étude des sociétés autres ou anciennes

Les engagements politiques de Marcel Mauss

Marcel Mauss (1872-1950) s'engage dans le socialisme pendant ses études. Une continuelle circulation entre recherche scientifique et activité militante caractérise les milieux où il évolue : comme ses amis Lucien Herr, François Simiand ou Charles Andler, comme Emile Durkheim, son oncle, il prend le parti de Dreyfus. Parallèlement à la publication de ses premiers articles scientifiques dans *L'Année sociologique*, il devient l'un des proches collaborateurs de Jaurès et participe à la fondation de *L'Humanité* en 1904 (il en sera exclu en 1921 lorsque se consomme la rupture entre communistes et socialistes français)⁴⁸. Mauss conçoit son travail de journaliste comme une action éducative : il s'agit de « faire naître, dans les esprits des individus et dans tout le groupe social, une nouvelle manière de voir, de penser et d'agir », de « [faire] sentir la

⁴⁸ Sur les rapports de Marcel Mauss et Jean Jaurès, outre la biographie de Mauss par Marcel Fournier (1994), voir Maurice Agulhon (2004) : « Mauss a été un bon petit jaressien, un jaressien absolument exemplaire, jaressien dans toutes ses réactions et ses vues ». Ce lien à Jaurès explique, selon Agulhon, la position de Mauss une fois le divorce consommé entre socialistes et communistes : « [...] c'est un peu dans cet esprit, qu'on peut définir par un attachement conjoint à la démocratie libérale comme méthode et à la justice sociale comme fin, que Mauss a dû de rester dans le courant central, le courant majoritaire, celui de Léon Blum » (p. 25).

collectivité »⁴⁹. Comptes rendus de congrès, de débats ou d'ouvrages sur l'histoire du socialisme se multiplient ; surtout, Mauss travaille à faire connaître l'action nationale et internationale des coopératives, qu'il conçoit comme un moyen de transformer les modes de production et de consommation dans le sens du socialisme, et comme une forme particulièrement prometteuse d'organisation démocratique spontanée. Il est fondateur d'une coopérative ouvrière de boulangerie dans le douzième arrondissement de Paris. Il ne dévient plus de cette double ligne militante : action économique par les coopératives, éducation politique par la production journalistique. Celle-ci trouve son point culminant dans les années 1920-25, avec la rédaction d'une centaine d'articles, principalement dans *Le Populaire*, *L'Action coopérative* et *La Vie socialiste*. C'est aussi pendant cette période qu'il produit quelques-uns de ses plus importants textes scientifiques (dont l'« Essai sur le don ») et fonde, avec Lucien Lévy-Bruhl et Pierre-Henri Rivière, l'Institut d'ethnologie de Paris (1925), (d'abord hébergé rue Saint-Jacques dans l'Institut de géographie avant de déménager, en 1937, au Musée de l'homme lors de la fondation de celui-ci) où Mauss donne régulièrement des cours⁵⁰. Son activité de journaliste connaît ensuite un net ralentissement.

Après le traité de Versailles

Au début des années vingt, deux problèmes politiques fondamentaux s'imposent à Marcel Mauss. D'abord, le passage de l'Europe de l'état de guerre à l'état de paix, la réconciliation effective étant la condition nécessaire du retour à la prospérité économique. Deuxièmement, il s'agit pour Mauss de comprendre la situation de la Russie, où la guerre civile a causé d'immenses ravages.

La réflexion de Mauss sur les phénomènes économiques se rattache au problème du passage de l'état de guerre à l'état de paix. Mauss analyse la politique des gouvernements français à l'égard de l'Allemagne comme une *prédation*. En des termes très polémiques, il n'a de cesse de dire son inquiétude et son indignation face à une politique ayant, selon lui, pris pour principe, lors de la négociation du Traité de Versailles, le slogan unique : faire « payer le Boche »⁵¹. Or, le Boche ne peut pas payer, car cette politique a entraîné l'Allemagne dans la pauvreté :

⁴⁹ Mauss 1997 [1899] : 76, 78.

⁵⁰ Sur l'enseignement de Mauss et son impact dans le développement des sciences humaines en France, voir Lenoir 1950 ; de Heusch 1955 ; Cazeneuve 1968a ; l'ensemble des contributions réunies dans le numéro de *L'Arc* qui fut consacré à Mauss en 1972, et notamment l'article de Louis Dumont ; Dieterlein 1989 ; Fournier 1993 et 1994 ; ainsi que les souvenirs de Denise Paulme (2004) et de Jean-Pierre Vernant (2004).

⁵¹ Mauss 1997 [1922a] : 479.

Nous souffrons et nous faisons souffrir. Nous, public, nous, travailleurs, pâtissons des fautes du Bloc national. Nous en pâtissons encore par choc en retour, parce que cette politique non seulement nous ruine, mais encore ruine l'Allemagne, et la pauvreté de celle-ci nous ruine encore davantage, en supprimant l'un des meilleurs marchés pour nos produits.⁵²

Mauss expose dans le détail certains aspects aberrants de la politique extérieure française, comme les expéditions militaires au Maroc, en Syrie, et l'occupation de la Ruhr : entreprises extrêmement coûteuses, de peu de profit, et qui ont fait sortir du pays une masse considérable de devises françaises. Anticipant sur les richesses promises par la dette de guerre de l'Allemagne, selon une illusion démagogiquement entretenue, le gouvernement a mis en circulation une quantité de signes monétaires auxquels ne correspondait aucune richesse réelle. C'est dans cette ivresse de la victoire, cette « folie des grandeurs »⁵³, que les « dépenses somptuaires ; dépenses militaires ; dépenses impérialistes »⁵⁴ se sont multipliées sous les gouvernements de Clémenceau (« ce vieillard léger et borné, et orgueilleux »⁵⁵) et de Poincaré. Le principe de ce moment psychologique français, qui explique les aberrations de la politique économique et étrangère française, trouve sa formulation la plus précise dans la seconde série d'articles consacrés aux changes, en mars 1924 :

Pour le monde entier la guerre était terminée. Pour M. Clémenceau et pour M. Klotz, elle durait encore. Elle dure encore pour une partie considérable du public français, et pour certains milieux gouvernementaux. Brusquement, il fallait s'adapter à la paix. M. Klotz ne sut pas. Et le franc tomba⁵⁶.

C'est donc sur la base d'un hiatus entre la France et les autres grandes nations que s'est édifié le désastreux Traité de Versailles, et la politique sans lucidité de la France dans les années qui suivirent. Tout le problème est ici celui du passage de l'état de guerre à l'état de paix, qui nécessite donc bien plus que la fin des hostilités armées. Il faut aussi un changement dans la psychologie collective, c'est-à-dire une conversion massive des psychismes individuels à la logique de la paix.

⁵² Mauss 1997 [1922b] : 480.

⁵³ Mauss 1997 [1924e] : 606.

⁵⁴ Mauss 1997 [1924e] : 607.

⁵⁵ Mauss 1997 [1922a] : 478.

⁵⁶ Mauss 1997 [1924g] : 614-615. Klotz était Ministre des finances du gouvernement français et négociateur au traité de Versailles.

Ce questionnement sur les conditions de possibilité de la paix se retrouve dans l'« Essai sur le don ». A plusieurs reprises, Mauss y tente de comprendre comment, dans les sociétés dites primitives ou archaïques, le don et la réciprocité des transferts de biens et services s'articulent à ces deux thèmes de la guerre et de la paix.

Pour poser le cadre de cette enquête sur les rapports entre la circulation économique des biens et services, d'une part, et les phénomènes de guerre, d'autre part, il importe de restituer une distinction que Mauss établit dès son Introduction. Il s'agit de la différence entre le système des prestations totales et le système des prestations totales de type agonistique.

Ces deux notions sont d'abord introduites pour montrer que, selon Mauss, il n'existe pas dans les sociétés dites primitives ou archaïques quoi que ce soit qui ressemble à « l'Économie naturelle »⁵⁷. L'auteur n'indique pas quelles sont les sources livresques et théoriques de cette notion, pas plus qu'il n'en précise le contenu. On peut raisonnablement supposer qu'il a en vue les diverses doctrines selon lesquelles les échanges de biens se font, dans les sociétés dites primitives, par le troc. Un exemple d'une telle conception d'une économie primitive fondée sur le troc peut être relevé chez Montesquieu, au Chapitre premier du Livre XXII de *L'Esprit des lois* :

Les peuples qui ont peu de marchandises pour le commerce, comme les sauvages, et les peuples policés qui n'en ont que de deux ou trois espèces, négocient par échange. Ainsi les caravanes de Maures qui vont à Tombouctou, dans le fond de l'Afrique, troquer du sel contre de l'or, n'ont pas besoin de monnaie. Le Maure met son sel dans un monceau ; le Nègre, sa poudre dans un autre : s'il n'y a pas assez d'or, le Maure retranche de son sel, ou le Nègre ajoute de son or, jusqu'à ce que les parties conviennent.⁵⁸

Au contraire de telles idées, selon Mauss, dans les économies autres ou anciennes, « on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus »⁵⁹.

⁵⁷ Mauss 1968a [1925a] : 150.

⁵⁸ Montesquieu 1979 [1748] vol. 2 : 73. Il doit cependant être remarqué que Montesquieu n'attribue jamais l'épithète « naturelle » à une telle forme de l'économie. Plus loin, Mauss cite M. Cuq, historien du droit de l'époque babylonienne, dont les propos supposent qu'il y a ou qu'il y a eu, dans les sociétés humaines dites primitives, quelque chose comme une économie naturelle fondée sur le troc (Mauss 1968a [1925a] : 199). Enfin, dans ses « Conclusions de sociologie économique et d'économie politique », on peut relever une apposition qui paraît éclairer ce à quoi pense Mauss lorsqu'il parle d'« économie naturelle » : « [...] on a vu combien toute cette économie de l'échange-don était loin de rentrer dans les cadres de *l'économie soi-disant naturelle*, de *l'utilitarisme* » (Mauss 1968a [1925a] : 266. Italiques de F. A.).

⁵⁹ Mauss 1968a [1925a] : 150.

C'est donc aux fins d'élaborer une théorie s'opposant à la thèse de l'Economie naturelle que Mauss construit le concept de « système des prestations totales ». Celui-ci se caractérise par trois traits spécifiques.

(i) Dans ces économies, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui « s'obligent, échangent et contractent », que ce soit en groupes ou « par l'intermédiaire de leurs chefs »⁶⁰.

(ii) Dans ces économies, ce qui est échangé ne consiste pas exclusivement en biens. Il y a aussi « des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires »⁶¹.

(iii) Ces prestations et contre-prestations « s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique »⁶².

Cependant, Mauss ne précise pas, concernant le point (i) que, sur nos marchés contemporains, ce ne sont le plus souvent pas de simples individus qui échangent. Quand un père de famille achète une baguette de pain à une boulangère, on peut dire que l'échange se fait entre un groupe (la famille) et un autre (l'entreprise de boulangerie, avec sa vendeuse, mais aussi ceux qui travaillent, éventuellement en régime de salariat, au fournil et au pétrin), par l'intermédiaire de représentants de ces mêmes groupes.

A propos du point (ii), Mauss n'indique pas que dans nos économies aussi nous n'échangeons pas, la plupart du temps, des biens ou des richesses seulement : on échange quelques politesses avec les commerçants, des propos de diverse nature. Et dans nos économies marchandes, il est facile de constater que dans l'ensemble, plus les échanges de biens revêtent une certaine ampleur, ou plutôt une certaine importance sociale aux yeux des partenaires de l'échange, plus il y a de chances pour que ces échanges de biens soient accompagnés d'invitations à dîner, à fêter, ou autres pratiques par lesquels l'échange n'est pas seulement échanges de richesses. Cela est particulièrement vrai pour ce qui touche les échanges entre entreprises, ou plus précisément les rapports entre les chefs de celles-ci. On peut aussi songer au fait que nombre de nos festivités sont l'occasion d'échanges, qu'ils soient commerciaux (fêtes foraines, parcs d'attractions, discothèques, etc.) ou non (repas amicaux ou familiaux ou chacun apporte un ingrédient du repas, par exemple).

Le point (iii), s'il est exact, paraît au contraire véritablement spécifique aux sociétés autres ou anciennes, et ne pas se vérifier dans nos sociétés contemporaines. Au premier abord, il semble en effet plutôt rare qu'un refus d'échanger conduise, de nos jours, à la guerre privée ou publique (bien que cela

⁶⁰ Mauss 1968a [1925a] : 150-151.

⁶¹ Mauss 1968a [1925a] : 151. Mauss ne précise malheureusement pas si ces supposés échanges de femmes et d'enfants consistent en alliances matrimoniales et en adoptions, ou s'il s'agit au contraire de trafic d'esclaves ; ou s'il peut y avoir les deux ; ou encore s'il y a, selon les sociétés, tantôt les unes, tantôt l'autre.

⁶² Mauss 1968a [1925a] : 151.

mériterait certainement un examen approfondi). Il faut cependant remarquer que ce troisième point renvoie aux considérables difficultés, déjà analysées, afférentes au concept de cadeaux obligatoires et à la différence entre, d'une part, une obligation de fond et, d'autre part, une apparence supposée fictive de libre volonté.

Il faut déduire de ces considérations que, si le système des prestations totales s'oppose effectivement par l'ensemble de ses trois propriétés spécifiques à la thèse de l'économie naturelle, c'est seulement par la dernière qu'il s'oppose aux formes contemporaines de l'échange, y compris les plus caractéristiques d'une économie capitaliste de marché.

Le potlatch

En revanche, les différences entre nos économies contemporaines, d'une part, et certaines économies autres ou anciennes, d'autre part, sont plus saillantes pour ce qui concerne une certaine forme particulière que revêt parfois, selon Mauss, le système des prestations totales. Il s'agit des prestations totales de type agonistique, auxquelles l'auteur propose de donner l'appellation générique de potlatch.

A cet endroit de son texte, Mauss présente le potlatch comme « une forme typique certes, mais évoluée et relativement rare » des prestations totales. Il est pratiqué dans les régions de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, par des sociétés comme les Tlingit, les Haïda et les Kwakiutl⁶³. Le mot « potlatch » provient de la langue Kwakiutl et signifierait « nourrissant, nourricier » ou bien « l'endroit où l'on se rassasie »⁶⁴.

La particularité de ces prestations totales de type agonistique est, selon Mauss, qu'elles constituent une forme du système des prestations totales telle que s'y établit une hiérarchie entre les chefs, et entre les clans dont ils sont les chefs. Les prestations sont marquées par un principe de rivalité et d'antagonisme.

On y va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et

⁶³ Les principales sources ethnographiques de Mauss concernant ces sociétés sont les travaux de Franz Boas (1897, 1914, 1916) ; les rapports de la *Jesup North Pacific Expedition* et notamment le volume *Kwakiutl Texts* rédigé par Franz Boas et Georges Hunt (1905) et celui de John R. Swanton consacré aux Haida ; du même auteur, l'article sur les Tlingit (Swanton 1908) ; enfin les publications de Aurel Krause (1885) et de Marius Barbeau (1911-1912). Sur les rapports amicaux de Marcel Mauss avec ce dernier auteur, voir l'article de Bernard Saladin D'Anglure (2004). On trouve de nombreux commentaires par Mauss des travaux de Boas, Hunt, Krause, Swanton, ainsi que diverses références aux rapports de la *Jesup North Pacific Expedition*, dans l'ensemble de textes que Victor Karady a rassemblé sous les rubriques « Don, contrat, échange » et « Textes à l'appui de l'Essai sur le don » (Mauss 1969b : 29-103). Certains de ces articles, résumés de cours et notes de lecture remontent à l'année 1903 : Mauss fréquentait donc les écrits des ethnographes de la Côte nord-ouest depuis plus de vingt ans quand il a publié l'« Essai sur le don ».

⁶⁴ Mauss 1968a [1925a] : 152.

nobles qui s'affrontent ainsi. On va d'autre part jusqu'à la destruction *purement somptuaire* des richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé [...] Il y a prestation totale en ce sens que c'est bien tout le clan qui *contracte* pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef. Mais cette prestation revêt de la part du chef une allure agonistique très marquée. Elle est essentiellement *usurairaie et somptuaire* et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan.⁶⁵

La différence entre le système des prestations totales simple et sa forme agonistique, le potlatch, paraît donc être que, dans le premier, la guerre « privée ou publique » n'apparaît que si l'une des parties ne respecte pas ses obligations à fournir des prestations à l'autre partie ; tandis que dans le potlatch la guerre serait en quelque sorte endogène au système, les prestations prenant une tournure de défi, voire même verseraient dans la pure destruction et le meurtre. Cependant, Marcel Mauss indique qu'il ne s'agit pas, selon lui, d'une différence de nature, mais d'une question de degré. Il existe des formes intermédiaires, plus ou moins agonistiques, entre des systèmes à « émulation plus modérée » et le potlatch, ou d'autres systèmes que Mauss prétend repérer en Mélanésie (il est probable que l'auteur fasse ici une allusion à ses développements ultérieurs sur le kula des îles Trobriand), où la rivalité est « exaspérée » et va jusqu'à la destruction de richesses⁶⁶.

Toutefois, le passage qui vient d'être cité pose un certain nombre de difficultés. En effet, si, dans le potlatch, les rapports entre les groupes sont de l'ordre du défi et de l'*agôn*, se pose le problème de savoir en quoi ils pourraient être aussi l'occasion de contrats entre ces mêmes groupes. En effet, le contrat, comme cela a déjà été relevé ci-dessus, paraît impliquer dans ses connotations habituelles l'idée d'une négociation sur les termes et les clauses de celui-ci ; de ce fait, les engagements pris dans un contrat tel que nous entendons ce terme dans la langue courante découlent plutôt d'une entente préalable, lors de laquelle les intérêts des parties peuvent certes diverger, mais non pas être imposés par la bataille ou la mise à mort des parties ou de leurs représentants.

Cependant, il est possible que l'emploi du terme « contrat » se justifie par le fait que des engagements sont pris lors d'un potlatch. Simplement, ces engagements découlent d'un défi qu'un groupe, par l'intermédiaire de son chef, jette à un autre ; défi qui sera, ou non, relevé par le chef de l'autre groupe, s'engageant dès lors, et engageant ce dernier, à donner en retour. Il semble bien que, dans ce contexte, le mot « contrat » ne peut être compris qu'en ce sens

⁶⁵ Mauss 1968a [1925a] : 152-153. Italiques de F. A.

⁶⁶ Mauss 1968a [1925a] : 153.

assez détourné, par lequel celui-ci devient synonyme de « défi relevé »⁶⁷.

Mais une autre difficulté vient compliquer cette dernière interprétation, et la rend incertaine. Il s'agit de l'emploi conjoint des deux adjectifs « somptuaire » et « usuraire », dans le passage que nous venons de citer. Car le premier de ces deux termes est, quant à son sens, tout à fait compatible avec l'idée de défi, et de rivalité s'exprimant par des largesses ou dépenses ostentatoires ; mais il semble l'être bien moins avec l'idée de contrat. Le second terme est, quant à son sens, tout à fait compatible avec l'idée de contrat – l'usure étant un type de prêt à intérêt qui relève en effet, dans nos sociétés et dans notre lexique, de la sphère des engagements formalisés, explicites, contractuels au sens strict ; mais il semble nettement incompatible avec l'idée de défi. Si la rivalité dans le potlatch s'exprime par la largesse ostentatoire, par la dépense somptuaire, voire même par une feinte indifférence aux richesses allant jusqu'à la destruction pure et simple de celle-ci, on ne peut percevoir que comme contradictoire l'association de ce registre de connotations avec le concept d'usure, indubitablement marqué par la notion d'intérêt aux richesses, voire de cupidité. A cet égard, la coprésence des deux qualificatifs « somptuaire et usuraire » en une même locution relève de l'oxymore⁶⁸. Si ce qui précède est exact (s'il y a effectivement incompatibilité entre rivalité somptuaire par largesses et dépenses ostentatoires, d'une part, et usure, d'autre part), alors il en découle un problème formellement simple.

Ou bien le potlatch est bien une forme de crédit usuraire, et en ce cas il n'est pas une série de largesses et dépenses somptuaires par lesquelles on rivalise de générosité.

Ou bien le potlatch est bien une série de largesses et dépenses somptuaires par lesquelles on rivalise de générosité, et en ce cas il n'est pas une forme de crédit usuraire.

Cette alternative peut être exprimée autrement : quelque chose ne peut pas être à la fois un prêt et un don. Ou encore : si un transfert de biens est un prêt, alors il n'est pas un don ; si un transfert de biens est un don, alors il n'est pas un prêt.

Cependant, ce raisonnement repose sur un présupposé important, qu'il

⁶⁷ Plus loin dans son texte, Mauss revient plus explicitement sur les rapports entre le défi et le contrat dans sa section consacrée au « droit germanique » : Mauss 1968a [1925a] : 250-255.

⁶⁸ Cette association du don somptuaire et de l'usure n'est pas isolée dans le texte de Mauss. On en trouve d'autres exemples à la page 155 (note 5), où il est dit que les prestations étudiées à Samoa ne peuvent être considérées comme un potlatch parce que « le caractère usuraire manque » ; à la page 175 n. 3, à propos d'une institution de type potlatch en Nouvelle-calédonie, il est dit que « les retours sont faits avec usure » ; à la page 177, à propos du kula des Trobriandais, où il est dit que la tribu visiteuse rendra « avec usure » les cadeaux qu'elle a reçus lorsqu'elle hébergera, l'année d'après, la tribu qui les lui a offerts ; page 187, toujours à propos des Trobriandais, il est dit que les dons d'arrivée et de congé sont « des prestations et contre-prestations usuraires » ; à la page 212, où, à propos du potlatch des sociétés de la côte ouest de l'Amérique du Nord, il est dit que « le potlatch doit toujours être rendu de façon usuraire et même tout don doit être rendu de façon usuraire ».

faut expliciter : il consiste en un postulat de rationalité minimale des institutions humaines. En effet, ces remarques sont valables, et l'alternative sur laquelle elles débouchent est un véritable problème, qu'il faut résoudre, si et seulement si l'on admet le postulat que les institutions des sociétés autres sont dotées d'un minimum de cohérence, telle que leurs principes normatifs ne sont pas directement contradictoires entre eux.

Ce postulat d'une rationalité, ou, mieux, d'une cohérence minimale des institutions humaines peut être considéré comme légitime pour diverses raisons ; l'une d'entre elles étant la suivante. Ce postulat a des vertus scientifiques certaines, notamment en ceci qu'il permet une économie d'hypothèses, puisqu'il implique qu'il n'y a pas plusieurs sortes d'humains relativement à la rationalité des institutions. Au contraire, il suppose que toutes les institutions humaines ont au moins un principe de cohérence. Ce postulat est donc plus parcimonieux que sa négation, qui implique que l'humanité se divise en deux relativement au critère de la rationalité des institutions, certains groupes humains ayant des institutions cohérentes, et d'autres groupes humains ayant des institutions incohérentes.

Ces considérations n'excluent pas qu'il puisse exister des formes de contradiction entre plusieurs institutions d'une même société ; ni elles n'excluent l'existence, au sein d'une même institution, de tendances virtuellement incompatibles entre elles. Elles excluent seulement les contradictions telles qu'elles ne pourraient pas échapper à la conscience des agents agissant dans ces institutions. Or, tel est le cas si l'agent qui fait A fait du même coup B, tout en ne pouvant pas ne pas savoir que B est incompatible avec A. Ce qui est le cas si l'on prétend que tel transfert de biens est à la fois un don somptuaire et un prêt usuraire.

Ces réflexions commandent par conséquent un examen détaillé des pages de l'« Essai sur le don » concernant le potlatch, aux fins de savoir à quelle position Mauss parvient, quant à ces problèmes, au terme de son analyse des systèmes de prestations totales de type agonistique. De cela dépend en effet la réponse à la question de savoir si le don a, ou non, des vertus de pacification des sociétés, ou des rapports entre groupes ; ou si, au contraire, le don est un accélérateur, un catalyseur de conflit tel qu'il peut conduire à la violence ou à la guerre.

La lecture de l'« Essai sur le don » ne permet pas de répondre immédiatement à cette question. Tantôt c'est la non réalisation du don ou de l'échange qui paraît être, pour Mauss, l'occasion de la violence, que cette non réalisation résulte d'un refus de transférer ses biens à autrui, ou d'un refus de recevoir quelque chose d'autrui. On peut le relever dans les réflexions de l'auteur concernant les mœurs des Maori : « Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser

l'alliance et la communion »⁶⁹.

A l'inverse, en d'autres endroits du texte, il semble qu'il faille proscrire préalablement la violence entre partenaires pour que le don ou l'échange puisse avoir lieu. C'est ce qui découle de certaines remarques concernant les récitations et formules qui accompagnent le *kula* des îles Trobriand. Ce rituel oral « a pour but d'énumérer tout ce que le *kula* proscrie, toutes les choses de haine et de guerre, qu'il faut conjurer pour pouvoir commencer entre amis »⁷⁰.

Une autre forme des rapports entre guerre et prestations de biens ou services se laisse discerner en un autre endroit du texte. L'établissement de la paix n'est alors plus le préalable nécessaire à la prestation, ni la prestation n'est occasion de la violence : il s'agit plutôt d'un schéma de substitution de la prestation en lieu et place de la violence. L'auteur consacre ainsi une longue note à une pratique d'échange intertribal en Australie, décrite par Baldwin Spencer. Il a lieu à la suite d'un décès. Une forme d'enquête a lieu pour déterminer les causes de la mort. Lorsque celle-ci est conclue, il n'en découle aucune vendetta : des lances sont apportées à la tribu tenue pour cause du décès, et des objets sont fournis en échange. Ce que Marcel Mauss interprète en ces termes :

C'est en quelque sorte une composition juridique régulière, remplaçant la vendetta, et servant d'origine à un marché intertribal. Cet échange de choses est en même temps échange de gages de paix et de solidarité dans le deuil, comme cela a lieu d'ordinaire, en Australie entre clans de familles associées et alliées par mariage. La seule différence est que cette fois l'usage est devenu intertribal⁷¹.

Mauss interprète donc cet échange rituel comme un substitut de la vendetta, une forme de guerre en quelque sorte sublimée dans et par la prestation de biens ; celle-ci remplaçant celle-là. Mais il n'en est pas exactement de même quant à l'interprétation que Mauss propose du potlatch des Amérindiens de la côte nord-ouest.

Celui-ci constitue, selon notre auteur, un moment particulièrement instable de la vie sociale, où, à chaque instant, la communion peut basculer en discorde et en violence : pendant cette fête rituelle qui est l'occasion de distributions ostentatoires de cadeaux, « la réunion des tribus, des clans et des familles, même celle des nations produit une nervosité, une excitation remarquables : on fraternise et cependant on reste étranger ; on communique et

⁶⁹ Mauss 1968a [1925a] : 162.

⁷⁰ Mauss 1968a [1925a] : 183.

⁷¹ Mauss 1968a [1925a] : 150n.

on s'oppose dans un gigantesque commerce et un constant tournoi »⁷². Toutefois cette intimité du don avec l'agressivité, qu'il contient et exprime à la fois, n'est pas, selon l'« Essai sur le don », l'apanage des sociétés autres ou anciennes ; celle-ci se laisse aussi déceler dans nos pratiques et dans nos langues : « nous rivalisons dans nos étrennes, nos festins, nos cadeaux, dans nos simples invitations et nous nous sentons encore obligés à nous *revanchieren* »⁷³.

Il est donc difficile de savoir, à la confrontation de ces divers énoncés, si c'est la non réalisation de la prestation qui conduit à la violence ; ou si, au contraire, la violence doit être initialement proscrite, en une sorte de pacte préalable, pour que la prestation puisse se réaliser ; ou encore si la prestation est par elle-même porteuse d'une violence, contenue, exprimée et sublimée à la fois dans le geste de transférer un bien à autrui.

Hobbes et Mauss

Les thèmes de l'immanence de l'agressivité au don, de la possibilité toujours menaçante que la guerre et l'hostilité se substituent à la paix et à l'hospitalité, ont conduit Marshall Sahlins (dans son article de 1968 : « Philosophie politique de l'Essai sur le don ») à mener une confrontation systématique entre l'« Essai sur le don » et la philosophie que Thomas Hobbes a exposée dans le *Léviathan*⁷⁴. Dans les deux cas, selon Sahlins, la condition logiquement première des humains est l'état de guerre de tous contre tous, sans régulation de l'usage de la force. L'émergence des institutions assure dans les deux cas le non-retour à l'état de guerre, par l'imposition tendancielle de la coopération réfléchie. Les dernières pages de l'« Essai sur le don » signaleraient en ce sens que les systèmes de dons ont finalement pour fonction de sublimer la possibilité toujours récurrente de la violence :

Deux groupes d'hommes qui se rencontrent ne peuvent que : ou s'écarter – et, s'ils se marquent une méfiance ou se lancent un défi, se battre – ou bien *traiter*. Jusqu'à des droits très proches de nous, jusqu'à des économies pas très éloignées de la nôtre, ce sont toujours des étrangers avec lesquels on « traite », même quand on est allié. [...] C'est en opposant la raison et le sentiment, c'est en posant la volonté de paix [...] que les peuples réussissent à substituer l'alliance, le don et le commerce à la guerre et à

⁷² Mauss 1968a [1925a] : 204-205.

⁷³ Mauss 1968a [1925a] : 153.

⁷⁴ Sahlins 1968. Repris dans *Age de pierre, âge d'abondance* : Sahlins 1976 [1972] : 221-236.

l'isolement et à la stagnation⁷⁵.

Selon Sahlins, de tels énoncés montrent que le don est, pour Mauss, l'opérateur social par lequel les hommes se dotent des moyens d'installer la paix. C'est notamment de cette manière que l'anthropologue américain interprète le verbe « traiter » dans de tels passages de l'« Essai sur le don » : traiter, c'est négocier dans un échange, mais c'est aussi chercher à conclure la paix⁷⁶. Et Sahlins conclut :

[...] il s'ensuit que la société primitive est en guerre avec la Guerre, et que ses transactions sont toutes des traités de paix. Autrement dit, les échanges doivent tous inclure dans leur trame matérielle le fardeau politique de la réconciliation. Ou, comme dit le Bochiman : « le pire, c'est de ne pas donner de cadeaux. Si les gens ne s'aiment pas et que l'un d'eux fait un cadeau, alors l'autre doit accepter et cela apporte la paix entre eux. Nous donnons ce que nous avons : c'est comme cela que nous vivons ensemble »⁷⁷.

Mais il y a encore un point sur lequel le rapprochement opéré par Sahlins entre l'« Essai sur le don » et le *Léviathan* de Hobbes est particulièrement éclairant. En effet, dans la citation ci-dessus, Mauss oppose le don et la raison non seulement à la guerre, mais aussi à l'« isolement » et à la « stagnation ». En quelque sorte, le don serait ce par quoi l'humanité peut sortir d'une condition de division et d'atomisation incompatible avec le plein développement des potentialités humaines. De même, Hobbes a pensé la situation des humains antérieure à l'émergence de l'institution non seulement comme un état de guerre perpétuelle, mais aussi comme un état de misère et de sous-développement chronique, qu'il s'agisse des savoirs, des arts, des techniques ou de l'économie. On trouve cette idée explicitement énoncée au Chapitre XIII du *Léviathan* :

[...] toutes les conséquences d'un temps de guerre où chacun est l'ennemi de chacun, se retrouvent aussi en un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leurs propres forces ou leur propre ingéniosité. Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit

⁷⁵ Mauss 1968a [1925a] : 278. Italiques de F. A. Sur ces passages des conclusions de l'ouvrage de Mauss relatifs aux rapports entre le don et l'hostilité, on consultera notamment le commentaire de Marcel Hénaff (2002 : 174-175).

⁷⁶ Sahlins 1976 [1972] : 228.

⁷⁷ Sahlins 1976 [1972] : 236. La citation du Bochiman est tirée par Sahlins de l'article de Lorna Marshall (1961 : 245).

n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de forces ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève.⁷⁸

La condition naturelle des humains en l'absence d'institution est un état de guerre de tous contre tous, ou plus exactement de latence de la guerre⁷⁹, de tendance à la guerre de chacun contre chacun. Cette situation empêche la coopération et les échanges fructueux, parce que les humains sont alors dans des circonstances telles qu'ils n'ont pas intérêt, premièrement, à se dévouer à quoi que ce soit comme un intérêt public, ni, deuxièmement, à opérer des prestations réciproques puisque, toujours exposés au risque de la prédation, il ne peuvent avoir de durable intérêt commun avec autrui. Pour Hobbes, l'institution crée les conditions de possibilité de la coopération et de l'intérêt commun, car, en protégeant contre la prédation, notamment par le moyen de la dissuasion et de la punition des prédateurs potentiels, elle produit une *harmonisation artificielle des intérêts*⁸⁰ telle que chacun a intérêt à honorer ses engagements vis-à-vis d'autrui. La question que Hobbes met alors au centre de la philosophie politique est en somme de savoir s'il y a, ou non, une garantie des engagements entre individus et groupes composant la société, de sorte que ceux-ci puissent avoir intérêt à honorer leurs engagements, en raison notamment du désir d'éviter la sanction, et plus généralement les inconvénients divers découlant de la non exécution des engagements.

Toutefois, à la différence de Hobbes, Mauss ne semble pas théoriser, en tant que tel, un moment logique ou chronologique pré-social qui serait celui du règne de la force brute. La question du passage de la guerre à la paix se laisse plutôt rapporter au problème des conditions nécessaires et suffisantes par lesquelles les hommes peuvent entamer des échanges profitables à tous⁸¹.

⁷⁸ Hobbes 1971 [1651] : 124.

⁷⁹ Voir le passage qui, dans le texte de Hobbes, précède immédiatement celui qui vient d'être cité, et qui caractérise l'état de guerre non pas comme guerre actuelle, mais comme guerre probable, tendance à la guerre, par comparaison avec le mauvais temps, qui se définit comme tendance à l'orage.

⁸⁰ J'emprunte cette locution à la typologie des formes de l'utilitarisme proposée par Élie Halévy dans *La Formation du radicalisme philosophique*. Elle fait l'objet d'un commentaire de Alain Caillé 2007 [2000] : 65.

⁸¹ Les références à Hobbes sont rares dans l'œuvre de Marcel Mauss, et toujours assez allusives. Outre un texte de 1925 sur l'œuvre inédite de Durkheim qui mentionne les cours de celui-ci sur le *De Cive* (Mauss 1969b [1925c] : 482-483), le texte intitulé « La nation » (probablement rédigé en 1919 et 1920, il ne fut publié qu'après

Le problème de la garantie d'exécution des engagements pris est, d'une autre manière, posé par Mauss dans l'« Essai sur le don », notamment à travers le problème de la supposée obligation de rendre. La différence entre le prêt et le don peut être reformulée en ces termes.

Un prêt implique un engagement à rendre, avec ou sans intérêt. Un individu ou un groupe ne peut avoir intérêt à prêter à autrui que s'il a un minimum de confiance en l'exécution des engagements pris par celui à qui il prête. Cette confiance suppose qu'il pense avoir des garanties à ce sujet. Quelles sont ces garanties, à quelles conditions les gens peuvent-ils se faire confiance pour qu'il y ait prêt, échange ou autre engagement réciproque ? Comment se constitue un intérêt commun ? Ces questions étaient celles que Mauss tentait de traiter dans l'« Essai sur le don », concernant les sociétés autres ou anciennes, lorsqu'il formulait sa thèse d'une obligation de rendre. Mais il se posait aussi les mêmes questions, à la même époque, concernant les pays européens. Deux ordres de phénomènes l'y incitaient : premièrement, les événements qui, en Russie, suivirent la révolution bolchevique ; deuxièmement, les fluctuations des taux de change entre les monnaies d'Europe occidentale.

Dans les pages suivantes, on étudiera d'abord la façon dont Marcel Mauss a traité, dans l'« Essai sur le don », le problème de la garantie des pactes et contrats dans les sociétés sans État, en d'autres termes les sociétés qu'il dit archaïques ou primitives. Ensuite seront examinées les réflexions de Mauss, dans d'autres textes et notamment ceux des *Écrits politiques*, sur la garantie des contrats dans les sociétés étatiques, notamment celles qui lui étaient contemporaines.

La garantie du retour dans l' « Essai sur le don »

Pour Hobbes, les contrats et promesses entre individus ou groupes particuliers ne sont garantis que par un contrat préalable à tout autre contrat effectif : celui, que chacun passe avec tous les autres, de renoncer à l'usage de la force dans ses affaires privées et de déléguer à une instance centralisatrice de la force ses propres moyens de violence. Cette instance, qu'il s'agisse d'une assemblée ou d'un roi, est le Léviathan, qui constitue la médiation entre les individus en cas de conflit. Elle garantit que les engagements passés entre individus seront respectés, sans que les particuliers aient à faire usage par eux-

la mort de Mauss) renvoie brièvement à Hobbes, parmi Locke et Rousseau, en tant que théoricien du contrat social (Mauss 1969b [1956] : 593). Enfin, Hobbes est mentionné dans l'article de 1927 « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » comme l'un des fondateurs de la science politique et de la sociologie (Mauss 1969b [1927] : 236).

mêmes de la force. En cas de non respect d'un engagement pris, l'individu lésé portera plainte et le Léviathan dépêchera ses forces armées pour que l'engagement initialement passé soit honoré, et pour sanctionner qui n'a pas tenu parole. En somme, sans une instance disposant du monopole de la violence légitime, constituée par le contrat fondamental de chacun vis-à-vis de chacun, il n'y a pas de garantie des contrats entre particuliers. Ce qui revient à dire que, dans la pensée de Hobbes, cette garantie ne peut apparaître qu'avec l'émergence de l'État.

On voit qu'en ce point les pensées de Mauss et de Hobbes ne peuvent pas ne pas se différencier, dans la mesure où Mauss, dans l'« Essai sur le don », traite principalement des sociétés dépourvues d'État, c'est-à-dire des sociétés dépourvues d'une instance centralisant les moyens de la violence, et disposant du monopole de la violence légitime. Or, les fréquentes occurrences du vocabulaire du contrat dans le texte de Mauss, déjà commentées, indiquent clairement que, dans son esprit, il y a des contrats entre particuliers même dans les sociétés dépourvues d'État – et cela, quelle que soit la signification, éminemment problématique, comme nous l'avons déjà remarqué, du terme « contrat » dans le discours de Mauss. A cet égard, il est correct de considérer que Mauss, lorsqu'il s'interroge sur l'obligation de rendre (ou de donner en retour) cherche ce qui garantit les engagements, ce qui fait que la parole donnée sera respectée, ou, dans les cas où l'engagement reste à l'état tacite et ne prend pas la forme d'une promesse explicite, ce qui fait qu'il y aura contre-prestation, alors même qu'il n'y a pas d'instance centralisatrice des moyens de la violence pour garantir ce retour. Ajoutons que ce problème semble conserver sa pertinence quelles que soient les réticences, déjà exprimées, à appeler « contrat » une relation dans laquelle, selon Mauss, on est obligé d'entrer puisqu'il y a, comme vu précédemment, aussi bien obligation de transférer que de recevoir (ce qui tend à être incompatible avec notre idée du contrat, qui implique analytiquement, selon nos intuitions sémantiques modernes, l'idée d'un assentiment qui peut être refusé).

Qu'est-ce donc qui, selon Mauss, garantit l'exécution des pactes interindividuels dans les sociétés qu'il étudie, et qui se caractérisent généralement par l'absence d'État ? Nous avons vu que la réponse hobbesienne ne peut, par principe, être retenue, puisqu'elle implique la fondation de quelque chose comme l'État, au sens d'instance qui centralise les moyens de la violence. Il faut donc s'attacher au détail des réflexions de Mauss sur l'obligation de rendre, ou de donner en retour, et sur ce qui fait que cette obligation est suivie d'effet.

Un élément de réponse fourni par Mauss a déjà été mentionné plus haut dans le présent chapitre : c'est l'esprit de la chose donnée, le *hau*. L'élément de possible contrainte, tel que celui qui a reçu ne peut pas simplement suivre son intérêt égoïste immédiat en se dispensant de transférer en retour au donateur

initial, c'est la croyance en une force magique présente dans la chose donnée, telle qu'il pourrait y avoir représailles magiques en cas de non retour du donataire vers le donateur. Cette réponse, Mauss la tire d'un élément de l'ethnographie des Maori. Pour savoir si cette proposition doit être acceptée, il faut l'examiner par le biais des interrogations critiques suivantes :

(i) *Problème de principe* : Dans quelle mesure une réponse faisant intervenir une action magique peut-elle rationnellement satisfaire une enquête scientifique sur les relations économiques interindividuelles ? On a tendance en effet à penser qu'il n'y a de recherche scientifique possible que si l'on a préalablement abandonné l'idée que la magie a réellement une efficacité. Cette première interrogation est donc de principe, et de méthode.

(ii) *Question empirique* : A supposer qu'on trouve une solution au problème précédent, telle que la proposition maussienne soit recevable au plan des principes (par exemple en supposant que Mauss veut dire, non pas que la magie a une efficacité, mais que la *croyance* que la magie est efficace a, en tant que croyance, une efficacité, de l'ordre, mettons, de l'auto-suggestion chez ceux qui y croient), il reste à savoir si la réponse proposée par Mauss est empiriquement exacte pour ce qui concerne la société maori. En admettant que Tamati Ranaipiri dit vrai, dit-il pour autant toute la vérité sur l'obligation du donataire de transférer un bien en retour au donateur, telle que cette obligation se présente dans la société maori ?

(iii) *Difficulté de la généralisation* : Si la réponse à la dernière question est positive, il reste encore une affaire de grande importance : peut-on légitimement, ou non, généraliser à l'ensemble des sociétés sans État ce qui s'est avéré valable pour la société maori ? Il faudrait pour cela examiner un échantillon de diverses sociétés sans État, et y retrouver partout la même croyance en l'efficacité magique des objets comme seule, ou principale, garantie que l'obligation de rendre sera suivie d'effet. Ou bien, au contraire, trouve-t-on, par l'étude d'autres sociétés, des éléments de réponse différents de celle que Mauss a dégagé concernant la société maori ?

Dans les pages qui suivent, nous étudierons principalement le point (iii). Nous nous occuperons donc de lire l'« Essai sur le don » en cherchant à savoir si l'étude des autres sociétés présentées dans l'écrit de Mauss confirme son propos concernant la société maori, ou bien s'il découvre dans celles-là des éléments qui ne se trouvent pas dans l'examen qu'il fait de celle-ci.

Dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss »⁸², Lévi-Strauss reproche à Mauss d'avoir focalisé son explication de l'obligation de donner en

⁸² Lévi-Strauss 1950 : XXXVIII-XXXIX.

retour sur la seule exégèse de la croyance indigène énoncée à Eldson Best par Tamati Ranaipiri. Selon Lévi-Strauss, Mauss est mystifié par cet imaginaire indigène, qui n'est qu'une légitimation particulière de l'exigence de réciprocité, seule universelle. Ainsi, en confondant la légitimation mythique avec la nécessité sociale, Mauss aurait manqué la dimension de l'inconscient dit structural (ou symbolique). Mais le *hau* n'est pas une donnée isolée dans l'« Essai sur le don ».

Au sujet des *vaygu'a*, ces bracelets et colliers circulant d'île en île lors du *kula* des Trobriandais, Mauss remarque, après Malinowski, que chacun de ces objets « a un nom, une personnalité, une histoire, même un roman »⁸³. A propos des indiens Kwakiutl, et des objets de cuivre qui sont leurs biens les plus valorisés dans les dons, Mauss, après Boas, rapporte des croyances comparables : chaque ouvrage de cuivre a les attributs d'un être vivant, il « parle, grogne, il demande à être donné »⁸⁴.

Ce qui semble intéresser Mauss dans les croyances relatives à un « esprit » des objets du don, comme le *hau*, est donc essentiellement leur caractère de support subjectif, socialement constitué, de l'obligation de donner en retour. Mauss montre ainsi les formes mythiques par lesquelles les humains expriment qu'ils s'investissent dans les choses, en un double sens, matériel et idéal : par la production et la circulation pratiques des biens, et par la projection imaginaire en ceux-ci, sur un mode anthropomorphique, chargé d'affectivité, de qualités et d'attributs (conscience de soi, intentionnalité, parole) qui n'appartiennent objectivement qu'aux humains.

Ces passages de Mauss ont amené Marshall Sahlins à opérer une comparaison entre l'« Essai sur le don » et la théorie de l'aliénation proposée par Marx. Selon Sahlins,

S'il est vrai que Mauss et Marx retiennent singulièrement tous deux les qualités anthropomorphiques des choses échangées, plutôt que la qualité (réifiée ?) des partenaires échangistes, c'est seulement parce qu'ils avaient entrevu dans les types respectifs de transactions en cause une forme et une époque déterminée de l'aliénation : aliénation mystique du donateur dans la réciprocité primitive ; aliénation du travail social dans la production marchande [...]. Processus plus qu'irrationnel dont il est à peine exagéré de dire qu'il rejoint la définition clinique de la névrose :

⁸³ Mauss 1968a [1925a] : 181.

⁸⁴ Mauss 1968a [1925a] : 224 n. 2, 225 et n. 4.

on traite les personnes comme des objets ; les gens se confondent eux-mêmes avec le monde extérieur.⁸⁵

Mais il est possible de voir plus, dans cette attribution anthropomorphique de propriétés typiquement humaines à des objets, que la seule aliénation ou névrose dont parle Sahlins. En effet, Marcel Mauss dégage d'autres déterminations de ces phénomènes, tels qu'ils ne sont pas seulement la projection sur l'objet de l'identité des sujets humains ; la projection anthropomorphique est aussi une modalité de constitution et de garantie de l'identité des humains. Comme nous allons le voir, c'est ce que révèlent les nombreuses remarques que Mauss consacre aux objets en tant que porteurs de noms et garants de la filiation.

Identité et specularité

Lors des cérémonies de potlatch, les chefs des clans incarnent « les ancêtres et les dieux, dont ils portent le nom, dont ils dansent les danses et dont les esprits les possèdent »⁸⁶. A cet égard, la cérémonie est l'occasion de réactiver non seulement l'alliance et la paix, comme le dit Sahlins, mais aussi la mémoire mythique des origines des clans. En note, Mauss cite un discours tenu lors d'un potlatch : « Nous qui dansons ici pour vous, nous ne sommes pas vraiment nous-mêmes. Ce sont nos oncles morts depuis longtemps qui dansent ici pour vous ». Et Mauss d'ajouter : « Donner aux vivants, c'est donner aux morts »⁸⁷. Peut-être vaudrait-il mieux dire que, en donnant aux vivants lors d'un potlatch, les vivants donnent à d'autres vivants ce qu'ils croient que leurs morts leur ont donné.

Certains objets, que Mauss qualifie de talismaniques, sont cédés, mais plus souvent seulement exhibés, qui sont tenus pour identiques « à l'esprit qui a doté le clan de ces talismans, ou au héros auteur du clan auquel l'esprit les a donnés »⁸⁸. Ces objets portent souvent des noms propres, et, lorsqu'ils sont transférés à autrui, se transmettent « aussi solennellement que se transmettent les femmes dans le mariage, les privilèges au gendre, les noms et les grades aux enfants et aux gendres »⁸⁹.

⁸⁵ Sahlins 1976 [1972] : 234. Sahlins renvoie ici à l'œuvre de Maurice Godelier (1966 : 143). Sur la notion de réification, et les rapports entre Mauss et Marx au sujet de la « vie des choses », voir Karsenti 1997 : 393-402.

⁸⁶ Mauss 1968a [1925a] : 204.

⁸⁷ Mauss 1968a [1925a] : 204 n. 3.

⁸⁸ Mauss 1968a [1925a] : 217.

⁸⁹ Mauss 1968a [1925a] : 215-216.

Chez les Haïda, les Tsimshian et les Kwakiutl, d'après Swanton, Boas et Hunt que cite Mauss, les choses précieuses de la famille sont individuellement nommées et personnifiées : il s'agit de plats de cuivre, de canots, de pots, de maisons, de couteaux, de grands coquillages⁹⁰. Certains objets précieux, notamment des boîtes miraculeuses, sont réputés avoir été donnés par des animaux : orque⁹¹, ours⁹². Tel cuivre, tel talisman a le même nom que l'esprit des chefs de clan, qui est aussi un titre que portent les hommes réputés⁹³. Certaines couvertures ou nattes ont une histoire, et parlent⁹⁴.

Chacune de ces choses précieuses, chacun de ces signes de ces richesses a – comme aux Trobriand – son individualité, son nom, ses qualités, son pouvoir. Les grandes coquilles d'*abalone*, les écus qui en sont couverts, les ceintures et les couvertures qui en sont ornées, les couvertures elles-mêmes blasonnées, couvertes de faces, d'yeux et de figures animales et humaines tissées, brodées. Les maisons et les poutres, et les parois décorées sont des êtres. Tout parle, le toit, le feu, les sculptures, les peintures ; car la maison magique est édifiée non seulement par le chef ou ses gens ou les gens de la phratricie d'en face, mais encore par les dieux et les ancêtres ; c'est elle qui reçoit et vomit à la fois les esprits et les jeunes initiés. Chacune de ces choses précieuses a d'ailleurs en soi une vertu productrice. Elle n'est pas que signe et gage ; elle est encore signe et gage de richesse, principe magique et religieux du rang et de l'abondance. Les plats et les cuillères avec lesquels on mange solennellement, décorés et sculptés, blasonnés du totem de clan ou du totem de rang, sont des choses animées. Ce sont des répliques des instruments inépuisables, créateurs de nourriture, que les esprits donnèrent aux ancêtres. Eux-mêmes sont supposés féériques. Ainsi les choses sont confondues avec les esprits, leurs auteurs, les instruments à manger avec les nourritures. Aussi, les plats kwakiutl et les cuillères haïda sont-ils des biens essentiels à circulation très stricte et sont-ils soigneusement répartis entre les clans et les familles des chefs⁹⁵.

Mais dans quelle mesure cette dimension *spéculaire* du rapport des hommes aux biens qu'ils valorisent socialement constitue-t-elle une garantie de

⁹⁰ Mauss 1968a [1925a] : 218 n. 2, 221 n. 2, 223.

⁹¹ Mauss 1968a [1925a] : 217 n. 3.

⁹² Mauss 1968a [1925a] : 218 n. 2.

⁹³ Mauss 1968a [1925a] : 226 et n. 2.

⁹⁴ Mauss 1968a [1925a] : 220 et n. 1 et 2.

⁹⁵ Mauss 1968a [1925a] : 218-221.

l'obligation de rendre ? Mauss conclut ce long passage sur la personnalisation des biens dans les sociétés de la côte nord-ouest en écrivant :

Si on donne les choses et les rend, c'est parce qu'on *se* donne et *se* rend « des respects » – nous disons encore « des politesses ». Mais aussi c'est qu'on *se* donne en donnant, et, si on *se* donne, c'est qu'on *se* « doit » – soi et son bien – aux autres⁹⁶.

Il y a cependant, dans cet argumentaire de Mauss, un paradoxe qui n'est pas soulevé explicitement par l'auteur, et que les propos ci-dessus tendent plutôt à marginaliser. Un bien est d'autant plus anthropomorphisé qu'il est précieux (à moins que ce ne soit l'inverse : d'autant plus précieux qu'il est anthropomorphisé). Un don de valeur, dans un potlatch, est don d'un bien qui a une histoire, même une personnalité. Mais, comme cela a été signalé plus haut, les biens les plus précieux et les plus anthropomorphisés ne sont pas donnés dans le potlatch : ils sont éventuellement exhibés, mais généralement, ils sont gardés par la famille qui les possède. Si donc l'on se donne parce que l'on se doit, comme dit Mauss, ce devraient être ces biens mêmes, qui incarnent le plus précieux de la mémoire familiale, qui fussent donnés. Or, tel n'est pas le cas, comme le remarque Mauss en une note :

Il semble que chez les Kwakiutl, il y avait deux sortes de cuivres : les plus importants, qui ne sortent pas de la famille, qu'on ne peut que briser pour les refondre, et d'autres qui circulent intacts, de moindre valeur et qui semblent servir de satellites aux premiers [...]. La possession de ces cuivres secondaires, chez les Kwakiutl, correspond sans doute à celle des titres nobiliaires et des rangs de second ordre avec lesquels ils voyagent, de chef à chef, de famille à famille, entre les générations et les sexes. Il semble que les grands titres et les grands cuivres restent fixes à l'intérieur des clans et des tribus tout au moins. Il serait d'ailleurs difficile qu'il en fût autrement⁹⁷.

En d'autres termes, les caractéristiques anthropomorphiques des objets ne sont pas essentiellement liées au fait que ces objets soient donnés. Les plus importants et les plus anthropomorphisés sont conservés, non pas transférés. On donne, mais on ne donne pas ce que l'on a de plus précieux : en même temps que l'on donne, on garde ; phénomène que Annette Weiner a désigné par une

⁹⁶ Mauss 1968a [1925a] : 227. Italiques de l'auteur.

⁹⁷ Mauss 1968a [1925a] : 224 n. 1.

expression devenue fameuse parmi les ethnologues : « *paradox of keeping-while-giving* »⁹⁸.

Revenons maintenant à notre problème initial, celui des garanties de l'obligation de donner en retour dans les sociétés sans État. Le premier élément de réponse fourni par Mauss se fondait sur la croyance magique au *hau* maori, l'« esprit » du donateur dans la chose donnée. Nous avons relevé, dans le texte de Mauss, des exemples surabondants montrant que cette projection spéculaire des humains dans les biens qu'ils valorisent est loin de se restreindre à la seule société maori. Pourtant nous voyons aussi que ce ne sont pas seulement les choses données qui sont les plus anthropomorphisées, mais, bien plutôt, les choses gardées parce que les plus précieuses. Et, de tout ce qui précède concernant les sociétés de la côte nord-ouest, nous sommes portés à penser que le rapport spéculaire des humains à leurs biens a, bien plutôt qu'une fonction d'obliger autrui à rendre, le rôle de *crystalliser l'identité* d'une famille, d'un clan, d'un groupe qui se reconnaît dans une généalogie commune, en tant que l'objet est porteur d'une *mémoire*, d'un récit, d'un titre ou d'une *filiation*.

Il est remarquable qu'à aucun moment de son analyse du potlatch Mauss ne dise que les propriétés anthropomorphiques des objets donnés (qui, pour en avoir moins que les objets gardés, n'en sont pas pour autant dépourvus) servent à des manipulations magiques obligeant le donataire à donner en retour au donateur. Au demeurant, sur la côte nord-ouest, comme cela vient d'être remarqué, l'objet est le porteur d'un titre ; et celui qui possède l'objet possède aussi le titre. Dès lors, lorsqu'un objet, lors d'un potlatch, est donné de A à B, A perd le titre dont il était détenteur en tant que propriétaire de l'objet, et c'est B qui possède désormais et l'objet et le titre. L'objet, certes, conserve sa personnalité et son histoire ; celles-ci se trouvent même enrichies de passer d'un propriétaire noble à un autre⁹⁹, qui s'en trouve par là même ennobli ; mais la dépropriation a bien eu lieu, et à aucun moment Mauss n'indique que, dans ces

⁹⁸ Weiner 1992a. Ces travaux de Annette Weiner ont eu un impact considérable dans la littérature consacrée au don, notamment chez les auteurs de langue française. Ainsi Maurice Godelier reprend et prolonge les analyses de Annette Weiner dans son ouvrage *L'Enigme du don* (1996, voir particulièrement les pages 49-55, 83-86, 126-127, 154-155, 200-202), et dans son article paru en 2005, au titre particulièrement suggestif : « Ce qui ne doit pas circuler pour que tout le reste circule et soit donné ou vendu ». Marcel Hénaff, dans *Le Prix de la vérité*, examine la pensée de Weiner et l'extension que lui a donné Godelier (Hénaff 2002 : 200-202). Sur Annette Weiner, voir également l'ouvrage de Jacques Godbout et Alain Caillé, *L'Esprit du don* (1992 : 152-155). Vincent Descombes (1996 : 257-258) a mis en évidence le fait que ces passages de Mauss, qui mentionnent les objets qu'on ne donne pas, ont été généralement négligés par la postérité ; notamment, Lévi-Strauss, dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950), texte qui sera examiné plus en détail au Chapitre II de la présente étude, ne tient pas compte de ces pages de l'« Essai sur le don », pas plus qu'il n'accorde d'importance à celles où Mauss parle des sacrifices et des dons faits aux dieux. De semblables remarques sont également faites par Maurice Godelier : « [...] les échanges quels qu'ils soient n'épuisent pas le fonctionnement d'une société, ne suffisent pas à expliquer la totalité du social. A côté des choses, des biens, des services, des personnes qu'on échange, il y a tout ce qu'on ne donne pas et qu'on ne vend pas et qui fait également l'objet d'institutions et de pratiques spécifiques qui sont une composante irréductible de la société comme totalité et contribuent également à expliquer son fonctionnement comme un tout » (Godelier 1996 : 96).

⁹⁹ Mauss 1968a [1925a] : 223 n. 3.

sociétés, l'ancien propriétaire conserve un pouvoir ou un droit sur la chose qu'il a donnée.

De ce point de vue, il y a vraiment une différence entre les Maori et les sociétés de la côte nord-ouest, même en supposant que les analyses de Mauss sont empiriquement exactes. Si nous suivons son texte sans en discuter la vérité factuelle, nous trouvons en effet qu'il y a au moins deux modalités possibles de la spécularité humaine dans les biens.

(i) L'une, de type maori, où le propriétaire conserve un pouvoir sur la chose qu'il donne et partant sur l'homme à qui il l'a donnée.

(ii) L'autre, de type kwakiutl ou haïda, où, une fois donné, l'objet est nettement séparé de son ancien propriétaire, tout en conférant à son nouveau propriétaire un titre déterminé, dont le donateur a bien voulu se déprendre au profit du donataire.

Il faut donc conclure, de ce qui précède, que Mauss fournit des arguments plaidant pour l'universalité du rapport spéculaire de l'homme à ses artefacts ; mais il ne montre pas que c'est la magie qui, dans les sociétés sans État, garantit que l'obligation de donner en retour est exécutée.

On doit par conséquent chercher dans le texte de Mauss les indications qu'il peut contenir sur des formes, autres que la magie, de garantie de la prestation en retour, et voir si celles-ci ont entre elles une propriété commune qui permettrait de dégager une forme universelle de garantie de la prestation en retour dans les sociétés sans État.

Parlant des habitants de Samoa, et du système de prestations totales par lesquels ils honorent les « contrats perpétuels »¹⁰⁰ passés entre leurs divers clans, Mauss met en valeur deux thèmes qu'il considère comme essentiels, par quoi l'auteur opère une relation aussi bien avec les Maori qu'avec le potlatch de la côte nord-ouest américaine :

[...] deux éléments essentiels du potlatch proprement dit sont nettement attestés [à Samoa] : celui de l'honneur, du prestige, du « mana » que confère la richesse, et celui de l'obligation absolue de rendre ces dons sous peine de perdre ce « mana », cette autorité, ce talisman et cette source de richesse qu'est l'autorité elle-même¹⁰¹.

¹⁰⁰ Mauss 1968a [1925a] : 154.

¹⁰¹ Mauss 1968a [1925a] : 155.

Dans les notes 5 et 6 de la même page, Mauss ajoute :

[...] comme nous le verrons en droit maori, le fait de ne pas rendre entraîne la perte du « mana », de la « face » comme disent les Chinois ; et, à Samoa, il faut, sous la même peine, donner et rendre.

Ce thème de la ruine et de l'honneur est fondamental dans le potlatch nord-ouest américain [...].

Ces propos établissent donc un lien explicite entre l'obligation de rendre à Samoa, d'une part, et, d'autre part, les deux univers qui nous paraissent s'opposer dans les développements précédents : la société maori et la côte nord-ouest américaine. Ils suggèrent qu'on trouve, dans ces trois ensembles, sensiblement les mêmes motifs contraignants pour l'obligation de rendre. De quoi s'agit-il ? D'une connexion entre la notion d'honneur (réputation, prestige, honorabilité, crédit social) et la notion mystique ou magique de « mana ». Mauss, en somme, dit qu'à Samoa celui qui ne donne pas en retour à qui lui a donné lors des cérémonies de prestations totales perd de ce fait son autorité sociale (autrement dit, son prestige : il est en quelque sorte discrédité, déshonoré) et que ceci est *la même chose* que sa force mystique-magique appelée « mana ». Ce point est clairement établi par la série appositive : « ce "mana", cette autorité, ce talisman et cette source de richesse qu'est l'autorité elle-même ». La note 5 établit la similitude, voire l'identité, entre perte de *mana* et perte de l'honneur (la « face » des Chinois) ; tandis que la note 6 marque l'importance de ce thème de l'honneur et du déshonneur dans le potlatch.

Dès lors, on peut risquer l'interprétation suivante. Lorsque Mauss parle de la sanction magique qui prévaudrait dans la société maori à l'égard des ingrats, ce n'est évidemment pas qu'il croit en la magie. Il n'est pas « mystifié », comme dit Lévi-Strauss, par la croyance indigène. Mauss sait qu'il n'y a rien de tel qu'une efficacité magique. Les passages qui viennent d'être cités attestent que Mauss comprend le *mana*, le *hau* et autres puissances mystiques-magiques pour ce qu'elles sont : la forme mythique que revêt dans l'esprit des gens cette puissance, toute profane et socialement constituée, bien que passablement énigmatique, qu'est la *réputation* et le crédit social d'une personne auprès des autres. Celui qui ne donne pas en retour à qui lui a donné se déshonore et perd sa bonne réputation. En français, nous exprimons ce genre de situations par des expressions qui sont elles aussi passablement mystiques et mystérieuses : on dit de quelqu'un qu'il « a le guignon », « porte la poisse », « attire le mauvais œil »,

ce qui, en général, exprime le fait qu'on ne lui fait pas confiance et qu'on s'écarte de lui.

Qu'en conclure pour ce qui concerne la supposée obligation de donner en retour dans les sociétés sans État ? Simplement que cette obligation n'est pas dotée de force contraignante, hormis celle de la réputation sociale. Mais ceci revient peut-être à dire qu'il n'y a peut-être pas vraiment d'obligation à donner en retour : seulement, l'intérêt à donner en retour est tel – parce qu'il est crucial de ne pas perdre sa réputation sociale, de ne pas être exclu de circulation des biens et richesses, de ne pas être dépourvu de ce crédit socialement constitué qui est lui-même attracteur et « source de richesse », dans des sociétés où l'isolement est une sorte de mort sociale et où il est bien plus difficile que dans les sociétés étatiques de quitter sa communauté d'origine pour refaire sa vie ailleurs – qu'il serait hautement irrationnel de préférer son intérêt égoïste immédiat au maintien et à l'accroissement, par le don en retour, de son crédit social. Il n'y a peut-être pas obligation à donner en retour, mais simplement *intérêt* à donner en retour ; mais la somme des *régularités* des comportements économiques, induite par la convergence et l'uniformité des intérêts donne le sentiment illusoire que cette régularité résulte de l'observance d'une *règle* prescriptive, d'une obligation¹⁰².

Ces réflexions sont confirmées par le fait que, lorsque Mauss parle de l'obligation de rendre dans le potlatch de la côte nord-ouest américaine, il présente la force contraignante qui amène au respect de cette obligation (qui, nous venons de le voir, n'existe peut-être pas comme telle) comme étant de nature sociale : « On perd la face à jamais si on ne rend pas, ou si on ne détruit pas les valeurs équivalentes »¹⁰³. Affaire de réputation, d'honneur, de crédit ; phénomènes pour lesquels il propose la belle expression de « Monnaie de renommée », tirée des écrits de Krickeberg¹⁰⁴.

L'interprétation qui vient d'être exposée tente de réduire la tension, exposée ci-dessus, entre la mention de la magie comme garantie de l'obligation de rendre dans certaines sociétés sans État (notamment les Maori), et l'absence de mention de la magie concernant d'autres sociétés sans État (les sociétés de la côte nord-ouest). Pour ce faire, notre interprétation réduit la magie à n'être rien de plus que la théorisation indigène du discrédit social et du déshonneur.

Des développements qui précèdent résulte une interprétation en deux temps de la pensée de Mauss concernant la garantie de l'obligation de rendre dans les sociétés sans État :

¹⁰² Sur la distinction entre règle et régularité : Bouveresse 1995.

¹⁰³ Mauss 1968a [1925a] : 212.

¹⁰⁴ Mauss 1968a [1925a] : 221 et n. 5.

a. pour Mauss, ce qui garantit que, dans les sociétés sans État, l'obligation de donner en retour sera suivie d'effets, c'est le risque de perdre sa réputation si l'on ne rend pas ;

b. il est possible que, là où Mauss a vu une obligation et une règle, il n'y ait en fait qu'une régularité produite par la convergence des intérêts.

Cependant, cette herméneutique n'est pas suffisante, sur deux points :

(i) Si cette solution a l'avantage de proposer une cohérence globale au texte de Mauss, elle laisse de côté tel énoncé du texte qui y est tout à fait rétif. En effet, alors même qu'il vient de dire que, dans le potlatch, la sanction de l'ingratitude est le déshonneur, Mauss ajoute quelque chose qui est d'une tout autre nature :

La sanction de l'obligation de rendre est l'esclavage pour dette. Elle fonctionne au moins chez les Kwakiutl, Haïda et Tsimshian. [...] L'individu qui n'a pas pu rendre le prêt ou le potlatch perd son rang et même celui d'homme libre¹⁰⁵.

Cet énoncé n'est pas compatible avec l'interprétation que nous avons proposée. Perdre sa réputation sociale n'est pas perdre sa liberté et être réduit en esclavage. Faut-il donc considérer qu'ici la sanction est la perte de la réputation (à Samoa, peut-être chez les Maori) et là la perte de la liberté (sur la côte nord-ouest) ? Mais en quoi le potlatch serait encore affaire de don, si, le don n'étant pas fait, on se trouve réduit en esclavage ? Il est significatif, à cet égard, que dans ces lignes, Mauss ne parle pas de don, mais de « prêt ou [de] potlatch » – ce qui ne peut manquer de surprendre le lecteur, dans la mesure où, quelques pages auparavant, Mauss a explicitement rejeté l'interprétation que Franz Boas fait du potlatch comme système de prêts et d'emprunts¹⁰⁶. Or, comme nous l'avons déjà dit, le prêt est autre chose, par définition, que le don. Et l'on voit mal comment un don dont la non restitution entraîne l'esclavage pour dettes pourrait encore, en quelque sens que ce soit, être appelé un don. Le potlatch, modèle du don cérémoniel dans l'« Essai sur le don », serait-il tout autre chose qu'un don ?

(ii) La difficulté est le prolongement de la *Question empirique*, présentée ci-dessus à propos des Maori. Elle est tout simplement de savoir si cette double interprétation de la garantie de l'obligation de rendre est adéquate aux données dont nous disposons concernant les sociétés sans État. Nous n'avons pas affronté cette difficulté, qui sera traitée ultérieurement, parce que l'objectif des présentes

¹⁰⁵ Mauss 1968a [1925a] : 212.

¹⁰⁶ Mauss 1968a [1925a] : 198 n. 2.

pages est uniquement de chercher et de restituer la cohérence interne de la pensée de Marcel Mauss dans l'« Essai sur le don ».

Ces résultats, qui ne sont que partiellement satisfaisants, étant posés, il faut maintenant examiner l'autre aspect du problème initial : comment Mauss comprend-il l'obligation d'honorer les engagements pris lors des contrats, et surtout les garanties que cette obligation sera suivie d'effet, dans les sociétés dotées d'un État ? S'accorde-t-il, ou diffère-t-il, de la pensée de Hobbes sur ce point ? Pour ce faire, nous examinerons les textes dans lesquels Mauss analyse la situation politique de son temps.

La confiance dans la révolution

Au début des années vingt, une réflexion aussi bien politique que scientifique sur les fondements anthropologiques de l'économie ne peut manquer de se confronter à ce qui a lieu en Russie, pays qui sort à peine de la guerre civile. Là plus que partout ailleurs, la violence a brisé le principe que Mauss tient pour fondamental dans la vie économique des sociétés modernes : la *confiance*. Pour bien faire saillir le caractère crucial de cette dernière notion dans la pensée économique et politique de Marcel Mauss durant cette période¹⁰⁷, il n'est peut-être pas inutile de citer les lignes suivantes, qui datent de décembre 1922, et par lesquelles l'auteur conclut une brève analyse des terribles difficultés économiques sévissant alors en Russie :

La disparition de toute *foi* en toute monnaie, en tout contrat, toute règle, a tellement ébranlé son économie que la première mauvaise récolte a abouti à une famine comme il n'en est pas d'exemple dans l'histoire. Voilà le cauchemar qui, aggravé encore, guette d'abord l'Allemagne, car elle est le pays d'Europe où, avant et même après la guerre, l'industrie et le capital jouaient le rôle le plus important. Sa ruine définitive serait plus terrible que la russe. Et après ce serait au reste de l'Europe que se propageraient les convulsions.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Pour le contexte biographique de cette période particulièrement féconde de la vie de Mauss, voir l'article de Marcel Fournier : « Marcel Mauss, l'ethnologie et la politique : le don » (Fournier 1995), ainsi que la biographie de Marcel Mauss par le même auteur (Fournier 1994).

¹⁰⁸ Mauss 1997 [1922e] : 504, italiques de F.A. Ces lignes paraissent adopter un ton quasi prophétique. Sur le rapport entre démonstration savante et prophétie chez Marcel Mauss, voir Karsenti 1997 : 307.

La monnaie, le contrat, la règle : ces éléments de la vie sociale ne remplissent leur fonction sociale que sur la base d'un substrat, dans le psychisme des individus, qu'ici Mauss nomme « foi », ailleurs « confiance », « créance », « croyance ». Son analyse, nuancée et bien informée (ce qui est sans doute pour partie dû au fait que Marcel Mauss savait la langue russe), cependant ferme dans ses condamnations, du phénomène bolchevique, est le centre de sa méditation sur l'usage et l'efficacité de la violence politique :

Ce qui est pire encore, c'est que les bolcheviks ont tari la source même de toute vie sociale, *la confiance et la bonne foi*. [...] ceux qui viennent de Russie, même les Russes les plus bolchevisants, disent quel soulagement c'est pour eux, de pouvoir se fier au voisin, de pouvoir acheter et de pouvoir vendre, circuler, sans avoir peur d'être dénoncé comme contrevenant à quelque'un des nombreux règlements contradictoires, offenseur d'un des nombreux tribunaux populaires, sommaires et arbitraires.¹⁰⁹

La réflexion qu'effectue Mauss sur les causes de la Révolution russe, ainsi que sur le pouvoir bolchevique, importe pour cerner les enjeux de l'« Essai sur le don »¹¹⁰. La Révolution russe est un phénomène auquel tout sociologue doit consacrer une attention vigilante :

C'est d'abord un phénomène social gigantesque, et surtout actuel, dont l'observation constante peut donc procurer au savants des joies du genre de celles que seuls les astronomes et physiciens connaissent pleinement : celles de l'expérience vérifiant la théorie et la prévision. De plus c'est un phénomène nouveau : la gestation pénible et lente d'un ordre de faits neufs et imprévus. Même par rapport à l'état de la sociologie et aux quelques prévisions et prescriptions morales que Durkheim et d'autres avaient hasardées ou prescrites, elle ouvre des perspectives à des réflexions sans nombre et sans fin. Nul plus que nous ne l'a donc, à son début, saluée avec curiosité, respect et enthousiasme même.¹¹¹

Or, alors même qu'il se livre à l'observation de ce phénomène social total *in vivo*, et qu'il compose un livre sur le bolchevisme (dont n'ont été publiées que

¹⁰⁹ Mauss 1997 [1923c] : 519, italiques de F. A.

¹¹⁰ Sur ce point, voir l'article de Florence Weber 1984 : 542-548, qui suggère d'envisager l'« Appréciation sociologique du bolchevisme » de Mauss comme un texte scientifique complémentaire, pour l'étude de la production, de l'« Essai sur le don », qui étudie les échanges.

¹¹¹ Mauss 1997 [1925b] : 706-707.

l'introduction et la conclusion)¹¹², Mauss prépare et rédige l'« Essai sur le don ». La lecture des *Écrits politiques* suggère que l'on interprète l'« Essai sur le don » comme une tentative, historiquement déterminée, de prendre en charge divers aspects du défi intellectuel posé par la révolution russe aux anthropologues, sociologues, économistes et philosophes du monde entier. Il faut toutefois préciser qu'aucun énoncé de l'« Essai sur le don » n'autorise directement ce rapprochement¹¹³. Mais, d'un autre point de vue, toute la partie conclusive de cet écrit opère la connexion entre les recherches de Mauss sur les économies des sociétés autres et le débat public sur le droit et l'économie politique des sociétés européennes contemporaines. Dès lors, la tentative de dégager les fondements de la vie économique et sociale des humains, telle qu'elle se développe dans l'« Essai sur le don », prend un sens relativement neuf si on la fait résonner avec le contexte historique de l'élaboration et de la publication de ce texte. Et ceci est commandé, si ce n'est par la lettre, du moins par l'esprit des conclusions auxquelles parvient la recherche de Mauss. Car, parallèlement à l'observation de la révolution russe, l'« Essai sur le don » prétend dégager

[...] une forme permanente de la morale contractuelle [...], les formes et les idées qui ont toujours présidé, au moins en partie, à l'échange [...] des conclusions en quelque sorte archéologiques sur la nature des transactions humaines [...] nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés¹¹⁴.

Observateur au présent d'une époque particulièrement marquée par la violence, où des empires entiers sont exposés à une désorganisation souvent catastrophique, Mauss tente de dégager le permanent, l'invariant et le nécessaire dans les choses humaines, alors que l'actualité offre toutes les apparences de l'incompréhensible, de l'imprévisible et du danger. La grande guerre, les périls économiques qui menacent l'Europe occidentale, la montée de la violence bolchevique en Russie et de ce que Mauss tient pour « son imitation légèrement bouffonne, le fascisme »¹¹⁵, engage un nouvel ordre de questionnement et une urgence toute particulière à la recherche sociologique.

¹¹² Il s'agit d'une part de l'article paru en 1924 dans la *Revue de métaphysique et de morale* : « Appréciation sociologique du bolchevisme » (Mauss 1924a. Repris dans Mauss 1997 : 537-566), et d'autre part de « Socialisme et bolchevisme », paru dans *Le Monde slave* en février 1925 (Mauss 1925b. Repris dans Mauss 1997 : 699-721). Voir sur ces textes les explications de Marcel Fournier dans son introduction aux *Écrits politiques*, p. 31. Sur la question générale des rapports de Mauss au socialisme et au bolchevisme : Birnbaum 1972 ; Desroche 1979 ; Francillon 1983 ; Fournier 1991, 1995, 1995c ; Agulhon 2004.

¹¹³ Mauss ne fait pas mention du bolchevisme et de la révolution russe dans l'« Essai sur le don », à l'exception d'une note de bas de page concernant la législation soviétique sur la propriété littéraire et intellectuelle : Mauss 1968a [1925a] : 260n.

¹¹⁴ Mauss 1968a [1925a] : 148.

¹¹⁵ Mauss 1997 [1923e] : 529. Il faut toutefois relever que Mauss refuse de placer fascisme et bolchevisme sur le même plan : « Le bolchevisme a une histoire autrement glorieuse et estimable que son confrère le fascisme. Il n'est pas seul à avoir employé la force et l'intrigue en Russie. L'héroïsme qu'il a développé souvent l'a été

Mauss entame sa suite d'« Observations sur la violence »¹¹⁶, publiée en février et mars 1923, par un article sur Georges Sorel. Dans ce premier article, bolchevisme et fascisme sont pensés conjointement. Les deux mouvements sont, selon Mauss, le fait de troupes ayant servi lors de la première guerre mondiale et qui furent mal démobilisées¹¹⁷. Une comparaison entre Lénine et Mussolini est opérée. Selon Mauss, ils sont tous deux disciples de Georges Sorel et lecteurs de ses ouvrages¹¹⁸, qui font de l'action directe de petits groupes politiquement conscients le moteur de la prise de pouvoir, par quoi doit, selon Sorel, s'opérer la transformation sociale :

C'est la victoire promise à l'« action directe », c'est la légende d'un complot bourgeois auquel répond un complot révolutionnaire, c'est la volonté d'une fraction fortement organisée du prolétariat qui agit sans attendre les masses sûrement dociles, c'est toutes ces idées qui ont agi.¹¹⁹

Marcel Mauss relève ainsi une identité structurelle des mouvements et de leurs méthodes, celle des « minorités agissantes », à laquelle, se réclamant en cela de Jean Jaurès, il s'oppose résolument :

La violence est stérile dans nos sociétés modernes. C'est un mode d'action coûteux et périmé. Ces deux dernières aventures de minorités agissantes [bolchevisme et fascisme] doivent guérir les prolétariats du mythe de la violence, et de la foi en le miracle social. La violence ne produit rien, quand elle n'est pas la force au service de la loi. Toutes les dissertations sur la force et le droit sont machineries de sophistes qui, malheureusement, dans ces deux grands événements, ont servi d'appareils à fixer des motifs après coup. Le droit sans force n'existe pas. La force sans droit est stérile. Le socialisme ne triomphera que lorsqu'il sera le droit et aura la force matérielle et morale de la société avec lui. Il est essentiellement la doctrine de majorités agissantes.¹²⁰

quelquefois pour une juste cause. Même certaines de ses cruautés seront un jour, sans doute, absoutes par l'histoire. » (Mauss 1997 [1923b] : 515).

¹¹⁶ Mauss 1997 : 509-531.

¹¹⁷ Mauss 1997 [1923a] : 511.

¹¹⁸ Mauss 1997 [1921] : 431, Mauss 1997 [1923a] : 509-510. Les idées de Mauss sur le rôle de la pensée de Georges Sorel dans l'élaboration de l'idéologie fasciste, ainsi que l'incompréhension par Sorel de la pensée de Marx et les torsions qu'il fit subir à celle-ci, se trouvent confirmées par les recherches de Zeev Sternhell, Mario Sznajder et Maia Ashéri, dont les résultats sont exposés dans leur ouvrage *Naissance de l'idéologie fasciste* (Sternhell, Sznajder & Ashéri 1989 : 73-170, 356, 361-363, 415). En revanche, selon ces auteurs, contrairement à ce qu'écrivait Mauss, Sorel se réclama de Lénine plus qu'il n'influença ce dernier : voir Sternhell, Sznajder & Ashéri 1989 : 77, 152, 415.

¹¹⁹ Mauss 1997 [1923a] : 510.

¹²⁰ Mauss 1997 [1923e] : 527-528. Sur le thème des « minorités agissantes » dans l'analyse du fascisme et du bolchevisme, voir également Mauss 1997 [1921] : 431, Mauss 1997 [1923a] : 510, Mauss 1997 [1923e] : 531.

La série des « Observations sur la violence » explore un champ de réflexion qui préoccupe particulièrement Mauss durant cette période : l'impact de la violence politique et de l'instabilité de l'État sur la vie économique des peuples, et les transformations de la production et de la circulation des biens qu'elle y induit, délibérément ou non. Ainsi, dans son analyse de la politique des bolcheviks, le principal reproche que Mauss adresse au gouvernement de Lénine est de n'avoir pas su s'appuyer sur ce qui, dans la société russe, aurait permis d'établir une véritable économie collectiviste. Excellent connaisseur du mouvement coopératif dans toute l'Europe, Mauss estime qu'avant la révolution, les structures coopératives russes étaient parmi les mieux et les plus largement développées du monde, tant en ce qui concerne la production que la consommation. Le *mir*, l'ancienne communauté de village, constituait de fait une structure économique stable, non capitaliste, et forte de toute une tradition, qui aurait pu offrir la cellule de base d'une organisation socialiste de l'agriculture russe. C'est, selon Mauss, un excès d'autoritarisme doctrinaire de la part des bolcheviks qui a gâché cette chance historique :

Les bolcheviks, se défiant de tout ce qui est association libre, de tout ce qui est initiative individuelle, saccagèrent à coups de décrets, d'interventions brutales dans les administrations les plus belles de ces institutions, sous prétexte de menchevisme, de tiédeur, ou simplement pour supprimer une concurrence et un contrôle gênants. En 1921, en 1922, il fallut leur rendre une existence légale ; la réelle, on n'avait pas pu la leur enlever. Mais, du temps, des forces, des compétences, des bonnes volontés, de la confiance, des richesses avaient été gâchées, dilapidées bêtement.¹²¹

Sur l'opposition de Jaurès à la doctrine de Sorel, voir Mauss 1997 [1921] : 431. Sur les rapports de Jaurès à l'usage de la violence révolutionnaire, Mauss 1997 [1923] : 529. Mauss reprend le thème de la minorité agissante, à propos du pouvoir des nazis en Allemagne, dans une lettre à Elie Halévy (Mauss 1997 [1936] : 764-765) faisant suite à la communication de ce dernier, « L'Ere des tyrannies », à la Société française de philosophie, le 28 novembre 1936. Cette conférence a été publiée dans le livre posthume d'Elie Halévy, *L'Ere des tyrannies. Etudes sur le socialisme et la guerre* (Halévy 1938 : 230-231).

¹²¹ Mauss 1997 [1923d] : 525. Le livre d'Oskar Anweiler, *Les Soviets en Russie* (Anweiler 1972 [1958]), fait l'histoire détaillée des coopératives et des conseils ouvriers et paysans avant et pendant la révolution russe. Malheureusement, l'enquête de l'auteur s'arrête au moment de l'insurrection de Cronstadt, en 1921, et l'ouvrage traite plus des conseils ouvriers que des coopératives agricoles (sur les conseils paysans, voir cependant les pages 148 à 155). Sur les efforts pour soumettre les coopératives et conseils au pouvoir bolchevik, voir les pages 261 à 321. L'analyse de Mauss, qui mettait en lumière les tensions et les conflits entre les soviets et les organes du pouvoir bolchevik, se trouve globalement corroborée par le travail de Anweiler. Dans sa préface au livre de Anweiler, Pierre Broué écrit : « L'un des grands mérites de l'ouvrage d'Oskar Anweiler est sans aucun doute de détruire l'association couramment établie entre la notion de "soviet" et celle de "bolchevisme" [...] », (*in* Anweiler 1972 [1958] : IX), ce qui ne peut que faire ressortir, par contraste, la lucidité de Mauss, largement méconnue du public français, jusqu'au travail éditorial de Marcel Fournier sur les *Écrits politiques*.

Ayant ainsi, selon Mauss, déstabilisé les structures sociales, à vocation socialiste, de l'économie des campagnes russes, les bolcheviks auraient succombé à l'illusion qu'ils pouvaient construire de nouvelles structures par la loi et par la force. L'échec de la première collectivisation des terres, la famine qui s'ensuivit ont incité Mauss à réfléchir aux conditions d'efficacité de la loi dans la vie sociale. Il consacre à cette question de longs développements de son « Appréciation sociologique du bolchevisme ».

Cette analyse de la révolution russe tend à montrer que la loi intervient toujours *a posteriori*, car elle ne crée pas ce qu'elle énonce et ne peut se passer d'une base culturelle dans l'existence des individus réels. Pour que la loi soit efficace, il faut que la vie sociale ait déjà réalisé ce qu'elle décrète, ce qui implique que les psychismes et les pratiques individuelles aient en quelque sorte précédé la loi :

Les communistes [russes], sociologues naïfs, ont cru que l'ordre souverain, que la loi peut créer, comme le verbe de Dieu, de rien, *ex nihilo*. Hallucinés de rêves révolutionnaires, ils ont cru refondre toute la société humaine [...] Une fois de plus, il faut le répéter, la loi ne crée pas, elle sanctionne. Le décret peut prescrire des formes à l'action, il ne peut la susciter ni même aisément lui susciter des motifs.¹²²

Ces lignes, par leur lexique même, signalent une dimension en quelque sorte théologico-politique du bolchevisme, du moins dans son impensé. Mauss estime qu'une part des difficultés dramatiques occasionnées par la mise en place du régime des bolcheviks tient au fait que ceux-ci ont voulu imposer par la loi un ordre social en rupture avec les pratiques de la population russe. L'action et la pratique peuvent trouver formes et limites dans le cadre de la loi, elles n'y trouvent pas leurs sources.

Dès lors, la question posée au début de l'« Essai sur le don » prend une signification plus précise : « *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 ?* »¹²³. Le terme de règle englobe ici les deux aspects du problème de l'action : le droit et l'intérêt, correspondant respectivement aux formes que l'action économique revêt dans une société donnée, et aux motifs de celle-ci. L'« Essai sur le don » tente donc de penser ensemble ce qui, en Russie, a été séparé par les bolcheviks : le motif de l'action économique et son cadre normatif.

La crise économique russe atteste que la loi ne peut aller contre la pratique de la majorité des individus d'une nation ; ce qui montre négativement, selon

¹²² Mauss 1997 [1924a] : 553.

¹²³ Mauss 1968a [1925a] : 148.

Mauss, qu'une révolution politique des structures économiques d'une société ne peut abolir la constitution psychologique de l'économie : « C'est que les hommes ne sont pas mus au travail et à la vie sociale par la force, mais par l'intérêt et la bonne foi, en somme par l'esprit dans lequel ils conçoivent leurs rapports entre eux »¹²⁴.

Quand Mauss dit que la loi « sanctionne », ce dernier verbe n'est donc pas tant à interpréter au sens de « punir » qu'au sens de « prendre acte ». L'idée semble être que la loi émerge des mœurs, et que le droit valide, et éventuellement aménage, un état de fait qui n'est pas de son fait.

Ces conceptions générales de la loi et du droit peuvent dès lors contribuer à éclairer les importantes difficultés, déjà mentionnées et présentes dès la première page de l'« Essai sur le don », quant à la distinction entre la morale (au sens d'un esprit des mœurs, des convenances, des devoirs de chacun), d'une part, et les règles juridiques, d'autre part. S'il ne saurait y avoir rupture entre les mœurs et le droit – à peine de dysfonctionnement général de la société tel que les gens y perdent leur intérêt individuel à travailler, échanger et honorer leurs engagements – et si, tout au contraire, le droit ne peut s'inscrire que dans la continuité des mœurs – constituant en quelque sorte le prolongement collectivement conscient et réflexif de celles-ci –, alors il est compréhensible que Mauss paraisse si souvent, dans l'« Essai sur le don », hésiter entre, ou employer de façon indifférenciée le vocabulaire de la morale (toujours au sens d'un esprit des mœurs de telle ou telle société ou époque données), d'une part, et le vocabulaire du droit et des normes juridiques, d'autre part. Car, sauf cas exceptionnel comme l'est la Russie bolchevique, cette distinction devient relativement secondaire, eu égard au fait que les normes juridiques sont toujours déjà là, latentes au sein des mœurs, des coutumes, des conceptions que les gens se font de ce que chacun doit faire et ne doit pas faire ; en somme, elles gisent en « l'esprit dans lequel [les hommes] conçoivent leurs rapports entre eux ». Cette idée trouve une expression plus précise dans le grand article « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », de 1927 :

Ici se justifie l'idée profonde de la métaphysique, de la philosophie et même de la pensée allemandes, même du vulgaire en Allemagne : qu'une « Weltanschauung », qu'une « conception du monde » commande l'action et même l'amour. Il est juste de dire qu'autant qu'un sol et une masse, c'est une tonalité de vie qui forme toute société. La société inspire en effet une attitude mentale et même physique à ses membres et cette attitude fait partie de leur nature¹²⁵.

¹²⁴ Mauss 1997 [1923e] : 527.

¹²⁵ Mauss 1969b [1927] : 225.

Cette idée générale trouve une application particulière à propos du don et de l'obligation de rendre. Mauss écrit, à la fin de l'« Introduction » de l'« Essai sur le don », lorsque sont annoncés les développements sur le *hau* maori :

Divers thèmes – règles et idées – sont contenus dans ce type de droit et d'économie. Le plus important, parmi ces mécanismes spirituels, est évidemment celui qui oblige à rendre le présent reçu. Or, nulle part la raison morale et religieuse de cette contrainte n'est plus apparente qu'en Polynésie. Etudions-la particulièrement, nous verrons clairement quelle force pousse à rendre une chose reçue, et en général à exécuter les contrats réels¹²⁶.

Ces phrases sont remarquables à divers titres. Elles attestent qu'il s'agit bien pour Mauss, dans son écrit, d'identifier ce qui garantit, dans les sociétés sans État, que l'obligation de rendre est suivie d'effet et exécutoire. On repère donc aisément le lien entre les préoccupations de Mauss concernant la Russie bolchevique – la crise catastrophique de l'économie russe découlant du fait que plus aucun engagement pris n'est ou ne peut être respecté, plus aucun contrat n'est exécutoire – et les questions qu'il pose, en tant qu'anthropologue, aux sociétés primitives – qu'est-ce qui amène, dans ces sociétés, à « exécuter les contrats réels » ?

Mais on remarque aussi la différence de traitement qu'il applique à la Russie d'une part, aux économies primitives d'autre part. En effet, Mauss, nous l'avons vu, tente de rendre compte des problèmes économiques de la Russie par des raisons à la fois *politiques* et *psychologiques*, l'instabilité institutionnelle et la violence endémique ayant entraîné chez les Russes une perte générale de la confiance en autrui et en l'avenir, mieux : en la prévisibilité de l'avenir. Or, ce n'est pas du tout du côté de la politique que vont les suggestions de Mauss pour rendre raison de la force exécutoire des dits « contrats réels » dans les économies archaïques : car les indications de Mauss vont alors du côté de la *religion* (« raison morale et religieuse ») et de la magie (la « force [qui] pousse à rendre », dont nous avons montré qu'elle annonce le *hau* mystique-magique). Un point commun toutefois entre le traitement maussien des événements russes, d'une part, et son analyse des économies archaïques, d'autre part : il cherche, dans les deux cas, les *soubassements psychologiques des faits économiques* (que ceux-ci soient mentionnés par le lexique de la causalité : les « mécanismes spirituels », ou par celui de la rationalité éthique : la « raison morale »).

Mais il n'en demeure pas moins une différence de taille. Car ce soubassement psychologique de l'économie, Mauss le place dans la notion de

¹²⁶ Mauss 1968a [1925a] : 153.

confiance lorsqu'il traite de l'économie russe moderne ; alors que, réfléchissant sur les économies des sociétés sans État, il pose le problème en termes de *contrainte*. En somme, lorsque Mauss pense les économies modernes des sociétés étatiques, il raisonne en économiste ; tandis que, lorsqu'il se focalise sur les sociétés sans État, il semble qu'il s'affranchisse moins des cadres de la pensée de Durkheim¹²⁷.

Mais pourquoi faudrait-il que la confiance soit le fondement des économies des sociétés étatiques, et la contrainte, fût-elle toute magique et psychique, celui des sociétés sans État ? Mauss ne justifie pas vraiment l'existence de cette double grille d'analyse, plus : il ne semble pas même apercevoir cette dualité dans sa réflexion. Cet impensé est d'autant plus problématique que la *description* des faits économiques archaïques se fait, chez Mauss, dans un vocabulaire assez typique des sociétés dotées d'un État (avec notamment la prégnance du lexique du contrat et du droit). Mais l'*explication* par Mauss de ces mêmes faits s'ordonne, nous venons de le voir, selon des concepts recteurs sensiblement différents de ceux qu'il mobilise lorsqu'il se penche sur les sociétés dotées d'un État. Et cela, alors même que cette dualité ne va nullement de soi.

En effet, dans une perspective qui pourrait se réclamer de Hobbes, on serait justifié à renverser le point de vue : en disant que, les sociétés sans État ne disposant pas d'une instance centralisant les moyens de la contrainte, leurs économies ne peuvent être fondées que sur la confiance ; tandis que, dans les sociétés pourvues d'un État, la contrainte est nécessairement au fondement de l'économie, puisque l'ensemble des agents économiques est amené à toujours anticiper sur la possible répression des mauvais payeurs par l'appareil d'État.

Il n'en reste pas moins que, dans son analyse de l'économie russe comme dans l'étude des économies archaïques, Mauss centre son propos sur les fondements psychologiques des faits économiques. La condition de possibilité de la vie sociale, c'est le psychisme des individus qui la fournit (ce qui ne signifie pas que cette condition soit suffisante). La consistance psychologique de la société a pour conséquence que l'économie est, pour une part, l'expression des représentations que les individus se font de la totalité sociale, dans laquelle ils se trouvent et trouvent la base matérielle de leur existence individuelle, et des tensions ou harmonies entre ces représentations.

L'usage de la force trouve là sa limite, notamment en Russie : elle peut contraindre l'action dans une certaine mesure, mais non pas convertir les conceptions des individus, et c'est pourquoi, les conceptions déterminant les actions (ce qui n'implique évidemment pas que les actions ne déterminent pas les représentations), la force n'est pas toute-puissante pour transformer l'économie d'une nation : « Le paysan [...] cessa de cultiver plus qu'il ne lui était nécessaire, cessa d'engranger sauf dans des caches, n'éleva plus un bétail

¹²⁷ Sur la notion de contrainte et ses rapports avec la morale dans la pensée de Durkheim, sur la façon dont Mauss se différencie de la position de son oncle dans l'« Essai sur le don », voir Karsenti 1997 : 332-346.

qu'on lui enlevait »¹²⁸. Dès lors, Marcel Mauss reconnaît dans l'intérêt individuel la limite de l'efficacité de la force en matière politique. C'est de cette façon qu'il explique le revirement, à ses yeux nécessaire, de la politique agricole occasionné par la N.E.P., nouvelle économie politique qui rétablit des formes de propriété privée dans les campagnes : « On ne force pas le paysan, même russe, à travailler pour autrui »¹²⁹.

On voit donc que, dans son analyse de l'économie russe et de sa crise, Marcel Mauss porte son attention non seulement sur la circulation des richesses et sur les échanges, mais aussi sur la production, et la motivation des particuliers à produire des richesses, notamment agricoles.

Production, pouvoir et obligation

Ce qui contraste fortement avec le traitement des économies archaïques dans l'« Essai sur le don ». En effet, il n'y a, dans cet écrit, presque aucune analyse de la production des sociétés examinées ; Mauss aborde ces économies sous l'angle pratiquement exclusif de la circulation des biens, non pas de leur production. Concernant le nord-ouest américain, on ne relève guère que quelques lignes sur les techniques de production et les denrées alimentaires, et une courte note sur les arts du cuivre¹³⁰. Comme l'écrit Maurice Godelier dans *l'Énigme du don* :

Mauss suggère que l'aristocratie tsimshian et kwakiutl avait certainement quelque chose à voir avec la possession du secret de la fonte du cuivre et le contrôle du commerce du cuivre. Mais il n'a pas poussé plus loin son analyse des conditions réelles de la production et du commerce des cuivres. D'une façon générale d'ailleurs, Mauss ne se préoccupe pas des rapports que les hommes entretiennent dans la production des choses mais seulement de ceux qu'ils nouent entre eux du fait de leur circulation.¹³¹

Cette critique de Maurice Godelier se vérifie en d'autres endroits du texte de Mauss. Dans la quinzaine de pages consacrées aux îles Trobriand, nous ne trouvons pratiquement aucune indication, sauf incidente ou indirecte, sur les techniques, l'alimentation, la production économique des Trobriandais ; et il en est de même dans les paragraphes consacrés aux Maori. Cette absence n'est pas véritablement compensée par les autres écrits de Mauss sur les sociétés

¹²⁸ Mauss 1997 [1923d] : 523.

¹²⁹ Mauss 1997 [1923d] : 524.

¹³⁰ Mauss 1968a [1925a] : 195-196 et n. 6 p. 221.

¹³¹ Godelier 1996 : 85.

anciennes ou archaïques ; production, travail et alimentation semblent avoir médiocrement attiré l'attention de notre auteur dans l'ensemble de sa carrière ; il n'est sans doute pas insignifiant que les différents index des trois tomes de ses œuvres scientifiques ne contiennent pas d'entrées pour des termes tels que « alimentation », « production » ou « travail » – quand elles existent, elles signalent des contenus fort dispersés et rares. Ces remarques confirment bien ce qui a été remarqué plus haut relativement à la double grille d'analyse de Mauss ; celle qu'il met en œuvre dans son activité de militant coopératif et de journaliste commentateur de l'actualité étant toute différente de celle dont il use lorsqu'il se penche sur les sociétés anciennes et primitives.

Car il suffit de feuilleter les *Écrits politiques* de Mauss, dans l'édition qu'en a procuré Marcel Fournier, pour constater que, lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'action des coopératives ouvrières en Europe, ou de dresser le bilan de l'agriculture russe, Mauss s'intéresse de très près au détail des productions industrielles ou artisanales : il sait alors raisonner en économiste, avons-nous déjà remarqué. Le contraste avec l'« Essai sur le don » n'en est que plus frappant : et l'on ne peut imputer cette différence à l'absence de renseignements ethnographiques sur la production dans les sociétés primitives ; l'œuvre de Malinowski, pour ne prendre qu'un exemple parmi les nombreux ethnographes qu'il a lu et commenté, regorge d'information sur la production, la division du travail, l'alimentation des Trobriandais. Au demeurant, Mauss ne mentionne nulle part qu'il a eu à pâtir d'un défaut de renseignements sur la production des sociétés qu'il étudie dans l'« Essai sur le don » ; les lacunes de son information signalées au lecteur concernent généralement les carences des données linguistiques, historiques ou religieuses.

Or, cette dissociation de la circulation d'avec la production, cette dernière étant pratiquement absente de l'« Essai sur le don », n'est vraisemblablement pas sans conséquence théorique. En effet, l'absence de théorisation, et même de données, sur la production dans les sociétés qu'il étudie empêche Mauss de fournir une description de la *division du travail* telle qu'elle est opérée concrètement dans les sociétés archaïques. Et cette carence interdit, de fait, que Mauss puisse mener à son terme la critique qu'il fournit des thèses de « l'économie naturelle », selon son expression.

Car précisément, la science économique a dans son ensemble massivement adopté la thèse, prévalente depuis Adam Smith, que toute circulation sociale des biens (et non seulement le troc) ne peut s'expliquer que par l'existence d'une division du travail, les uns produisant ce dont les autres ont besoin. Dès lors, en n'examinant guère les formes que revêt la division du travail dans les économies primitives, Mauss ne peut mener à terme sa critique des thèses de l'économie naturelle et des formes de pensée qu'il assimile à l'utilitarisme, selon lesquelles, si les hommes échangent, c'est parce que chacun a besoin de ce dont un autre dispose. Tout au contraire, la mention de la division du travail dans les « Conclusions » est, en raison de sa brièveté probablement,

non critique vis-à-vis de cette thèse : Mauss parle de la force magique-mystique qui « soude les clans et en même temps les divise, qui *divise leur travail et en même temps les contraint à l'échange* »¹³².

A ces remarques, il pourrait être objecté que Mauss ne cherche nullement à rendre raison de l'ensemble de la vie économique des sociétés primitives, mais que son objectif est plus étroitement délimité : il s'agit, pour Mauss, comme l'indique clairement son Introduction, de rendre raison de l'obligation, faite au bénéficiaire d'un bien ou service, de fournir en retour un bien ou service à celui de qui il a reçu. Cela est exact, mais tend à mettre entre parenthèses la difficulté suivante. Dans la division du travail se nouent bien souvent, chacun peut le constater par sa simple expérience, des rapports de pouvoir : pouvoir du gérant ou de l'organisateur sur les exécutants ; pouvoir des détenteurs des moyens de production sur les producteurs ; pouvoir des plus âgés sur les moins âgés ; pouvoir des hommes sur les femmes. Dès lors, comment rendre raison de l'obligation de rendre – si du moins il existe quelque chose de tel – sans tenir compte de ces rapports de pouvoir et des hiérarchies associées à la production et à la détention des biens et services ? L'obligation peut-elle avoir la même force, la même garantie, ou la même modalité exécutoire, selon que l'individu ou le groupe qui a reçu est ou non subordonné à l'individu ou au groupe à qui il doit rendre ?

Si Marcel Mauss n'ignore pas les rapports de pouvoir dans son analyse du don (c'est tout l'enjeu de sa théorisation des prestations agonistiques) il semble ne guère tenir compte des hiérarchies et des rapports de pouvoir qui se forment dans une autre sphère sociale que celle de la circulation des richesses – parmi lesquelles se trouvent éminemment les diverses hiérarchies liées aux modalités de la division du travail. Or Mauss, militant socialiste et coopérateur, n'était en rien ignorant de ces enjeux, par quoi les formes sociales de la production des biens et services sont toujours aussi productrices de rapports de pouvoir déterminés entre les individus et les groupes.

L'humain et la machine à calculer

Revenons maintenant à la question de la motivation des acteurs économiques, et notamment à la notion d'intérêt. On a vu que Mauss, dans son analyse de l'économie russe de son temps, a mis en lumière l'échec auquel se condamne un gouvernement si, dans sa politique économique, il tend à négliger l'intérêt individuel comme motivation des gens à travailler, produire et échanger.

¹³² Mauss 1968a [1925a] : 268, italiques de F. A. Sur la notion de troc primitif, et les rapports critiques de Mauss à la tradition de pensée économique issue d'Adam Smith, voir Karsenti 1997 : 425-426.

Nous avons déjà signalé l'importance de la thématique de l'intérêt dès les toutes premières pages de l'« Essai sur le don ». Ce dernier écrit partage manifestement avec les textes rédigés à la même époque sur la révolution russe et le bolchevisme le souci de clarifier le rôle de l'intérêt individuel dans la vie économique des sociétés humaines, prises dans toute leur diversité historique et culturelle. Cependant, la notion d'intérêt est, dans l'« Essai sur le don », sujette à de multiples variations, qui rendent particulièrement délicate la tentative d'extraire, de l'analyse des diverses occurrences du mot dans le texte de Mauss, une détermination univoque. Examinons pour commencer la page des « Conclusions de sociologie économique et d'économie politique » qui est explicitement consacrée à cette notion.

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 notion 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. Même les hommes qui écrivirent le sanskrit classique, qui employèrent le mot *artha*, assez proche de notre notion d'intérêt, se sont fait de l'intérêt, comme des autres catégories de l'action, une autre idée que nous. Les livres sacrés de l'Inde classique répartissent déjà les activités humaines suivant : la loi (*dharmā*), l'intérêt (*artha*), le désir (*kama*). Mais c'est avant tout de l'intérêt politique qu'il s'agit : celui du roi et des brahmanes, des ministres, celui du royaume et de chaque caste. La littérature considérable des *Nitiśāstra* n'est pas économique.¹³³

Cette page commence par relever l'apparition récente du mot latin *interest*, dans un contexte de rationalisation comptable. Elle paraît lier, dans un

¹³³ Mauss 1968a [1925a] : 271. Les *Nitiśāstra* (ou *Nitishastra*), autrement appelés *Rajaniti*, constituent une partie d'un long traité intitulé *Arthaśāstra* (de *artha*, intérêt, motivation intéressée), attribué à un personnage légendaire, Kauṭilya (*alias* Kaṭālyā ou Cāṇakya), savant brahmane retors, apprenant au roi tous les moyens de ruse et de trahison pour progresser dans la conquête indéfinie de la puissance, et supposé être, selon la tradition, le conseiller du prince Candragupta le Maurya, à la fin du IV^e siècle avant notre ère. Cette datation est toutefois contestée, notamment par Hartmut Scharf (1968), qui estime que le texte fut rédigé au 1^{er} siècle de notre ère ; exposé critique des arguments allant en ce sens in Malamoud 2002 : 134. L'*Arthaśāstra* est un traité doctrinal sur le gouvernement. Marinette Dambuyant et Charles Malamoud en ont donné chacun une traduction partielle commentée (Dambuyant 1971 ; Malamoud 1998b). Sur ce traité et sur Kauṭilya, bibliographie in Frédéric 1987 : 796 ; et in Renou 1981 : 201-202, 205 ; voir aussi Renou 1978 : 185-198.

premier temps, les concepts d' « individu », d' « utilité matérielle » et de « profit » comme constituant ensemble la connexion caractéristique d'une certaine modernité économique, typiquement occidentale. L'auteur semble suggérer que ces trois concepts sont pris dans une genèse commune, et n'ont de pertinence que dans un champ historique déterminé où ils se co-accréditent, se co-fondent mutuellement. Ces divers éléments tendraient dès lors à inférer que « le triomphe de la notion d'intérêt individuel » dont il est ici question est triomphe d'un intérêt individuel purement économique (différent, par exemple, de l'intérêt qu'un individu peut avoir à sa réputation, dont chacun peut intuitivement percevoir qu'il n'est pas toujours congruent avec l'intérêt purement économique). Mauss insiste ensuite sur le fait que les textes de l'Inde classique renvoient à une autre notion de l'intérêt : l'intérêt politique. Or cet intérêt politique, d'après cette page, peut fort bien être l'intérêt d'un individu : le monarque, le brahmane, le ministre ; l'intérêt politique n'est donc pas nécessairement, d'après ce texte, intérêt d'un groupe ou d'une collectivité (le royaume, la caste).

On peut dès lors dégager le problème sous-jacent à ce passage. Dans un premier moment, Mauss tend à identifier l'intérêt individuel à l'intérêt économique (intérêt au « profit » et à l' « utilité matérielle ») ; mais dans un second temps il admet implicitement que l'intérêt d'un individu n'est pas nécessairement intérêt économique, qu'il peut aussi être de nature politique, par exemple. Cette page contient donc, de façon latente, une hésitation entre, d'une part, l'identification de l'intérêt individuel à l'intérêt économique de l'individu, et, d'autre part, l'assomption du fait que les intérêts d'un individu ne sont pas nécessairement de nature économique.

Cette difficulté ne peut être tenue pour un point de détail, car elle retentit, et éclaire à la fois, d'autres passages du texte de Mauss concernant l'intérêt et le désintéressement. Pour commencer, il faut relever la complexité du paragraphe qui suit celui que nous venons de commenter :

Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L'*homo æconomicus* 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.¹³⁴

¹³⁴ Mauss 1968a [1925a] : 271-272.

Ces lignes semblent exprimer une autre hésitation. Dans un premier temps, il est dit que l'Occident a opéré une mutation anthropologique d'importance, qui a fait de l'homme occidental un « animal économique » ; mais c'est pour, dans un second temps, dire que celui-ci n'est pas, ou pas encore, une réalité, mais perspective d'avenir. L'« animal économique » ou « *homo œconomicus* » est ici opposé à l'homme dépensier, l'homme de la « dépense pure et irrationnelle ». Il faut donc vraisemblablement comprendre que l'irrationalité de la dépense n'est irrationalité que dans la perspective la plus étroitement economiciste, celle de l'homme (réel ou fictif) qui n'aurait comme but et motivation que le profit et le cumul des utilités matérielles – irrationalité qui n'est donc peut-être telle que dans la perspective d'une cupidité très étroitement bornée. Il est en effet aisé de se représenter des situations où il peut être rationnel de dépenser à perte, ou du moins de paraître faire ainsi : car on peut avoir intérêt, par exemple pour des raisons politiques, à paraître désintéressé. Cette dernière remarque implique, en raison même de l'intérêt à paraître désintéressé, que le désintéressement peut faire l'objet d'un calcul égoïste et intéressé.

Il est surprenant de constater que, dans la même phrase, Mauss semble poser sur le même plan d'avenir, comme horizon d'une humanité encore à venir mais peut-être déjà en train de se faire, à la fois l'*homo œconomicus*, d'une part, et l'homme de la morale et du devoir et l'homme de la science et de la raison, d'autre part. Car si le contexte induit nettement une vision péjorative du premier – pris, dans ce texte, entre l'animal et la machine, deux modalités de la déshumanisation – il n'est guère douteux que Mauss a, au contraire, une conception méliorative des deux autres : l'homme moral et l'homme rationnel. Mais le texte ne donne pas d'indication sur les formes de compatibilité ou d'incompatibilité entre ces diverses perspectives esquissées pour l'humain, ou le post-humain.

Toutefois, la compréhension de ces lignes se complique encore du fait que la dernière phrase en revient, en fin de compte, à considérer comme déjà réalisé (quoique récemment) le modèle d'humanité de l'*homo œconomicus*. On peut toutefois considérer que ce va-et-vient entre l'*homo œconomicus* comme réalité (certes récente, typiquement occidentale, historiquement déterminée) ou comme fiction (préfigurant peut-être une humanité à venir) est surtout rhétorique, et qu'il a essentiellement pour objectif, dans une stratégie textuelle de type antiphastique, de faire sentir au lecteur combien, au contraire, nous – hommes de l'Occident contemporain – ne sommes pas les fictions que parfois nous croyons être, ou, mieux, combien nous différons de ce que les rêveries d'une certaine science économique tend à nous faire croire que nous sommes. A cet égard, l'objectif poursuivi par Mauss en ce passage serait encore celui de dégager l'invariant dans les choses humaines, de montrer que nous ne différons qu'assez superficiellement des hommes kwakiutl, haïda, maori, trobriandais,

dont il vient de parler. Comme le dit Bruno Karsenti, dans l' « Essai sur le don »,

[...] l'enjeu de la connaissance ethnographique n'est plus de mesurer un écart ou d'établir un rapprochement, mais bien de dévoiler une coappartenance¹³⁵.

Il n'en demeure pas moins que ces réflexions de Mauss sur la notion d'intérêt montrent que celle-ci, malaisément traduisible dans les langues anciennes ou exotiques, a subi des déterminations historiques qui la rendent difficilement universalisable. En somme, Mauss insiste sur *l'historicité des motivations économiques* des humains – raison même de son engagement contre les thèses de « l'économie naturelle ». Cette idée est d'une grande importance dans les pages finales de l'« Essai sur le don ». Elle est liée aux préoccupations du militant socialiste qu'est Mauss, comme le montre un texte de 1924 (donc pratiquement contemporain de l'« Essai sur le don »), qui retranscrivent ses réactions à une communication de A. Aftalion sur les fondements du socialisme. Mauss insiste sur le fait qu'il n'est pas légitime d'attribuer à l'ensemble de l'humanité des motivations économiques qui seraient partout identiques. Sur ce point se joue, selon lui, une des conditions de possibilité d'une transformation socialiste de l'économie :

Vous dites qu'un régime collectiviste serait moins productif que notre régime de propriété privée. En tant que socialiste, et en tant qu'homme qui a peut-être vécu plus que vous avec les ouvriers, je vous dirai franchement que c'est là, en effet, la pierre d'achoppement pour le socialisme, et l'objet secret de mes craintes. [...] Mais admettons tout de même votre thèse. Croyez-vous qu'il faille conclure de celle-ci que les motifs actuels de l'épargne et de la capitalisation puissent être les seuls et soient réellement les plus urgents et permanents qui permettent d'assurer la meilleure productivité des groupes de travailleurs ? Croyez-vous qu'à ces motifs d'autres motifs ne peuvent pas se substituer ? Et n'admettez-vous pas que la substitution de ces motifs soit précisément la raison d'être elle-même du socialisme ? Durkheim disait qu'en fait, nous autres, les fonctionnaires, serviteurs publics, etc., nous ne travaillons pas pour assurer le bien-être matériel des enfants issus de nous-mêmes, mais pour leur assurer une jeunesse et une éducation heureuses en nous assurant nous-mêmes une vie

¹³⁵ Karsenti 1997 : 311.

honorable et décente. En fait, pour nous citer nous-mêmes, philosophes et savants, nous travaillons non seulement par intérêt, mais aussi parce que nous avons le sentiment du devoir, par dignité, par conscience, mais surtout parce que nous sentons et avons joie à sentir le progrès régulier, graduel, quotidien de nos recherches.¹³⁶

Ces diverses pages de Mauss permettent de saisir son point de vue sur les motivations des agents sociaux à travailler, produire et échanger. Il faut, d'une part, tenir compte du fait que l'intérêt de l'individu ne peut pas être éludé comme motif de la production, de l'action et de l'échange : c'est le paysan russe qu'on ne peut pas forcer à travailler pour autrui. Mais, d'autre part il faut savoir que la motivation de l'individu peut elle-même être sujette à d'éminentes variations selon les contextes sociaux et historiques où elle s'enracine – de sorte que l'intérêt individuel n'est que rarement purement économique, il peut être politique, comme dans les *Nitiçastra*, ou scientifique, comme c'est le cas des philosophes et savants que cite Mauss dans le texte ci-dessus. Ce point ne manque de clarté que dans les quelques passages où Mauss semble identifier l'intérêt individuel à l'intérêt économique pur – avant de rejeter, *in fine*, pareille réduction.

Il semble donc que sa réflexion sur les causes et les limites d'efficacité de la violence politique en Russie ait amené Marcel Mauss à prendre acte du caractère irréductible de la notion d'intérêt individuel, s'agissant de comprendre les mécanismes de la vie sociale et économique. Ce qui ne signifie cependant pas, nous venons de le voir, que toute action économique se laisse elle-même réduire à la logique de l'intérêt économique égoïste, mais seulement que toute politique économique, et toute science des sociétés, doit tenir compte de cette motivation individuelle de l'action. L'emploi de la force et de la coercition ne peut durablement pallier les difficultés qu'occasionnerait une organisation de l'économie rendant impossible la satisfaction individuelle des besoins des producteurs. Cette méditation sur les causes et les limites de l'efficacité de la violence politique en Russie conduit enfin Mauss à une conclusion générale concernant le marché :

[...] on ne conçoit pas de société sans marché. Par ce mot, nous entendons non pas les Halles, Bourses ou autres lieux, qui n'en sont que les signes extérieurs, nous entendons simplement le fait économique que, publiquement, par les alternatives des prix librement « offerts et demandés », le prix se fixe de lui-même ; ou bien le fait juridique que chacun sur la « place » ait le droit d'acheter en paix, et avec sécurité de son titre, ce qu'il veut, et

¹³⁶ Mauss 1969b [1924c] : 636.

aussi qu'il ne peut pas être forcé d'acheter ce qu'il ne veut pas. Ce système économique du marché, lentement développé dans l'histoire économique de l'humanité, règle actuellement dans la plus large mesure la production et la consommation. Certes, d'autres systèmes de faits sociaux concourent à la même fonction et on peut en imaginer d'autres nouveaux qui y contribueraient efficacement, mais la liberté du marché est la condition absolument nécessaire de la vie économique. Il faut le constater, dût ceci désespérer non seulement les socialistes doctrinaires ou des économistes distingués comme M. Thorstein Veblen, les Soviets n'ont pas pu « s'évader du système des prix ». Il n'est donc pas sûr qu'aucune société connue soit équipée pour s'envoler vers d'autres sphères. Momentanément et autant qu'on peut prévoir, *c'est dans l'organisation et non dans la suppression du marché qu'il faut que le socialisme – le communisme – cherche sa voie.*¹³⁷

Il s'agit dès lors, non pas d'opposer les sociétés à dons aux sociétés à marché, mais bien plutôt de voir en toute société la coexistence de ces deux formes de transferts de biens, le marché et le don. Ce qui est déterminant semble donc, non pas une sorte de contenu substantiel du don, mais plutôt une définition du marché et du don par négation réciproque ; ce que suggère la phrase de l'introduction, déjà commentée dans le présent chapitre, selon laquelle l'« Essai sur le don » expose ce qu'il en est du marché avant l'apparition des marchands. Dans les premières pages, on trouve une autre formulation de cette thèse de l'universalité du marché : « le marché est un phénomène humain qui selon nous n'est étranger à aucune société connue »¹³⁸, proposition capitale pour établir la continuité entre les sociétés dites archaïques et les sociétés d'Occident.

L'intention qui guide Mauss, dans son étude des sociétés éloignées ou anciennes, est donc indissociable de son analyse de la révolution russe. Et la définition très englobante du marché que fournit la citation ci-dessus de

¹³⁷ Mauss 1997 [1924a] : 541-542. Italiques de Marcel Mauss. Thorstein Bunde Veblen (1857-1929), américain, économiste et sociologue, a étudié les corrélations entre le niveau de revenu et la structure de la consommation des ménages. Il montre que, chez les ouvriers et dans l'ensemble des classes populaires, la plus grande part des revenus est consacrée à la consommation ayant pour finalité la reproduction biologique (alimentation, vêtement, etc.). La participation à la vie sociale (loisirs, culture, etc.) s'en trouve amputée. Cette proportion tend à s'inverser au fur et à mesure que l'on monte dans l'échelle des revenus. Je n'ai pas retrouvé d'autre référence à Veblen dans l'ensemble de l'œuvre de Mauss. Il est toutefois hautement vraisemblable que ce dernier ait pris connaissance des recherches de l'économiste américain par la médiation de Maurice Halbwachs (ami et proche collaborateur de Mauss), qui renvoie au livre de Veblen sur la « classe de loisir » (Veblen 1899) dans son ouvrage de 1913, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie*. Marcel Mauss fait référence à ces travaux de Maurice Halbwachs dans les « Conclusions de sociologie économique et d'économie politique » de l'« Essai sur le don » (Mauss 1968a [1925a] : 272). Sur les rapports de Maurice Halbwachs à l'œuvre de Veblen, voir Mucchielli 1998 : 514.

¹³⁸ Mauss 1968a [1925a] : 148.

l'« Appréciation sociologique du bolchevisme » éclaire ce que Mauss entend par « marché » dans son ouvrage sur le don. En effet, si le marché se définit comme possibilité de négocier et de refuser l'échange, le don se caractérise au contraire, dès les premières pages de l'« Essai sur le don », par l'impossibilité de droit de négocier ou de refuser l'échange. C'est pourquoi il y aurait triple obligation : de donner, de recevoir et de donner en retour.

Dans la pensée de Mauss, marché et don paraissent donc constituer deux espèces du genre « échange », et se définissent par négation réciproque : le marché a les caractéristiques opposées de celles du don, et inversement, on peut négocier un marché mais pas un don ; on peut refuser un marché mais on ne peut refuser un don sans créer du scandale ou du ressentiment¹³⁹. Ou plutôt : là où il y a négociation et refus potentiel, on peut parler de marché ; là où au contraire l'échange est obligatoire, on peut parler de don. Cette définition relationnelle des termes permet de donner tout son sens à la double thèse de Mauss :

- (a) le marché est un phénomène universel.
- (b) la triple obligation de donner, recevoir et donner en retour est universelle.

Ce qu'il s'agit alors de chercher, c'est, en toute société, la coexistence, complémentaire ou antinomique, mais elle-même universelle, d'échanges obligatoires et d'échanges non-obligatoires. L'économie est ainsi envisagée d'un point de vue vraiment global. Ces définitions, minimales et mutuellement dépendantes, du don et du marché permettent ainsi de placer sous ces deux catégories des phénomènes extrêmement divers d'une société à une autre. Le marché ne s'y trouve pas réduit à sa variante capitaliste ni le don à son idéologie chrétienne.

Il conviendrait alors, non pas tant de s'interroger sur l'universalité du don, mais plutôt sur cette coexistence universelle des deux espèces de l'échange, et sur l'étanchéité relative entre les deux. Toutefois, Mauss ne théorise guère, dans l'« Essai sur le don », cette coexistence, supposée universelle, des deux types de circulation de richesses, le marché et le don¹⁴⁰ ; ce qui a pour conséquence que l'hypothèse interprétative qui vient d'être présentée (définition du don et du marché par négation réciproque, les deux étant universels) reste peu assurée. Au contraire, le fait, déjà signalé, que les termes « commercer », « contracter », « contrat », « usure », soient employés pour décrire des opérations de don, ne contribue pas à fournir à cette dualité la claire distinction qu'elle semble requérir.

¹³⁹ Une première version de cette interprétation de la pensée de Mauss a été présentée dans Athané (2002).

¹⁴⁰ A la notable exception, toutefois, des développements consacrés aux Trobriandais et de la coexistence, dans leurs pratiques économiques, du *gimwali* (commerce simple, marchandage) et du *kula* (échange cérémoniel). Mauss 1968a [1925a] : 185. Nous reviendrons au Chapitre III sur cette différence entre *kula* et *gimwali*.

Monnaies et réciprocités

Si la guerre civile russe et la violence du pouvoir bolchevique ont entraîné la famine et la paupérisation, le système économique capitaliste ne s'en trouve pas pour autant légitimé aux yeux de Mauss. La principale difficulté à laquelle se trouve confronté le capitalisme européen après 1918 est, selon les *Écrits politiques*, la perte de la confiance dans la pérennité des échanges internationaux, phénomène à la fois causé et exprimé par les considérables fluctuations des taux de changes. Entre décembre 1922 et mai 1924, il donne dans *Le Populaire* une série de trente-six articles exclusivement dédiés aux changes, dans lesquels il tente de rendre raison des importantes fluctuations des taux qui malmènent les monnaies européennes, et notamment le franc.

Marcel Mauss trouve deux raisons principales à cette situation.

La première, on l'a vu, est l'état d'esprit des gouvernants français, encore collectivement aligné à une logique belliqueuse et impérialiste. La seconde relève de *la consistance intrinsèquement psychologique des relations économiques internationales*. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler l'interdépendance des confiances : la confiance d'un peuple en sa propre économie dépend de la confiance que l'étranger a en celle-ci. Si la monnaie française est en chute libre, c'est, en dernière analyse, parce que l'étranger n'a pas confiance dans les moyens de paiement des Français. Il n'y a pas de garantie suffisante sur les engagements à court et à long terme.

La France, comme on l'a déjà signalé, dépense un argent qu'elle n'a pas, et développe un impérialisme inadapté à son économie autant qu'au contexte géopolitique mondial. La richesse nationale est surestimée, et cette illusion est au principe de la perte de valeur du franc :

L'étranger, qui n'est pas dupe, l'apprécie [la richesse nationale française] à sa juste valeur en réduisant toutes nos évaluations par la voie du change, à 40% de la valeur que nous leur attribuons.¹⁴¹

Ici, nous retrouvons le problème de la confiance entre les partenaires échangistes, mais cette fois au plan international. La question, pour les partenaires commerciaux de la France, est de savoir si les entrepreneurs français pourront honorer leurs engagements, « exécuter les contrats réels », comme dit l' « Essai sur le don ».

¹⁴¹ Mauss 1997 [1922d] : 493.

A plusieurs reprises, Mauss revient sur cette idée que le change défavorable pour le franc traduit le hiatus entre la vision illusoire que la France se fait de son économie et celle, plus lucide, que les marchés internationaux en ont :

L'étranger, lui, voit clair dans nos comptes. Il lit et comprend les bilans de la Banque : les financiers étrangers savent la valeur exacte de l'or et des marchandises qui couvrent nos billets et nos engagements à court et à long terme. Et nous sommes pesés : notre papier-monnaie est éprouvé, tout comme autrefois la mauvaise monnaie du roi était éprouvée, par les orfèvres et changeurs.¹⁴²

En 1922, devant les effets désastreux de l'instabilité des monnaies européennes, il signale l'interdépendance des économies nationales, du fait de l'interdépendance de leurs monnaies : « dans cette course vers le néant, une monnaie entraîne l'autre »¹⁴³.

Ces énoncés montrent à quel point Mauss est sensible aux interdépendances entre les économies nationales et entre les diverses monnaies. La vérité sur nous-mêmes, sur notre économie, nous vient de l'étranger ; et l'état de la monnaie n'est que la traduction de cette divergence des points de vue intérieur et extérieur sur l'économie nationale, et de la perte de confiance qui en découle, dans les rapports entre les entreprises françaises et leurs partenaires étrangers – perte de confiance qui ne manque pas de rejaillir à l'intérieur de la nation française elle-même, car les riches français se sont mis à spéculer sur les monnaies étrangères, au détriment du franc. Dans un article du *Populaire* de décembre 1922, Mauss reconnaît explicitement la nullité des rêves d'une absolue maîtrise de la nation sur sa propre monnaie, dans un contexte d'échanges qui tendent à se mondialiser :

C'est la bourgeoisie française qui achète du dollar et de la livre parce qu'elle aussi n'a plus confiance dans ses francs. Ce sont des industriels et des commerçants français qui se couvrent en dollars d'opérations qu'ils font parce qu'ils ne sont pas sûrs de la valeur de leurs francs. [...] Contre un pareil mouvement aucune intervention de l'État n'est réellement efficace. [...] On ne peut rien contre de pareilles situations et contre la puissance d'évasion du capital. Il n'existe pas plus d'étanchéité de la monnaie, ou pour mieux dire, du potentiel monétaire, qu'il n'en existe pour conserver

¹⁴² Mauss 1997 [1924d] : 599.

¹⁴³ Mauss 1997 [1922a] : 477.

parfaitement aucune force. Il vaut donc mieux laisser la nature opérer. Que la liquidation se fasse, que les cours s'ajustent d'eux-mêmes.¹⁴⁴

Ces propos peuvent paraître étonnants de la part d'un socialiste, en tant qu'ils déclarent l'impuissance de l'État à contrôler un phénomène économique gros de risques pour la nation, et paraissent adopter une position typique du libéralisme en matière économique. Ils n'expriment pourtant pas une démission devant le fait accompli ; mais s'expliquent en partie par la distinction entre la *science* des sociétés et l'*art* politique, par laquelle Marcel Mauss tenait à démarquer le travail de sociologue de celui de conseiller des gouvernants. Un texte de deux ans postérieur à l'« Essai sur le don » s'efforce de prévenir des confusions de ce genre : « L'un des principaux avantages d'une connaissance complète et concrète des sociétés [...] c'est qu'elle permet d'entrevoir enfin ce que peut être une *sociologie appliquée* ou *politique*. On doit impitoyablement éliminer celle-ci de la sociologie pure [...] La *politique* n'est pas une partie de la *sociologie* »¹⁴⁵.

Il faut donc prévenir contre les séductions que pourrait offrir le mirage d'un discours politique habillé de raison statistique, laquelle lui donnerait ainsi « une allure non partisane, sereine, sociale »¹⁴⁶. Marcel Mauss affirme au contraire que le devoir du sociologue est bien plutôt, souvent, de s'en tenir à l'exigence socratique de l'aveu d'ignorance :

Il ne suffit pas non plus d'être sociologue, même compétent, pour dicter des lois. La pratique, elle aussi, a ses privilèges. Même, souvent, la carence de la science est telle qu'il vaut mieux se confier à la nature, aux choix aveugles et inconscients de la collectivité. Il est maintes fois plus rationnel de dire qu'« on ne sait pas », et de laisser se balancer les impondérables naturels - ces choses de conscience dont on ne sait pas à quoi de précis elles correspondent : les intérêts, les préjugés. Ceux-ci se heurtent dans les Tribunaux, la Presse, les Bourses et les Parlements ; ils s'expriment dans l'*ethos* et le *pathos* des orateurs, dans les adages du droit, les proclamations des maîtres de l'heure, les ordres souverains du capital et de la religion, les mouvements de la presse, les élections plus ou moins claires. Et il vaut mieux laisser ces forces agir. L'ignorance consciente est meilleure que

¹⁴⁴ Mauss 1997 [1922c] : 486.

¹⁴⁵ Mauss 1969b [1927] : 232. Italiques de l'auteur.

¹⁴⁶ Mauss 1969b [1927] : 234.

l'inconscience. L'aveu d'impuissance ne déshonore ni le médecin, ni l'homme d'État, ni le physiologue, pas plus que le sociologue. Ce « complexus » si riche de conscience, de corps, de temps, de choses, de forces anciennes et de forces latentes, de chances et de risques qu'est une société, devrait être traité le plus souvent comme une immense inconnue par les gens qui prétendent le diriger – alors qu'ils sont dirigés par lui, ou qu'ils tentent tout au plus d'exprimer son mouvement par les symboles que leur fournissent le langage, le droit, la morale courante, les comptes en banque et les monnaies, etc.¹⁴⁷

La « fonction sociale des sociologues »¹⁴⁸ est clairement délimitée comme étant de type pédagogique, didactique : il s'agit de « faire sentir » aux dirigeants comme à la population « à quel degré les problèmes politiques sont des problèmes sociaux »¹⁴⁹. Et Marcel Mauss ne manque pas de rappeler que le public, en droit comme en fait, peut réclamer des éclaircissements au savant, relativement aux problèmes de la cité. « Il y a en effet tout un domaine, à mi-chemin de l'action et de la science, [...] où le sociologue peut et doit s'aventurer »¹⁵⁰.

Revenons au problème des taux de change. Nous avons vu que Mauss attire l'attention sur la dimension intrinsèquement psychologique des phénomènes monétaires, et sur l'inanité de toute réglementation, de tout décret, qui irait à contre sens du sens commun économique mondial, lequel exprime par les fluctuations monétaires sa confiance dans telle ou telle économie nationale. L'étranger n'a pas confiance dans l'économie française, dans ses moyens de couvrir ses engagements à court et moyen terme : le franc perd de sa valeur. En conséquence, les financiers français cherchent eux-mêmes à se procurer des devises étrangères, et se délestent de leurs francs, ce qui accentue encore la perte de valeur du franc face à la livre sterling et au dollar. Dans cette série d'articles consacrés aux changes, Mauss analyse les données montrant comment le cercle vicieux se renforce : les Français perdent confiance dans leur monnaie, dans leurs propres moyens de paiement. L'argumentation de Mauss fait ainsi apparaître comment, en l'espace de quelques années, l'excès de confiance en eux-mêmes des Français a indirectement entraîné, par la médiation de l'étranger, leur propre perte de confiance en eux-mêmes et en leur économie.

Ce problème conjoncturel de la fluctuation des monnaies n'est donc qu'un cas particulier du problème beaucoup plus général du crédit, au sens

¹⁴⁷ Mauss 1969b [1927] : 234-235.

¹⁴⁸ Mauss 1969b [1927] : 235.

¹⁴⁹ Mauss 1969b [1927] : 238.

¹⁵⁰ Mauss 1969b [1927] : 241.

économique le plus large du terme, qui englobe nécessairement des connotations affectives : l'anticipation de l'avenir et la confiance dans la réciprocité différée, qui fait que l'on croit que l'autre va honorer ses engagements, ce qui est impossible hors de certaines conditions – si, par exemple le partenaire de l'échange n'honore pas ses engagements. Nous retrouvons ici le problème inaugural posé par l'« Essai sur le don » à propos des économies archaïques.

Car on peut aisément trouver la trace de ce questionnement sur la réciprocité et la garantie de réciprocité dans l'« Essai sur le don ». Tandis que les *Écrits politiques* analysent les mécanismes par lesquels l'absence de confiance entre partenaires commerciaux est en train de ruiner les économies européennes, notamment autrichienne, française et allemande, l'« Essai sur le don » essaie de découvrir des invariants dans les différentes formes culturelles que prend la garantie de réciprocité et la construction sociale de la confiance économique, esquissant ainsi les principes d'une théorie des structures sociales et mentales de l'économie.

En somme, il s'agit pour Mauss de dégager l'actualité de l'archaïque dans nos sociétés, d'assumer ce caractère total du fait social, total en ceci que toute l'histoire, et même la préhistoire, est présente dans le présent social. Comme le dit Bruno Karsenti :

La recherche de l'archaïque, en ce qu'elle n'est précisément pas une recherche des origines, permet à la sociologie de se constituer plus solidement que par le passé, et de révéler sa dimension philosophique sans rien céder de sa rigueur scientifique. Mauss le reconnaît, les fonctions désormais imparties à la sociologie l'apparentent sans conteste à cette forme particulière de philosophie qui fait « sentir au sociologue qu'il ne doit pas s'absorber dans le passé, mais que l'histoire et l'ethnographie ne doivent lui servir qu'à mieux comprendre le présent »¹⁵¹.

On est donc fondé à considérer l'« Essai sur le don » comme une tentative d'élucidation théorique, et la transposition sur un plan d'anthropologie générale, des problèmes économiques et politiques qui suscitaient l'inquiétude de Marcel Mauss, journaliste et militant socialiste.

Tout particulièrement, les « Conclusions de morale » de l'« Essai sur le don » montrent en quoi la distinction entre droit personnel (l'ensemble des règles juridiques s'appliquant aux personnes) et droit réel (l'ensemble des règles juridiques s'appliquant aux biens), n'est pas absolue dans nos sociétés : « Les choses vendues ont encore une âme, elles sont encore suivies par leur ancien

¹⁵¹ Karsenti 1997 : 310. Le passage entre guillemets est tiré de l'article de Mauss publié en 1904 : « Philosophie religieuse, conceptions générales », Mauss 1968b [1904] : 94.

propriétaire et elles le suivent »¹⁵². Et la persistance, dans le peuple, d'une morale présentant des traits communs avec celle qu'expose Tamati Ranaipiri à Eldson Best n'est pas dénuée de signification politique, de rébellion rentrée contre l'ordre économique établi : « Les préjugés économiques du peuple, ceux des producteurs, proviennent de leur volonté ferme de suivre la chose qu'ils ont produite et de la sensation aiguë que leur travail est revendu sans qu'ils prennent part au profit. De nos jours les vieux principes réagissent contre les rigueurs, les abstractions et les inhumanités de nos codes »¹⁵³.

En effet les croyances, recensées dans les sociétés dites primitives, d'un esprit et d'une personnalité des choses échangées, ne sont nullement absentes de nos sociétés. Elles sont même, en Occident, au principe d'un hiatus entre la théorie économique des savants et des gouvernants et les pratiques des agents, et de certaines revendications, plus ou moins explicites, de ces derniers. La distinction entre droit personnel et droit réel n'a pas atteint, constate Mauss en ses conclusions, une strate moins visible, presque toujours refoulée par la théorie, des croyances et des pratiques économiques. Le paiement ne suffit pas à lui seul, encore aujourd'hui, à aliéner totalement l'objet produit d'avec son producteur. L'« Essai sur le don » mentionne deux développements du droit qui font argument en ce sens.

Tout d'abord, le droit de la propriété intellectuelle et artistique, pour laquelle la législation reconnaît que le créateur ou l'inventeur ont des droits sur leurs productions « au-delà de l'acte brutal de la vente »¹⁵⁴, marque que ces choses ne peuvent être légitimement coupées de la personne par la simple rémunération.

Ensuite, le développement de l'assurance sociale : selon le principe que le travail de l'individu profite à toute la collectivité, la législation reconnaît que « ceux qui ont bénéficié [des services du travailleur] ne sont pas quitte envers lui avec le paiement du salaire » et qu'on lui doit « une certaine sécurité dans la vie, contre le chômage, contre la maladie, contre la vieillesse, la mort »¹⁵⁵.

¹⁵² Mauss 1968a [1925a] : 259.

¹⁵³ Mauss 1968a [1925a] : 260.

¹⁵⁴ Mauss 1968a [1925a] : 260.

¹⁵⁵ Mauss 1968a [1925a] : 261. Pour prolonger la pensée de Mauss sur ce point, on peut interpréter l'histoire du capitalisme au XX^e siècle comme la recherche des moyens les plus rationnels de pratiquer l'aliénation, c'est-à-dire d'effectuer la coupure entre producteur et produit, tout en conservant l'assurance d'un investissement optimal du travailleur dans son travail (garantie de qualité de celui-ci). L'optimisation du rendement sur le mode tayloriste ne contient pas seulement la possibilité de faire des économies d'échelle. Elle est aussi un excellent moyen d'inhiber, par la parcellisation des tâches et l'abrutissement par répétitivité, ce rapport spéculaire (c'est-à-dire en miroir) du travailleur à la chose, et par voie de conséquence, d'inhiber aussi toute velléité, de la part de celui-ci, de « suivre la chose produite », comme dit Mauss. On pourrait faire des remarques similaires sur certaines stratégies industrielles de sous-traitance, de délocalisation et de parcellisation mondialisée des tâches. Mais le rapport spéculaire du producteur au produit se laisse déceler encore aujourd'hui dans ces images bien connues, où l'on voit des salariés affligés par la fermeture de leur usine ou du lieu de production. Quelles que soient les garanties de « reclassement », les sommes versées, le paiement d'indemnités, quelles qu'aient été aussi (et c'est un puissant paradoxe) la dureté des conditions de travail, de tels comportements et sentiments manifestent peut-être plus que la seule inquiétude du chômage ou de la perte d'un lieu et d'un milieu éminents de socialité (ceux de la vie professionnelle). On peut aussi les interpréter comme le signe qu'un investissement affectif de soi (non pas un don de soi) a eu lieu dans la production, tel que les salaires ou indemnités ne suffisent

La position politique de Mauss implique donc le double refus du capitalisme et du bolchevisme, ce qui n'est pas en soi une originalité. La spécificité de la démarche de Mauss paraît plutôt consister en ceci qu'il cherche les moyens d'un possible dépassement des problèmes sociaux et économiques de son temps, non dans une subjectivité transcendante détentrice par elle-même des principes de l'agir juste, ni dans une genèse spéculative des formes d'existence sociale, ni non plus dans la seule analyse des supposées contradictions des économies et des sociétés modernes, mais dans la mise en œuvre conjointe de celle-ci et de l'étude des économies et des sociétés réputées primitives.

Dès lors la société « autre » n'est plus seulement, dans le regard du savant, ce qu'il s'agit d'évaluer ou de classer selon le degré de civilisation ; lointaine ou disparue, elle offre à Marcel Mauss une sorte de recours, grâce auquel il nous est possible de reconnaître l'humanité en nous-mêmes, dans ces sociétés européennes convulsives, déchirées par les guerres et les guerres civiles.

Or, en 1925, l'ethnographie française est encore souvent l'affaire d'administrateurs coloniaux, de missionnaires et de militaires. Cette « science coloniale » a pour objet de connaître les peuples pour mieux les gouverner et, à l'occasion, les exploiter¹⁵⁶. Marcel Mauss déroge aux présupposés d'une telle ethnographie en ceci que ses conclusions de politique portent non pas sur la politique à appliquer aux autres sociétés, celles des colonies, mais sur la politique de nos propres sociétés, celles d'Occident. On peut en inférer que l'« Essai sur le don » a opéré au moins une rupture significative, consistant précisément à passer du principe de l'ethnographie colonialiste : nous devons connaître les autres pour gouverner les autres ; au principe des conclusions de l'« Essai sur le don » : nous devons connaître les autres pour nous gouverner nous-mêmes. Aussi, c'est peut-être en songeant à son « Essai sur le don » que Mauss écrivait, en 1927, dans le texte déjà mentionné sur la distinction entre sociologie et politique : « Souvent un fait de nos civilisations a son explication dans d'étranges coins du passé ou de l'exotique »¹⁵⁷.

pas à séparer le travailleur de la chose produite – et que, pour reprendre les termes de Mauss, on n'est pas quitte avec le paiement. Sur les rapprochements possibles de la pensée de Mauss avec la critique par Georg Lukács de la rationalisation tayloriste de la production, dans le cadre général d'une réinterprétation du concept de fétichisme en termes de *réification* et de mécanisation du psychisme du travailleur, voir Karsenti 1997 : 397n.

¹⁵⁶ Sur cette question, on peut se référer avec profit à l'article de 1950 de Michel Leiris, « L'ethnographe devant le colonialisme » (*in* Leiris 1996 : 83-113) ; ainsi qu'à James Clifford, *Malaise dans la culture* (Clifford 1996 [1988] : 29-97), où l'on trouve plusieurs analyses de discours ethnographiques, selon les modalités, qui se différencient avec l'histoire de cette science, de restitution de la parole de l'enquêté. Voir également Jamin 1996 : 14, où l'auteur cite un article de 1925 de Lucien Lévy-Bruhl, cofondateur de l'Institut français d'ethnologie, demandant aux ethnologues de mettre en valeur « la première des richesses naturelles des colonies : la population indigène ».

¹⁵⁷ Mauss 1969b [1927] : 240.

L'histoire de l'attente

Il faut maintenant revenir à la double interrogation initiale de l'« Essai sur le don » :

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 qui fait que le donataire la rend ?

Nous avons montré que divers textes de Mauss de la première moitié des années 20 étendaient cette enquête sur les garanties de la réciprocité aux sociétés contemporaines. Ce faisant, nous avons remarqué que ces recherches sont, dans l'« Essai sur le don » comme dans les *Écrits politiques*, fortement déterminées par une méditation sur les causes et les effets de la guerre et de la paix ; enjeu par lequel, à la suite de Sahlins, nous avons pu procéder à une comparaison entre la pensée de Hobbes et celle de Mauss, mais pour faire saillir la spécificité de l'« Essai sur le don » par rapport au *Léviathan* : penser la garantie de réciprocité dans les sociétés dépourvues d'une instance centralisant les moyens de la violence. De là, nous avons aussi relevé que le traitement du problème diffère sensiblement, chez Mauss, selon qu'il se penche sur les sociétés qu'il dit « archaïques » ou sur les sociétés contemporaines : pour les premières, la solution qu'il esquisse est formulée en termes de *contrainte*, pour les secondes, il cherche des réponses en réfléchissant sur les mécanismes de la *confiance* entre les acteurs de l'économie nationale et internationale.

Dans les pages qui suivent, nous tenterons donc de mieux comprendre le lien qui s'établit, dans la pensée de Mauss, entre le thème de la confiance et la réflexion sur les sociétés contemporaines. Ce point introduira la mise en lumière d'une absence qui est sans doute décisive pour la clarification des problèmes afférents à la supposée obligation de rendre dans l'« Essai sur le don » : le fait que Marcel Mauss ne dispose pas d'une conception de l'État. C'est, croyons-nous, par ce chemin que peut être élucidée la prévalence du thème de la contrainte dans la réflexion sur les garanties de la réciprocité que propose l'« Essai sur le don ».

Qu'est-ce donc que la confiance ? Une simple réflexion analytique permet de repérer qu'elle constitue une modalité de l'*attente*, au sens où nous disons en français que l'on *s'attend* à quelque chose ou quelque événement. En plusieurs lieux de son œuvre, Mauss a insisté sur ce thème qui lui est apparu comme crucial dans la réflexion sur les choses sociales. L'idée centrale est que les institutions d'une société ont pour effet, voire pour fonction, que les gens s'attendent à ce que certaines choses se passent, et que les individus qui

contreviennent à ces attentes seront sanctionnés. Mauss ne manque pas de signaler l'importance de l'attente dans la vie économique des sociétés. Par exemple, dans un commentaire d'un exposé de François Simiand sur « La monnaie, réalité sociale » :

Les expressions contrainte, force, autorité, nous avons pu les utiliser autrefois, et elles ont leur valeur, mais cette notion d'attente collective est à mon avis l'une des notions fondamentales sur lesquelles nous devons travailler. Je ne connais pas d'autre notion génératrice de droit et d'économie : « je m'attends », c'est la définition même de tout acte de nature collective¹⁵⁸.

Un développement spécifique est consacré à cette idée dans les « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », texte contemporain, à une année près, de l'« Essai sur le don » :

Attente, toute une partie du droit. Emmanuel Lévy l'a bien démontré : le droit de responsabilité civile est une attente ; mais la violation des lois, le crime, n'est qu'une infraction à l'attente, car les gens s'attendent toujours à ce que ni les lois ni les choses ne changent. Et l'idée d'ordre n'est que le symbole de leurs attentes. Toute une partie de l'art n'est qu'un système d'attentes suscitées, déchargées, de jeux alternés d'attentes déçues et satisfaites. M. Bergson a développé l'idée en ce qui concerne le comique. [...] Même les faits économiques sont par tout un côté des phénomènes d'attente : la loterie, la spéculation, le crédit, l'escompte, la monnaie (dont on croit qu'elle courra) correspondent à des attentes¹⁵⁹.

Ces derniers énoncés suggèrent de chercher à comprendre à quelles conditions sociales, économiques, politiques, l'attente peut prendre la modalité de la confiance, et non pas son inverse, la défiance. Ainsi nous pourrions éclaircir de quelle manière la garantie de réciprocité peut être pensée en termes de confiance, plutôt que de contrainte. Le point est de comprendre pourquoi la confiance est la notion qui prédomine lorsque Mauss pense les formes de réciprocité à l'intérieur des sociétés contemporaines ou entre les nations, tandis que cette même notion tend à s'effacer lorsqu'il se penche sur les économies archaïques. Dans quelle mesure les formes de vie sociale caractéristiques des nations contemporaines induisent-elles des institutions propres à donner aux

¹⁵⁸ Mauss 1969a [1934b] : 117.

¹⁵⁹ Mauss 1968a [1924b] : 307-308.

attentes des gens le contenu d'une confiance, en leurs partenaires d'échange, en leurs institutions, en leur monnaie ?

Le principal écrit théorique de Mauss sur les sociétés contemporaines est son grand traité sur la nation, probablement rédigé en 1919 et 1920, mais resté inédit jusqu'en 1956. Il indique les processus économiques par lesquels de grandes unités territoriales et démographiques se sont constituées, en passant de l'économie familiale à l'économie urbaine puis nationale. Or le phénomène de la confiance, et même la volonté délibérée de produire et reproduire la confiance, est selon Mauss au cœur de ce processus de constitution de la nation :

[...] considérons l'Europe (et l'Amérique du Nord) d'avant ou d'après-guerre. Elle était – elle est encore malgré tout – composée d'États relativement indépendants les uns des autres, dont le protectionnisme, les monnaies nationales, les emprunts et les changes nationaux exprimaient à la fois la volonté et la force de se suffire, et cette notion, inhérente à la monnaie, que l'ensemble des citoyens d'un État forme une unité où l'on a même croyance dans le crédit national, un crédit auquel les autres pays font confiance dans la même mesure où ils ont confiance dans cette unité¹⁶⁰.

Quels sont les mécanismes par lesquels se produisent et se reproduisent la volonté et la force de vivre ensemble, comment se produit, s'étend et se transmet cette confiance en la collectivité qui fait la nation ? De la réponse à cette question dépend la façon dont nous pourrions interpréter la dualité de traitement de la garantie de réciprocité dans les nations, c'est-à-dire principalement les sociétés contemporaines, d'une part, et les sociétés archaïques, d'autre part. Mais avant de passer à cette étude, il faut ici écarter un contresens possible et, pour ce faire, restituer la perspective plus large de l'histoire mondiale des échanges telle que la perçoit Marcel Mauss.

Ce contresens consisterait à surinterpréter le verbe « se suffire » dans la citation précédente, et en inférer que, pour Mauss, la nation se caractérise par une tendance à l'autarcie. Tout au contraire, les ensembles nationaux semblent bien plutôt, pour Mauss, constituer une étape, un pont vers la mondialisation de l'économie. L'histoire économique est caractérisée, selon notre auteur, par une tendance marquée à étendre toujours plus loin les aires d'interdépendance, de commerce et de réciprocité. En d'autres termes, avec l'écoulement du temps historique, on voit s'accroître la taille des ensembles géographiques et démographiques à l'intérieur desquels les hommes se font confiance, intensifient leurs échanges, dans une tendance globale vers un marché mondialisé. Certes, Mauss n'ignore pas la réalité des échanges intersociaux dans les mondes

¹⁶⁰ Mauss 1969b [1956] : 590. Pour le contexte de l'écriture de ce texte, et les raisons de sa non publication du vivant de Mauss : Fournier 1995b.

archaïques ; mais il insiste sur le fait qu'ils furent généralement limités à des biens précieux et à des objets techniques particulièrement perfectionnés ; l'histoire économique, selon lui, est marquée par une tendance constante à inclure de plus en plus, dans les échanges intersociaux, des biens d'usage courant, de sorte que l'interdépendance s'accroît entre les nations :

[...] les relations entre sociétés ont été de tout temps, et avant tout *commerciales*. On sera peut-être étonné de cette assertion, mais nous ne connaissons pas de société si basse et si primitive, ou si ancienne qu'on se la peut figurer, qui ait été isolée des autres au point de ne pas commercer. Les Australiens commercent, à de longues distances. [...] Les Mélanésiens, par exemple, sont des gens de grande navigation et des commerçants, et qui ont une monnaie. Les Najas aussi. Ce qu'a fait la civilisation au sens vulgaire du mot, c'est *régler, multiplier, universaliser le commerce* ; le faire passer du troc silencieux exceptionnel ou rituel, au troc libre, du troc à l'achat, de l'achat au marché, du marché colonial ou national au marché mondial. En fait, maintenant les économies nationales sont devenues si peu fermées qu'elles sont toutes fonction, non seulement les une des autres, mais mêmes, et pour la première fois dans l'histoire, absolue, d'une certaine tonalité du marché mondial, en particulier de celui des métaux précieux, étalon des valeurs. Nous reviendrons sur ce fait en grande partie résultat de la guerre, et plein d'enseignements. On voit simplement ici où il se situe ; il est *au maximum d'une courbe dont l'origine coïncide avec celle des sociétés humaines*. [...] Le commerce était à l'origine avant tout celui d'objets magiques et religieux, monnaies ; celui d'objets techniques, et plus rarement d'objets de consommation. Les voyages que faisaient ainsi les instruments, ustensiles, armes, étaient fort grands. Des ateliers produisant telle ou telle catégorie de pointes, de flèches ou de haches, ont fonctionné en Europe préhistorique à des époques infiniment reculées ; et nous pouvons nous figurer à l'aide de documents australiens comment ce commerce fonctionnait, le prestige, souvent magique, qui en résultait pour la tribu détentrice, à la fois des matières premières et de la technique qui les transformait en outils.

Ce côté commercial intersocial de la vie technique s'est développé au point qu'en Russie des Soviets de nos jours, le malheureux paysan, incapable de réparer ou d'entretenir mieux les instruments aratoires les plus vulgaires qui lui venaient tous de l'étranger, retourne progressivement à l'agriculture la plus primitive.

[...] Il n'y a guère eu de contrainte économique de cet ordre que depuis le développement des moyens de communication, maritimes et terrestres, celui des monnaies, et le développement d'un marché mondial¹⁶¹.

Cette page appelle plusieurs remarques. Commençons par marquer quelques différences importantes avec les idées qui seront exposées, cinq ans après la rédaction de ce texte, dans l'« Essai sur le don ». Premièrement, comme on l'a déjà vu, ce dernier texte récuse les thèses de l'« économie naturelle » selon lesquelles le troc serait la forme première de circulation des biens : or, la page qui vient d'être citée semble toujours souscrire à cette idée ; et il est remarquable qu'elle ne mentionne pas les phénomènes de don. Il y a donc eu, sur ce point, une évolution notable de la pensée de Mauss entre 1920 et 1925. Deuxièmement, cette page présente le commerce et les relations commerciales intersociales comme un phénomène universel. « Commerce » est le terme générique qui subsume diverses modalités : troc rituel, troc libre, achat, marché national, marché mondial ; entre lesquelles le texte suggère l'existence d'une série évolutionnaire. Il y a, entre cette terminologie et celle de l'« Essai sur le don », à la fois continuité et différence. Continuité : en effet, l'écrit de 1925 continue d'employer le mot « commerce » et surtout le verbe « commercer » de cette façon polysémique, ces termes pouvant y renvoyer tantôt à des dons, ou à des échanges, des prêts, des marchés. Mais aussi différence : car, comme cela a été précédemment montré, l'« Essai sur le don » ne fait pas du marché une étape dans une série évolutionnaire, mais, tout au contraire, énonce (sans s'y attarder toutefois) que le marché est un phénomène universel, observable dans toutes les sociétés connues. Est-ce à dire que ce qui était désigné par « commerce » en 1920, et alors distingué du marché (celui-ci n'en constituant qu'une des modalités possibles) est désigné par « marché » en 1925 ? Rien n'est moins certain. Il est en tout cas remarquable que l'« Essai sur le don » ne présente aucun énoncé indiquant une série évolutionnaire aussi strictement scandée que cette page de 1920.

Il faut encore relever, dans cette page, la mention qui est faite de l'actualité, par l'allusion à l'immédiat après-guerre et la référence à la situation des paysans russes. Il y est dit que les économies nationales sont, plus qu'avant la guerre, dépendantes du contexte international. Mauss, comme il le confirmera par sa série d'articles sur les changes, pense qu'un des effets de la Grande guerre a été d'accroître l'interdépendance entre les économies européennes¹⁶². L'autre

¹⁶¹ Mauss 1969b [1956] : 611-613, italiques de F.A.

¹⁶² Sur ce point, voir aussi « La nation et l'internationalisme » : « La guerre laisse les sociétés dans un état d'interdépendance économique absolue. Le marché mondial, surtout celui de l'or, n'a jamais tant dominé les marchés locaux » ; Mauss 1969b [1920] : 631.

mention de l'actualité consiste à dire que la paysannerie russe a tendance à involuer vers des formes primitives de production et d'économie¹⁶³, en raison du fait qu'elle était dès avant dépendante techniquement des échanges internationaux. La rupture des échanges avec l'étranger, dans la Russie d'après la révolution, n'est donc nullement un contre-exemple à la thèse de Mauss, selon laquelle la tendance universelle est à la multiplication des échanges internationaux. La rupture entre la Russie et le commerce mondial n'a pu avoir ces effets catastrophiques et régressifs que parce que l'agriculture russe était déjà, selon Mauss, dépendante de l'étranger, avant la révolution et la guerre civile.

Enfin, l'image de la courbe dont l'origine est celle des sociétés humaines et des premiers échanges intersociaux, et dont le maximum est le marché mondialisé, est tout à fait évocatrice. Elle indique une conception plutôt déterministe de l'histoire économique, qui ne sera pas explicitement reprise dans l'« Essai sur le don », pour la raison principielle que ce dernier texte s'attache beaucoup plus à marquer la persistance de l'archaïque qu'à exhiber une série évolutionnaire entre les diverses formes historiquement connues de circulation des richesses. Mais aucun énoncé de l'« Essai sur le don » n'infirme la thèse générale d'une tendance globale de l'histoire économique à multiplier, étendre et intensifier les échanges.

Retenons donc que la pensée de Mauss, au début des années 1920, s'organise, comme l'expriment son étude sur la nation mais aussi ses *Écrits politiques*, autour de l'idée que la tendance de l'histoire économique mondiale est à l'extension des cercles de la réciprocité, et des ensembles territoriaux et géographiques à l'intérieur desquels les hommes commercent, et donc *s'attendent* à la réciprocité de la part d'autrui. En somme, l'histoire humaine est l'histoire de l'extension de la confiance entre les hommes.

L'absence de l'État

Ces précisions étant données, il faut en revenir au problème de la construction sociale de la confiance. Les textes de Mauss qui viennent d'être cités *décrivent plus qu'ils n'expliquent* les phénomènes de la confiance, et de l'extension de la réciprocité à des ensembles toujours plus vastes. Pour reprendre le cas de la nation, quels sont les procédés institutionnels par lesquels se constitue la confiance dans la monnaie, dans le crédit national, dans les institutions économiques ? Ce point doit être élucidé, aux fins de comprendre comment les gens sont amenés à croire que les engagements pris lors des contrats réels seront exécutés.

¹⁶³ Voir les remarques de Mauss à ce sujet dans l'« Appréciation sociologique du bolchevisme » ; Mauss 1997 [1924a] : 541.

Dans son étude sur la nation, Mauss distingue quatre types de sociétés : sociétés familiales, sociétés tribales, les peuples et les nations. Dans ce qui suit, nous allons concentrer l'étude sur les deux derniers genres de sociétés.

Selon Mauss, tous deux se caractérisent par le fait qu'alors la société n'est pas segmentaire et qu'elle dispose d'un pouvoir central. La différence entre les « peuples » et les « nations » consiste en le fait que les premiers sont faiblement intégrés, et dotés d'un pouvoir qui reste extrinsèque à la société. A ce propos, Mauss reprend la distinction aristotélicienne entre *ethnos* et *polis*, et commente l'exemple donné par Aristote pour illustrer le premier cas : Babylone est un empire où la population admet les fluctuations politiques (changement de dynastie, perte d'une province, etc.) sans s'en mêler.

Aristote disait que Babylone n'était guère à décrire comme une *polis* mais comme un peuple, un *ethnos*, car on dit que trois jours après sa prise, une partie de la ville ne s'en était pas encore aperçue. La solidarité nationale est encore en puissance, lâche en somme dans ces sociétés. Elles peuvent se laisser amputer, malmené, voire décapiter ; elles ne sont très sensibles ni à leurs frontières ni à leur organisation intérieure ; elles comptent des tyrans étrangers, des colonies étrangères, les assimilent, s'y assimilent ou se soumettent simplement. Elles ne sont ni vertébrées ni fortement conscientes ; elles ne sentent pas de peine à être privées même de leurs traits politiques et acceptent plutôt le bon tyran qu'elles n'ont le désir de se gouverner elles-mêmes¹⁶⁴.

Au contraire, les nations se caractérisent par la conscience que la société a d'elle-même, par la volonté de la population d'être partie prenante du pouvoir politique. En d'autres termes, dans le groupe des sociétés dotées d'un pouvoir central, Mauss insiste sur la différence entre des sociétés qui subissent ce pouvoir, d'une part ; et, d'autre part, les sociétés, seules propres à être appelées des nations, qui sont conscientes que ce pouvoir est et doit être le leur, et le veulent. Mais, ce faisant, Mauss passe rapidement sur le point commun entre ces deux groupes de sociétés : le fait, précisément, qu'elles sont dotées d'un pouvoir central.

L'absence de détermination plus précise de ce en quoi consiste ce pouvoir central, et des modalités de sa genèse, se reflète dans l'indécision sémantique qui affecte, d'un texte à l'autre, le terme d'« État ». Ainsi, il arrive que le mot « État » paraisse synonyme d'« empire », et semble alors distingué du concept de nation ; c'est notamment le cas dans une conférence sur le problème de la nationalité, texte contemporain de l'étude, déjà mentionnée, sur la nation.

¹⁶⁴ Mauss 1969b [1956] : 582.

Qu'on nous permette d'utiliser la distinction classique de Durkheim entre les sociétés « polysegmentaires » à base de clans, les sociétés tribales, d'une part ; et d'autre part les sociétés « non segmentaires » ou intégrées. Parmi celles-ci on a confondu (Durkheim et nous-mêmes avons aussi commis cette erreur) sous le nom de nation, deux sortes de sociétés qui doivent être distinguées. Dans les unes le pouvoir central est extrinsèque, superposé, souvent par la violence quand il est monarchique ; ou bien il est instable et temporaire quand il est démocratique. Celles-là ne méritent que le nom d'États, ou d'empires, etc. *Dans les autres, le pouvoir central est stable, permanent ; il y a un système de législation et d'administration ; la notion des droits et des devoirs du citoyen et des droits et devoirs de la patrie s'opposent et se complètent. C'est à ces sociétés, que nous demandons de réserver le nom de nations.* Aristote distinguait déjà fort bien les *ethné* des *poleis* par le degré de conscience qu'elles avaient d'elles-mêmes (1276,a, 28, etc.).

Si l'on accepte cette définition, le nombre des nations devient singulièrement restreint. Elles apparaissent, surtout les grandes, comme de belles fleurs, mais encore rares et fragiles de la civilisation et du progrès humain. Les premières furent petites, ce furent les cités grecques. La première grande fut Rome. Depuis, je ne compte guère que sept ou huit grandes nations et une douzaine de petites dans toute l'histoire¹⁶⁵.

Dans cette page, le terme d'« État » est employé pour désigner des entités socio-politiques dotées d'un pouvoir central, mais où ce pouvoir est « extrinsèque » ; tandis que le mot « nation » désigne des entités dotées d'un pouvoir central qui, de plus, ont un système juridique déterminant précisément des droits et devoirs, aussi bien de l'individu vis-à-vis de la collectivité que de la collectivité vis-à-vis de l'individu. C'est un tel système juridique qui fait qu'alors l'individu est citoyen (et non simple sujet¹⁶⁶), ce qui explique que Mauss réfère son concept de la nation à la notion aristotélicienne de cité (« *poleis* »). L'expression restrictive « celles-là ne méritent que le nom d'États, ou d'empires », appliquée aux sociétés dotées d'un pouvoir central « extrinsèque, superposé », à la différence des nations, suggèrent que les nations sont des États, avec quelque chose en plus : précisément, ce système juridique tel que l'individu y est citoyen. La nation semble alors être une sorte particulière, à l'intérieur du genre « État » ; l'idée étant que toute nation est un État, ou est dotée d'un État ; mais elle est, ou elle a aussi quelque chose de plus.

¹⁶⁵ Mauss 1969b [1920] : 626-627. Italiques de l'auteur.

¹⁶⁶ Sur la distinction entre sujet et citoyen, voir Mauss 1969b [1920] : 592-593.

Dans son écrit sur la nation, Mauss s'exprime également sur cette même erreur qu'il attribue à lui-même et à Durkheim. Toutefois, le terme d'« État » ne s'en trouve pas clarifié. Parlant des Indo-Européens « à leur entrée dans l'histoire », l'auteur avance l'idée suivante :

Il y avait chez eux, sinon partout, la réalité, du moins la possibilité d'un pouvoir central, *archè*, imperium. L'Amérique précolombienne sur certains points, l'Amérique centrale et andine a connu des États de ce genre. A ce type de sociétés, comme à d'autres plus élevés, on a proposé de donner le nom de nations et je dois dire que nous-mêmes, Durkheim et moi, nous avons employé jusqu'à une date récente cette nomenclature [...] Nous confondons, en effet, sous ce nom, des sociétés très différentes par leur rang d'intégration : d'une part, ce qu'Aristote appelait des peuples, des *ethné*, et d'autre part ce qu'il appelait des cités, *poleis*, et que nous appelons des États ou des nations. Distinguer les secondes est l'objet du présent travail [...] ¹⁶⁷.

Dans ce dernier passage, le terme d'« État » est l'objet d'une hésitation sémantique qui peut passer inaperçue. Dans sa première occurrence, le mot désigne des entités socio-politiques dotées d'un pouvoir central, comme les empires précolombiens. Un tel emploi s'accorde à l'usage du mot « État » que nous avons élucidé dans le passage précédent, tiré de la conférence sur le problème de la nationalité. Mais la seconde occurrence du terme ne s'accorde pas avec cette détermination de la notion d'État. Car alors ce terme est posé en synonymie avec celui de « nation » : « [...] des cités, *poleis*, et que nous appelons des États ou des nations ». Ici, à la différence de la première occurrence du mot, et à la différence du texte de la conférence, le terme d'« État » est alors une autre manière de désigner ce qu'Aristote appelait « cité ».

Quelle détermination du concept d'État faut-il choisir ? Faut-il réserver ce terme aux sociétés dotées d'un pouvoir central, que celui-ci soit ou non extrinsèque à la société, ou bien ne faut-il l'employer que pour les sociétés où l'individu est citoyen, grâce à un système juridique déterminant les droits et devoirs de l'individu et de la collectivité ?

Cette question peut être posée sur deux plans différents. Celui de la terminologie propre à Mauss, d'abord : notre auteur est-il parvenu à une détermination plus fixe du concept associé au terme « État » ? Celui de nos propres intuitions, ensuite : quelles sont les sociétés qui nous semblent pouvoir être appelées « États », ou qui sont dotées d'un État ?

¹⁶⁷ Mauss 1969b [1956] : 581.

L'État selon Marcel Mauss, et selon Max Weber

Posons d'abord la question concernant la terminologie propre de Marcel Mauss. Dans son œuvre ultérieure à 1920, le concept d'État ne semble pas recevoir de détermination plus précise. Au contraire : le terme en vient à désigner simplement la structure de la société, et peut alors être appliqué aux sociétés « primitives » – celles-là même qu'aujourd'hui nous dirions volontiers « sans État ». Ainsi, dans le « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive », Mauss distingue trois groupes de faits sociaux : les faits morphologiques (démographie et géographie humaine) ; les faits linguistiques ; et enfin

Tous ceux de la constitution, de la structure générale qui forme
– et informe – une société définie : autrement dit l'État.

Un peu plus loin, cette même idée est précisée de la manière suivante : dans les sociétés archaïques,

[...] les institutions, les coutumes et les idées concernant l'État sont beaucoup moins précises que dans nos sociétés à nous. L'État – qui est fortement différencié de la vie générale de la société, chez nous – dans les sociétés archaïques, au contraire, ne constitue guère que l'ensemble des phénomènes généraux qu'en réalité il concrétise : cohésion, autorité, tradition, éducation, etc. Il est encore presque un fait de morale et de mentalité diffuse¹⁶⁸.

Dans ces propos, le terme d' « État » paraît signifier l'idée de structure sociale, ou d'organisation politique quelles qu'elles soient – non pas une forme spécifique de celles-ci. Pour comprendre de tels textes, il faut, croyons-nous, mesurer l'écart entre le concept maussien de l'État et celui de Max Weber, tel

¹⁶⁸ « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société) », Mauss 1969b [1934a] : 302-354 ; ici p. 308 et p. 310. Pour un usage semblable du mot « État », on peut également citer, tiré de « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (Mauss 1969b [1932] : 11-26, ici p.13), le passage suivant : « Dans les sociétés polysegmentaires à deux segments, les plus simples qu'on puisse supposer, il est difficile de comprendre comment l'autorité, la discipline, la cohésion s'établissent, puisqu'il y a deux clans et que la vie organique du clan A n'est pas celle du clan B. Et par exemple, en Australie (Victoria, Nouvelle-Galles du Sud) celle de la phratrie Corbeau n'est pas celle de la phratrie Aigle Faucon. [...] La souveraineté de la tribu, *les formes inférieures de l'État* règlent [...] les oppositions que nous allons voir maintenant : celles des sexes, des âges, des générations et des groupes locaux ». Italiques de F. A.

qu'il l'a exposé dans son ouvrage *Économie et société*, publié de façon posthume. C'est parce que la définition weberienne de l'État semble, de toutes celles qui ont été proposées par la sociologie et la théorie politique, être aujourd'hui l'une des plus généralement acceptées, que nous nous y attarderons pendant quelques pages. Notre but est de la contraster avec la conception de l'État que l'on trouve chez Mauss, aux fins de clarifier les difficultés afférentes à la compréhension de la construction sociale de la confiance et de la garantie de réciprocité, selon la diversité des institutions politiques observables à travers les époques et les sociétés. Max Weber a écrit, en des lignes demeurées célèbres :

Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement *politique* lorsque et tant que son existence et la validité de ses règlements sont garanties de façon continue à l'intérieur d'un territoire *géographique* déterminable par l'application et la menace d'une contrainte *physique* de la part de la direction administrative. Nous entendons par *État* une « *entreprise* politique de caractère *institutionnel* » lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le *monopole* de la contrainte physique *légitime*. – Nous dirons qu'une activité sociale, et tout particulièrement une activité de groupement, est « orientée politiquement » lorsque et tant qu'elle a pour objet d'influencer la direction d'un groupement politique, en particulier l'appropriation, l'expropriation, la redistribution ou l'affectation des pouvoirs directoriaux.¹⁶⁹

L'État est donc défini par Weber en le différenciant du groupement politique, d'une part, et de l'activité sociale orientée politiquement, d'autre part. La première distinction permet de différencier l'État de collectivités humaines qui ont une cohésion normative et un contrôle sur un territoire, sans toutefois constituer des États. La locution de « direction administrative » (*der Verwaltungsstab*), appliquée à des collectivités humaines qu'il s'agit de différencier de l'État est certainement de nature à atténuer cette distinction, et peut laisser le lecteur perplexe.

Toutefois, l'idée principale de Weber semble être qu'il y a avantage à ne pas qualifier d'« État » toutes les collectivités humaines dotées de cohésion normative et d'un territoire contrôlé. Seules les collectivités humaines où existe une instance qui est seule à disposer du droit d'exercer la contrainte physique

¹⁶⁹ Weber 1995 [1956] vol. I : 96-97. Italiques de l'auteur. Sur la question très débattue des rapports de l'école de sociologie française et des disciples de Durkheim aux travaux de Max Weber, la bibliographie est abondante. Quelques écrits de Weber ont été recensés dans *L'Année sociologique* par François Simiand, mais il ne semble pas que la théorie weberienne de l'État ait été connue de Mauss et ses compagnons. Ce n'est qu'après sa mort que, hors d'Allemagne, Weber a progressivement été reconnu comme sociologue, et non seulement comme économiste. On trouvera des renseignements sur ce point in Mucchielli 1998 : 506-507 ; 531-532.

doivent, si l'on suit la définition de Weber, être considérées comme dotées d'un État.

Et cette propriété distingue également l'État d'autres formes de groupements sociaux (c'est la deuxième distinction) ayant une activité orientée politiquement, comme le sont certainement les partis politiques, et probablement nombre de corporations, groupes d'intérêts, clubs, sociétés secrètes, groupes révolutionnaires armés ou non, ou syndicats. Comme l'État, de tels groupes s'emploient à exercer une influence, à prendre ou à conserver le pouvoir sur un groupement politique ; mais ils n'ont pas le droit d'exercer la contrainte physique (dans le cas des sociétés dotées d'un État) ; ou alors il existe, dans la société où ils exercent leurs activités, d'autres groupes ayant le droit d'exercer la violence (dans le cas des sociétés sans État).

Dans cette perspective, l'État n'est donc ni un simple groupement politique, ni un simple groupe dont l'activité est orientée politiquement. Car, dans le concept qu'en élabore Weber, l'État dispose d'un trait distinctif par rapport à ces deux autres concepts : il est l'instance qui, dans une société donnée, dispose du monopole du droit d'exercer la contrainte physique, si du moins la société en question contient une telle instance, ce qui n'est pas nécessairement le cas.

Lorsque Max Weber parle de la « contrainte physique légitime », il faut sans doute comprendre (tous les interprètes de Weber paraissent d'accord sur ce point) : la contrainte physique *réputée* légitime dans la société étudiée. Les formes de violence tenues pour légitimes dans une société ne le sont pas nécessairement dans une autre. N'importe quel livre d'histoire de l'Antiquité romaine nous apprend, par exemple, que certaines formes de violence tenues pour légitimes aux temps de Cicéron ne sont plus reconnues comme telles aujourd'hui : ainsi la violence du maître sur son esclave. Dans nos sociétés contemporaines d'Occident, il n'y a guère que la contrainte physique exercée par des commis de l'État dans l'exercice de leurs fonctions, et dans le respect d'un certain nombre de règles et procédures, qui soit tenue pour légitime, ou du moins qui fasse l'objet d'un consensus assez général sur sa légitimité.

Remarquons que le texte de Weber ne suppose pas que la légitimité de telle ou telle forme de contrainte physique suppose nécessairement une validation en termes juridiques, au sens strict de ce dernier terme. Il peut s'agir d'une légitimité fondée sur la coutume ou les mœurs ; du moins rien, dans cette page de Weber, ne permet d'exclure un tel fondement pour la légitimité de telle ou telle forme de contrainte physique.

Aussi, nous pouvons dire que la Germanie dont nous parle Tacite, ou encore l'Islande telle qu'elle fut dépeinte par les sagas, sans doute aussi la société scandinave où fut rédigé l'*Havamál*, sont des sociétés constituant des groupements politiques (il y a à la fois une cohésion normative – des coutumes généralement observées et ayant force de droit – et contrôle d'un territoire géographiquement déterminé) qui ne sont pas dotés d'un État : la coutume de la

vendetta, dans l'Islande des sagas par exemple¹⁷⁰, suffirait à attester que la contrainte physique légitime ne fait pas l'objet d'un monopole, et que les moyens d'exercer la violence sont dispersés dans la population, non pas concentrés chez un corps de spécialistes hiérarchiquement et réglementairement contrôlés.

On serait pourtant porté à dire que la république romaine constituait un État, alors même que, ainsi que nous venons de le voir, y étaient tenues pour légitimes des formes de violence exercées par toutes sortes de gens (les maîtres sur les esclaves, les pères sur les fils et les filles). A cet égard, on peut dire qu'il n'y avait pas, dans la Rome de Caton ou de Cicéron, d'instance disposant du monopole de la contrainte physique légitime. On en conclura que la république romaine ne constituait pas un État : ce qui semble paradoxal, dans la mesure où celle-ci a précisément constitué l'un des principaux modèles de l'État pour nombre de législateurs, à des époques variées¹⁷¹.

Ce paradoxe est résolu dès lors qu'on prête attention, quelque pages plus loin, à la suite des considérations de Weber sur les concepts de groupement politique et d'État.

La violence [*Gewaltsamkeit*] n'est naturellement ni l'unique moyen administratif ni même seulement le moyen normal d'un groupement politique. En effet, les dirigeants se sont au contraire servis de tous les autres moyens possibles en général pour mener à bonne fin leurs entreprises. Cependant la menace et, éventuellement, l'application de la violence en est assurément le moyen *spécifique* et partout elle est, en cas de défaillance des autres moyens, l'*ultima ratio*. Ce ne sont pas seulement les groupements politiques qui ont utilisé ou qui utilisent la violence comme moyen légitime, mais aussi les clans [*Sippe*], les communautés familiales, les corporations, et au Moyen Age, suivant les circonstances, tous ceux qui avaient le droit de porter les armes. Ce qui caractérise le groupement politique, *outré* la possibilité d'utiliser la violence (du moins aussi) pour garantir ses règlements, c'est le fait qu'il revendique la domination de sa direction administrative et de ses règlements sur un *territoire* et qu'il la garantit par la violence. Partout où un groupement utilisant la violence répond à cette caractéristique, nous l'appellerons *dans cette mesure* un groupement politique – qu'il s'agisse d'une communauté rurale ou

¹⁷⁰ Voir par exemple la « Saga de Njáll le Brûlé », traduite et présentée par Régis Boyer dans le volume *Sagas islandaises* de la bibliothèque de la Pléiade (1987 : 1204-1502).

¹⁷¹ On pense bien sûr en premier lieu aux révolutionnaires français, ainsi qu'aux juristes et législateurs de l'Empire napoléonien. Une étude de référence pour ce qui concerne l'importance des modèles institutionnels antiques dans le moment révolutionnaire français est la « Tradition de la démocratie grecque », que Pierre Vidal-Naquet a donné en préface à la traduction française du livre de Moses Finley *Democracy Ancient and Modern* (Finley 1976 [1973b]).

même de communautés domestiques particulières ou de groupements comme les corporations et les syndicats (les « conseils »).¹⁷²

Weber précise donc que c'est la *conjonction* de la possibilité de l'usage de la violence (donc son usage potentiel, non pas réel) *et* de la prétention à faire respecter les mêmes règles sur tout un territoire qui définit un groupement politique. L'usage de la violence à l'intérieur d'une domesticité ne suffit donc pas à faire de celle-ci un groupement politique, au sens que cette dernière locution revêt chez Max Weber.

Mais cette conjonction fait aussi apparaître les États, tel qu'ils sont définis par Weber, ou du moins les sociétés pourvues d'un État, comme des groupements politiques. A propos de la notion de monopole de la violence légitime, Weber ajoute :

Il convient de définir le concept d'État conformément à son type moderne – car par son développement achevé il est absolument moderne – mais également en faisant abstraction du contenu des fins variables que nous vivons précisément de nos jours. Ce qui est formellement caractéristique de l'État contemporain, c'est une réglementation administrative et juridique, modifiable par des lois, d'après laquelle s'oriente l'activité de groupement de la direction administrative (également réglementée par des lois) et qui revendique une validité non seulement pour les membres du groupement – qui y sont en substance incorporés par naissance – mais aussi, dans une large mesure, pour toute l'activité qui se déroule dans les limites du territoire qu'il domine (par conséquent conformément à l'institution territoriale). Il se caractérise en outre par le fait qu'il n'existe de nos jours de violence « légitime » que dans la mesure où l'ordre étatique la permet ou la prescrit (en tant qu'elle laisse par exemple au père de famille « le droit de châtier », vestige d'un antique droit propre à user de la violence jusqu'à disposer de la vie des enfants et des esclaves). Cet aspect du monopole de la violence réservé à la domination étatique est une caractéristique aussi essentielle de sa condition présente que son caractère d' « institution rationnelle » ou d' « entreprise » continue.¹⁷³

¹⁷² Weber 1995 [1956] vol. I : 97-98. Italiques de l'auteur.

¹⁷³ Weber 1995 [1956] vol. I : 99.

Dans ce passage transparaît la méthode caractéristique de Weber, consistant à constituer théoriquement un objet idéal-typique, regroupant les traits caractéristiques d'une série d'objets dont aucun en particulier ne contient en propre la totalité de ces traits caractéristiques et rien qu'eux. En d'autres termes, Weber propose de constituer le concept d'État à partir de la forme qui paraît la plus aboutie de ce type de structure sociale, en l'occurrence, l'État moderne tel qu'il s'est élaboré dans la période contemporaine. Or, selon Weber, deux traits sont particulièrement frappants dans les États modernes.

Le premier consiste en une tendance à soumettre le fonctionnement étatique à des réglementations administratives et juridiques, ce qui a certainement comme corrélat le fait que le fonctionnement de l'État est de moins en moins affecté par la personnalité des agents qui y accomplissent telle ou telle tâche. L'État se dépersonnalise à mesure qu'il se bureaucratise, de sorte que la fonction subsiste indépendamment de l'agent qui l'occupe, celui-ci contribuant de moins en moins à créer celle-là.

Le second trait important est que les modalités d'exercice de la violence tenues pour légitimes, en dehors de celle qu'opèrent les agents de l'État dans le cadre des réglementations administratives et juridiques régissant le fonctionnement étatique, sont de moins en moins nombreuses, et tendent à disparaître. Dès lors, la violence privée réputée légitime (du maître sur ses dépendants, du père sur ses enfants, etc.) ne persiste qu'au titre de survivance de coutumes plus anciennes que la formation de l'État, d'après cette argumentation de Weber.

Remarquons au passage combien la conception weberienne de l'État paraît se situer dans la filiation de celle de Hobbes. En effet, ce dernier auteur avait déjà pensé le Léviathan comme monopolisateur du droit d'exercer la violence. Toutefois, Weber se sépare de la pensée de Hobbes et de la tradition de philosophie politique issue du *Léviathan* sur un point décisif, puisque le sociologue allemand ne suppose aucun contrat social à l'origine de l'État.

Il faut en conclure que Max Weber nous donne, dans ces pages, un *concept graduel de l'État*. Plus la concentration du droit d'exercer la violence est importante et restreinte à une seule instance sociale, plus cette instance mérite d'être appelée un État. Entre la complète dissémination de ce droit dans l'espace social, d'une part, et son monopole total par une seule instance, d'autre part, il existe une série de gradations possibles, et toutes sortes de transitions infinitésimales de l'un à l'autre pôle.

Si ces remarques sont justes, on peut donc dire que la république romaine antique était un État, mais elle l'était moins que nos États d'Occident au XX^e siècle, dans la mesure où la société romaine antique laissait proliférer en dehors de l'État un plus grand nombre de modalités de violence considérées comme légitimes par cette même société. En d'autres termes, une société peut avoir un caractère plus ou moins étatique, selon le degré de concentration ou de

dispersion du droit d'exercer la violence que l'on peut observer dans cette société. La conceptualisation de l'État chez Max Weber permet donc de penser des formes sociales plus ou moins étatiques, ainsi des formes sociales que l'on pourrait dire semi-étatiques.

Nous examinerons dans un chapitre ultérieur la question de savoir si la seule dimension de la violence légitime est apte à décrire adéquatement l'État. Il se pourrait, en effet, qu'un groupement politique, en même temps, parce que et pour qu'il puisse monopoliser le droit d'exercer la violence, soit aussi, de fait, amené à monopoliser d'autres choses, et d'autres droits que celui d'exercer la violence.

Après ce détour par la conception de l'État chez Max Weber, souvent déterminante dans la sociologie et la science politiques actuelles, revenons à la pensée de Mauss. Dans sa conférence sur le problème de la nationalité, lorsque Mauss caractérisait comme État toute entité socio-politique dotée d'un pouvoir central (que celui-ci soit ou non extrinsèque à la société), Mauss prenait le mot « État » dans un sens assez proche de Weber ; mais cette option ne semble pas avoir duré dans ses choix terminologiques, comme en témoignent les deux citations du « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive » faites ci-dessus, et dans lesquelles nous avons relevé que le mot « État » est alors pratiquement synonyme de locutions telles que « organisation sociale » ou « ensemble des structures sociales ». On est donc fondé à dire que Marcel Mauss n'a accordé qu'une attention relativement secondaire à la notion d'État (et ceci est particulièrement notable si l'on compare quel fut, dans sa pensée, le sort d'autres notions, la nation par exemple, qui furent élaborées bien plus explicitement) et n'en a pas construit un concept déterminé.

Cette sorte d'absence de l'État dans la pensée de Mauss peut être comprise, si l'on suit sa réflexion sur la nation. Ce qui intéresse Mauss dans les nationalités et des nationalismes, c'est le fait que ces sociétés sont dotées d'une conscience collective relativement exceptionnelle dans l'histoire. En effet, le point important pour Mauss semble être qu'en celles-ci, la population manifeste la volonté de faire sien le pouvoir politique, et non plus d'y être simplement soumise :

Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'État et à ses lois¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Mauss 1969b [1956] : 584.

C'est ce qu'exprime sans ambiguïté la réflexion de Mauss sur le contrat social. Celui-ci, dans la pensée de Mauss, paraît moins l'acte fondateur de l'État, tel que chacun se dépossède de sa capacité ou de son droit à exercer la violence, que le moment toujours à réitérer qui constitue le propre de la citoyenneté, c'est-à-dire des nations :

La notion de patrie symbolise le total des devoirs qu'ont les citoyens vis-à-vis de la nation et de son sol. La notion de citoyen symbolise le total des droits qu'a le membre de cette nation (civils et politiques, s'entend). [...] Le citoyen participe à l'élaboration des lois, aux progrès de la religion, des sciences, des beaux-arts. Il n'est plus un conscrit du roi, mais un volontaire ou un soldat de la République d'un libre pays. Et la société tout entière est devenue à quelque degré l'État, le corps politique souverain ; c'est la totalité des citoyens. C'est précisément ce qu'on appelle la Nation, cette chose que l'Anglais s'imagine avoir été créée par la Grande Charte, et qui fut réellement créée aux États-Unis en 1777 par le Congrès de Richmond, et au Champ-de-Mars lors de la journée de la Fédération. Même ces sortes de rituels du pacte, imitation des théories du Contrat social, sont l'expression voulue de cette idée que la Nation, ce sont les citoyens animés d'un *consensus*. Et inversement ces théories du Contrat général qui sont à la base des droits et des théories anglaise ou suisse ou française et l'expression de cette valeur du contrat, de la loi, sont simplement la traduction philosophique d'un état de fait. Les philosophes généralisèrent dans le passé et dans le futur un état conçu comme originel et comme souhaitable, mais dont, en fait, Hobbes, Locke et les radicaux, et Montesquieu voyaient l'exemple fonctionner en Angleterre, et dont Rousseau apportait le modèle de Genève. L'idée-force d'une nation s'est hypostasiée en termes patriotiques et civiques, métaphysiques et juridiques. Mais elle est l'œuvre spontanée de générations qui ont étendu au peuple, par le moyen du système de la délégation populaire et parlementaire, le partage de la souveraineté et de la direction¹⁷⁵.

Ce texte contient l'une des rares allusions de Mauss à l'œuvre de Hobbes et aux théories du contrat social. Elle traite celles-ci comme des rationalisations *a posteriori* et universalisantes de pratiques sociales et politiques qui les ont précédées, telles que l'élection de représentants mandatés par les citoyens, et les délibérations collectives précédant les décisions politiques ou juridiques.

¹⁷⁵ Mauss 1969b [1956] : 593.

Mais en ne distinguant pas les différentes théories du contrat social, il semble qu'ici Mauss associe univoquement l'idée de pacte social à celle de démocratie. En effet, il caractérise les diverses théories du contrat social comme étant des rationalisations de pratiques de partage de la souveraineté et du pouvoir de décision politique. Il semble, de ce fait, effacer les spécificités de chacun des théoriciens qu'il cite, et notamment celles de Hobbes. Car le moment du contrat social, chez Hobbes, ne caractérise pas un partage de souveraineté, mais bien plutôt la création de la souveraineté, chacun renonçant à l'usage de la force au profit d'une instance tierce, extérieure aux agents contractants, qui seule aura le droit d'exercer la force et de régler par la force les litiges entre particuliers, notamment en cas de non respect des obligations prises lors d'un contrat entre particuliers. En ce sens, le contrat social chez Hobbes ne fonde pas quoi que ce soit comme une instance démocratique de délibération et législation, mais une entité qui centralise les moyens d'exercer la violence.

On peut donc dire que, dans sa compréhension du contrat social, Mauss est beaucoup plus proche de Rousseau que de Hobbes, en tant qu'il assimile le contrat à une participation à la souveraineté et à la décision politique – ce qui revient à fonder une institution démocratique, mais non exactement un État – et non à un transfert par chacun de son droit à exercer la force à la condition que tous les autres en fassent autant, au profit d'une seule instance centralisant les moyens de la violence – ce qui revient à fonder un État, mais non exactement une institution démocratique. En somme, Mauss pense le contrat social comme fondateur de la citoyenneté et de la nation (au sens qu'il donne à ce dernier mot), non comme fondateur de l'État.

Qu'en est-il maintenant de nos intuitions sémantiques sur le terme d'« État » ? Pour quelles sortes d'entités socio-politiques sommes-nous disposés à parler d'« État », et dans quels cas sommes-nous enclins à dire qu'une société est sans État ?

Parlant des cas où le pouvoir central est extrinsèque à la société, Mauss écrit :

Ces pays sont au fond intégrés, administrés ; ils ne sont pas administrés par les intéressés eux-mêmes. La loi n'y fut pas l'œuvre des citoyens, indifférents à ce qui n'était pas leurs coutumes locales ou leurs intérêts paroissiaux. [...] Le roi de France dans son Louvre ou son Vincennes, celui de l'Angleterre dans sa Tour de Londres, le tsar dans son Kremlin, sont des héritiers de cette instabilité, de cette séparation du souverain et du citoyen qui, à notre avis, caractérise les États non encore parfaitement intégrés, qui ne méritent pas le nom de nation¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Mauss 1969b [1956] : 583-584.

L'usage du terme « État » dans ce passage paraît conforme aux intuitions courantes. En effet, il y a bien eu un État sous la monarchie française, au sens où existaient un pouvoir central et une administration. Le fait que ceux-ci n'aient pas été « l'œuvre des citoyens » n'empêche pas qu'il y ait eu, dans de telles sociétés, un État.

Mais en l'absence de ce pouvoir central et de cette administration, nous ne sommes guère portés à parler d'État. Contrairement à l'usage du mot « État » que Mauss fait en 1934 dans son « Fragment d'un plan de sociologie descriptive », nous ne considérons pas que toutes les sociétés sont dotées d'un État, et nous ne tenons pas ce terme pour synonyme de « structure sociale ». Par exemple, il semble contre-intuitif de dire que les peuples natifs d'Amazonie forment des États ; et il en va de même pour les Eskimos ou les Aborigènes d'Australie avant la colonisation. Il y a État lorsqu'il y a pouvoir central, administration, concentration de forces armées, collectes fiscales, concentration du droit à dire le droit. A cet égard, il semble que nous soyons spontanément hobbesiens (ou weberiens, s'il arrive que nous ayons des réticences pour l'idée de contrat social). Somme toute, nous désignons plus ou moins par le mot « État » ce que Hobbes appelait « Léviathan ».

La polysémie du terme « État » se conjugue chez Mauss à l'absence de développements substantiels consacrés à la genèse et aux modalités des différents composants de ce que notre auteur appelle le « pouvoir central » : mise en place et maintien d'une administration fiscale, permettant d'alimenter les institutions et de garantir leur stabilité, concentration de forces armées, monopole de la monnaie, monopole du droit à dire le droit. En d'autres termes, on ne repère pas, chez Mauss, de théorisation explicite des *processus monopolistiques* qui caractérisent la formation d'un pouvoir central, c'est-à-dire d'un État.

Or ce sont ces mêmes processus de monopolisation qui ont permis, selon toute vraisemblance, de construire des *attentes nouvelles* chez les individus qui étaient sujets à ces pouvoirs monopolisés – qu'ils en soient les sujets, ou qu'ils s'en veulent les acteurs. Attentes nouvelles et inédites dans l'histoire antérieure de l'humanité, que, par exemple, celle du retour périodique des collecteurs d'impôts ; d'avoir à payer des octrois et droits de douane en tel ou tel point de passage ; d'être protégé contre brigands et agresseurs, lors même qu'on ne dispose pas d'une parentèle étendue et armée pour ce faire. Ces attentes, qui sont socialement constituées par le fait même de l'existence d'un État, sont également *matrices de confiances* autrement empêchées. La confiance en l'appareil répressif de l'État permettant, par exemple, de prendre plus de risques pour aller commercer loin de chez soi, ou pour prêter de l'argent à des inconnus.

Ces dernières remarques reviennent à suggérer l'idée, sur laquelle nous reviendrons longuement, que *l'État est une condition nécessaire pour l'existence*

du marché, si l'on prend ce terme au sens d'un ensemble d'échanges entre des gens qui n'ont entre eux aucun contact préalable à l'acte d'échanger. L'État rend le marché possible, parce que les moyens de répression des mauvais payeurs dont dispose l'État sont tels que celui-ci peut garantir les engagements pris entre deux individus qui ne se connaissent pas l'un l'autre. La connaissance préalable à l'échange du partenaire échangiste n'est, s'il existe un État, plus nécessaire pour faire confiance au partenaire échangiste, ou, mieux : si l'on peut avoir confiance en l'État pour faire payer les mauvais payeurs, on peut se dispenser de connaître personnellement son partenaire échangiste ou la parentèle de celui-ci.

En d'autres termes, du point de vue des garanties de la réciprocité qui font que les obligations constituées par les contrats réels entre particuliers sont exécutées, la distinction que fait Mauss entre les sociétés à pouvoir extrinsèque, d'une part, et les sociétés de citoyens (les nations), d'autre part, paraît relativement secondaire. Il semble donc que, pour n'avoir pas théorisé la genèse, les modalités et les similitudes entre les différentes sociétés dotées d'une instance concentrant (et monopolisant tendanciellement) le droit d'exercer la violence (que ces sociétés soient ou non des sociétés de citoyens), Mauss n'a pas pu expliquer le phénomène qu'il décrivait et qu'il présentait comme l'axe fondamental de l'histoire économique générale : l'extension toujours plus importante et l'intensification du commerce intra- et intersocial, c'est-à-dire des aires de réciprocité et d'interconfiance.

Cette même lacune théorique explique peut-être également que Mauss n'ait pas pu se doter d'un concept stable du marché, dont nous avons déjà relevé les variations entre 1920 et 1925 – et cela, alors même que notre auteur avait repéré, sans peut-être en tirer toutes les conséquences théoriques, combien l'instabilité des institutions étatiques avaient, en Russie, contribué à restreindre le champ des réciprocités commerciales et des échanges marchands. En effet, Mauss avait en ce cas expliqué que, de fait, l'instabilité du pouvoir central, l'incapacité de celui-ci à pacifier l'espace social, à stabiliser et garantir les attentes des particuliers (attentes qui, nous l'avons vu, font la vie des sociétés) est dévastatrice dans la sphère économique, puisqu'une telle situation empêche notamment la confiance en l'exécution des engagements de réciprocité pris lors des contrats entre particuliers.

La contrainte et la confiance

Nous pouvons désormais, après ce long détour, revenir à l'« Essai sur le don ». Car, ayant repéré cette absence, chez Mauss, d'une théorisation des processus de monopolisation du droit et des moyens d'exercer la violence (processus qui font les États, comme l'ont vu, chacun dans sa perspective propre, aussi bien Hobbes que Weber), nous pouvons aussi mieux comprendre la

dichotomie déjà signalée entre le traitement maussien de l'obligation de réciprocité dans les sociétés contemporaines, d'une part, et dans les sociétés dites « archaïques », d'autre part. Concernant les premières, Mauss pose le problème en termes de confiance, et, pour les secondes, en termes de contrainte. Mais c'est ne pas voir que la confiance est toujours aussi un produit de la contrainte.

Les pages précédentes ont déjà relevé que le Léviathan de Hobbes a pour caractéristique principale le monopole des moyens de la violence et, plus encore, du droit de l'exercer, ce qui fait qu'il peut garantir l'exécution des engagements pris dans les contrats entre particuliers. Mauss a nettement montré que, dans les sociétés qu'il dit « archaïques » ou « primitives », il y a des engagements ayant force exécutoire, et des garanties pour l'exécution de tels engagements entre particuliers. Mais nous avons également remarqué que Mauss n'apporte pas de réponse nette à la question de savoir quelles sont les garanties que ces sociétés fournissent à l'exécution de ces engagements. Ce qui fait que « l'obligation de rendre » est suivie d'effet, ce sont, à lire l'« Essai sur le don », divers éléments regroupés sous la rubrique générale de « contrainte » ou de « force » :

- (i) contrainte par la force de la magie (ou de la croyance en la magie) ;
- (ii) contrainte induite par la perte de prestige et de crédit social au cas où l'on ne rendrait pas ;
- (iii) contrainte physique de l'esclavage pour dettes.

Cette théorisation de l'obligation de rendre et de ses garanties coexiste, à l'époque même de la rédaction de l'« Essai sur le don », avec une autre théorisation de la réciprocité, d'un genre bien différent, s'agissant des sociétés contemporaines : celles qui se formule, non en termes de contrainte, mais de confiance. Pourquoi ce double traitement ? C'est, pensons-nous, en raison de l'absence d'une conception adéquate de l'État. En effet, penser l'État en termes hobbesiens (c'est-à-dire comme concentration des moyens de la violence qui permet de garantir les engagements pris dans les contrats entre particuliers – fussent-ils des inconnus l'un pour l'autre, comme c'est parfois le cas sur les marchés) permet immédiatement de remarquer que la contrainte n'est pas non plus absente des contrats entre particuliers dans les sociétés modernes.

Car, en cas de non respect des engagements pris lors des contrats, il peut y avoir recours à la menace de contrainte, voire à la contrainte exercée par l'appareil d'État. La confiance entre les partenaires échangistes est, à cet égard, au moins pour partie, un effet de cette possibilité de la contrainte exercée par l'État en cas de non respect des engagements pris dans les contrats entre particuliers. Cette détermination du concept d'État permet en outre de mieux préciser le concept de marché, qui dès lors n'apparaît plus comme simple

synonyme de l'échange¹⁷⁷ ; ce qui conduit, par induction, à rejeter la thèse maussienne de l'universalité du marché. S'il est exact que l'État, comme cela vient d'être indiqué, est indispensable à l'existence du marché, alors il doit y avoir des sociétés sans marché puisqu'il y a des sociétés sans État. Nous reviendrons plus en détail sur cette connexion entre État et marché, notamment dans le chapitre III de la présente étude.

La distinction entre la plupart des sociétés qu'étudie Mauss dans l'« Essai sur le don » (Samoans, Maori, Trobriandais, Amérindiens de la côte nord-ouest, etc.), d'une part, et les sociétés dont il parle dans ses *Écrits politiques*, d'autre part, est donc essentiellement relative à ce point : l'absence ou la présence de quelque chose comme un État. Mais cette distinction occulte le fait que, dans les deux cas, il y a bien, au fondement de l'exécution des engagements de réciprocités entre particuliers, la contrainte, ou du moins la possibilité de la contrainte. Et, dans les deux cas, la confiance entre les partenaires échangistes est toujours, au moins parfois ou pour partie, fonction de cette possibilité d'un usage de la contrainte – c'est-à-dire fonction d'une *menace*. La différence entre ces deux types de sociétés tenant au fait que la contrainte tenue pour légitime par le droit ou par la coutume émane, dans un cas, des forces à la disposition des particuliers, ou bien, dans l'autre cas, d'une force tierce, centralisée dans l'appareil d'État.

Toutefois, ces remarques ne doivent pas être considérées comme se proposant de fournir une réponse aux difficultés théoriques contenues dans l'« Essai sur le don ». En effet, elles reposent sur deux présupposés, qu'il faudra examiner.

(i) Le premier est que Mauss est fondé à parler d'une obligation de donner en retour, et qu'il existe bien quelque chose de tel. Nous avons envisagé plus haut une possibilité différente : que la règle, selon laquelle on serait obligé de donner en retour – règle garantie par la possibilité d'un recours à la contrainte légitime – puisse s'avérer n'être en vérité qu'une simple *régularité* de comportements motivés par un intérêt relativement uniforme. Ces deux logiques – celle de la règle, celle de la régularité – devront être développées quant à leurs conséquences, et confrontées aux données fournies par les historiens et ethnographes.

(ii) Le second présupposé est que Mauss était également fondé à tenir cette obligation de donner en retour pour universelle. Ce point nécessite également un examen empirique des données ethnographiques et historiques à notre disposition.

¹⁷⁷ Cette synonymie, erronée selon nous, nous semble sous-jacente à l'énoncé de l'« Essai sur le don » où Mauss pose la thèse de l'universalité du marché : « Nous décrivons les phénomènes d'échanges et de contrat dans ces sociétés qui sont non pas privés de marchés économiques comme on l'a prétendu, – car le marché est un phénomène humain qui selon nous n'est étranger à aucune société connue, – mais dont le régime d'échange est différent du nôtre » (Mauss 1968a [1925a] : 148).

De surcroît, les pages précédentes avaient essentiellement pour objectif de comprendre le plus précisément possible la double question initiale de l' « Essai sur le don » :

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 qui fait que le donataire la rend ?

Or, plusieurs autres points cruciaux du texte de Mauss méritent un examen approfondi, aux fins de mieux cerner ce que c'est qu'un don, et ce qu'il en est du don. L'« Essai sur le don » contient en effet au moins quatre thèses fondamentales : (i) il existe une obligation de donner ; (ii) il existe une obligation de recevoir ; (iii) il existe une obligation de donner en retour ; (iv) ces trois obligations sont universelles (au moins dans les sociétés archaïques). De ces quatre thèses, nous n'avons pas encore commencé d'examiner la validité. Nous avons seulement tenté d'en mieux cerner la signification dans la pensée de Mauss. Il reste donc, pour mieux comprendre le don lui-même, beaucoup à faire : et notamment (avant même de savoir s'il existe bien, ou non, une obligation de donner) à savoir ce que « donner » veut dire. Ce sera l'objet des développements suivants.

Chapitre II. Le concept de don dans la postérité de Marcel Mauss.

Au § 268 des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein se pose la question suivante :

Pourquoi ma main droite ne peut-elle donner de l'argent à ma main gauche ? Ma main droite peut le placer dans ma main gauche. Ma main droite peut écrire un acte de donation et ma main gauche un reçu. Mais les conséquences pratiques, ensuite, ne seraient pas celle d'une donation. Quand la main gauche aura pris l'argent de ma main droite, etc., on demandera : « Eh bien, et puis quoi ? »¹⁷⁸

Pour qu'il y ait un acte de don, il faut qu'il y ait une altérité suffisante entre le donateur et le donataire. Mais cette altérité suffisante, je ne peux pas la décréter tout seul, dans un soliloque. Cela est tout simplement dépourvu de sens. Pour décréter l'altérité suffisante à la possibilité d'un don, il faut déjà une entité sociale, différente de mon individualité propre, dotée de normes qui reconnaissent, d'une part, certains êtres comme autres, distincts et séparés, et, d'autre part, qui reconnaissent certains actes comme des dons. Cela, ensuite, produit un certain nombre de conséquences dans le monde social. Un acte n'ayant aucune conséquence socialement effective, comme établir des transactions entre sa main droite et sa main gauche, ne peut être décrit comme étant un don.

Cette page de Wittgenstein est donc susceptible de faire saillir une exigence minimale que toute conceptualisation du don devrait satisfaire : rendre compte de l'impossibilité de se donner quelque chose à soi-même, et, symétriquement, de la nécessité et des modalités de constitution d'une altérité minimale sans laquelle il ne peut y avoir de don.

Nous allons, dans les pages qui suivent, examiner différents auteurs qui, dans la postérité de Mauss et en prenant des positions diversement critiques quant aux analyses de l'« Essai sur le don », ont tenté de penser le don, que ce

¹⁷⁸ Wittgenstein 1961 [1953] : 217. Vincent Descombes propose un commentaire de ce texte de Wittgenstein dans son ouvrage *Les Institutions du sens* (Descombes 1996 : 241-242). L'ensemble de notre étude est très redevable à la réflexion de Vincent Descombes exposée dans le chapitre où figure ce commentaire – chapitre significativement intitulé « Les Essais sur le don » (pp. 237-266).

soit selon la généralité philosophique, anthropologique ou sociologique de ce concept, ou selon des terrains ethnographiques déterminés, ou encore en combinant ces deux approches à la fois.

Dans l'immense postérité de l'« Essai sur le don », il a fallu faire des choix. Nous avons pris le parti, dans les pages qui viennent, de circonscrire l'analyse à quelques auteurs s'exprimant en langue française. Nous chercherons principalement, mais pas seulement, à y déceler d'éventuelles clarifications du concept de don, aux fins notamment de savoir comment celui-ci doit être articulé à d'autres notions, telles celles d'échange, de dette, d'obligation, de contrat. Le don est-il, ou non, une forme de l'échange ? Peut-on dire que tous les dons, ou seulement quelques-uns, sont créateurs de dette, ou bien, au contraire, le don et la dette sont-ils des relations sociales impossibles ? Y a-t-il effectivement des rapports d'obligation dans le don, et si oui, ce type d'obligation est-il de nature contractuelle ? Il paraît raisonnable d'espérer trouver, chez les auteurs ayant été attentifs à l'effort de Mauss, et l'ayant peu ou prou prolongé, des éléments de réponse à ces questions dont nous avons vu, au chapitre précédent, qu'elles n'étaient qu'imparfaitement explicitées, traitées et résolues par l'« Essai sur le don ».

Mais l'examen du legs de Mauss ne se limitera pas à ce seul chapitre ; les suivants en traiteront également, ce par quoi nous espérons réparer quelques-uns des manques auxquels les analyses présentées dans les pages qui suivent ont dû inévitablement s'astreindre. Il nous a en effet paru préférable de nous limiter à un petit nombre de textes pour les analyser de façon détaillée, plutôt que de risquer une synthèse générale de la postérité de Mauss qui n'aurait pas su rendre justice à l'originalité et à la démarche propre de chacun des auteurs¹⁷⁹.

En passant par de multiples détours, nous retrouverons pour finir le problème posé par Wittgenstein. Mais avant d'examiner la postérité de l'essai de Mauss, il peut être utile de revenir sur les pages conclusives de cet écrit, aux fins d'établir nettement quelles étaient les perspectives finales de Mauss relativement à la notion de don.

¹⁷⁹ D'autres aspects de la réception et de l'héritage de Mauss ont été traités dans le mémoire de DEA qui a précédé la préparation de la présente thèse. En particulier quelques dizaines de pages y furent consacrées aux répercussions de l'« Essai sur le don » dans la pensée de Georges Bataille (notamment dans « La notion de dépense », *La Part maudite* et la *Théorie de la religion* ; voir aussi Bataille 1947 et 1949 ; et le volume *Le Collège de sociologie* édité par Denis Hollier : Hollier 1979). Sur ces aspects de l'œuvre de Georges Bataille, voir notamment l'étude de Jacques Derrida dans *L'Écriture et la différence* sur la notion d'économie générale chez Bataille ; Gasché 1972 ; Jamin 1980 ; Marc Guillaume 1987 ; Besnier 1988 ; Lindenberg 1990 ; Karsenti 1994. Plusieurs numéros de *La Revue du MAUSS* animée par Alain Caillé ont livré les pièces d'une discussion sur l'œuvre de Bataille, et particulièrement sur les transformations que cet auteur apporta à des notions initialement tirées de la lecture de Mauss (don, dépense, potlatch, économie, sacrifice, consommation...) : voir notamment Fabre 1991 ; Salsano 1991 ; Jacquier 1992. Ajoutons à ce débat les remarques judicieuses d'Alain Mahé sur la question de savoir si Bataille fut effectivement ou non le précurseur d'une pensée anti-utilitariste dans la compréhension des sociétés, in Mahé 1998 : 46. Sur les rapports de Mauss au Collège de sociologie, voir la lettre de Marcel Mauss du 22 juin 1938 à Roger Caillols, publiée in Fournier 1990, et les quelques commentaires de Pierre Bourdieu sur cette lettre (Bourdieu 2004 : 21-22).

Don, mutualité et coopération : les conclusions de Marcel Mauss

Il n'y a pas à proprement parler d'essai explicite de définition du terme de don dans l'« Essai sur le don », mais bien plutôt un usage de ce terme que Mauss signale lui-même comme étant particulièrement problématique.

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, il serait bon de les remettre au creuset. [...] 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.¹⁸⁰

Cette page se construit selon une logique de double négation : ni libre ni contraint, ni désintéressé ni utilitaire, le don archaïque se situerait plutôt quelque part entre ces pôles, dans un continuum entre intérêt et désintéressement. Ce qui contraste avec nos cultures et nos philosophies, qui interprètent traditionnellement les actes sociaux dans une logique d'exclusion réciproque : un acte est ou bien libre ou bien contraint, ou bien intéressé ou bien désintéressé.

Mais il convient de remarquer immédiatement que l'on serait bien en peine d'établir unilatéralement des correspondances, entre les deux régimes bipolaires de la contrainte et de la liberté, d'une part, et celui de l'intérêt et du désintéressement d'autre part. On pourrait être tenté de dire, dans une perspective kantienne, que seul le désintéressement est libre, dans la mesure où il n'est pas pathologiquement motivé, au contraire de l'acte intéressé, sans bien sûr qu'il soit jamais possible de savoir si un acte est effectivement désintéressé, accompli par devoir, ou seulement conforme au devoir et pathologiquement déterminé. Mais il faut se garder d'une telle interprétation.

¹⁸⁰ Mauss 1968a [1925a] : 267.

En effet, chez Mauss, le problème se pose autrement : ce qu'il appelle don, ce sont bien souvent des actes apparemment désintéressés et libres, mais en réalité intéressés et socialement contraints, parce que leur non accomplissement est suivi de sanctions de toutes sortes. Ainsi, selon Mauss, le refus ou l'impossibilité de donner en retour entraînerait toujours des sanctions sociales, qui peuvent aller de la simple réprobation au scandale, à la déchéance, la guerre, la mort par magie ou l'esclavage pour dettes¹⁸¹. Ce point justifie la remarque de Mauss sur les dons rituels : ceux-ci ont un « caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé »¹⁸². Et, en un sens, tout l'« Essai sur le don » s'emploie à montrer comment les sociétés peuvent se munir de structures économiques telles qu'elles accomplissent simultanément plusieurs fonctions en même temps (et c'est pourquoi il y a fait social total) : les individus servent subjectivement leur propre intérêt, par exemple en augmentant leur prestige par des distributions ostentatoires de cadeaux comme dans le cas du potlatch, tout en contribuant objectivement, et partiellement à leur insu, à des formes de redistribution des richesses et de solidarité sociale, en cela que ce qui est source de pouvoir et de prestige n'est pas le cumul des richesses mais leur redistribution¹⁸³.

C'est l'union des deux mots « contraint et intéressé » que nous avons beaucoup de mal à comprendre autrement que dans un sens kantien. Mauss ici ne veut pas du tout dire que l'acte est contraint parce que l'agent se soumet à une détermination pathologique, et que par conséquent il n'agit pas, mais subit une détermination de son être phénoménal-naturel, au lieu que son acte émane de l'autonomie rationnelle de son être nouménal. Mauss suggère ici que l'individu peut à la fois, par son agir, poursuivre une fin égoïste et qu'en même temps s'accomplit en lui une fonction sociale latente, telle qu'une raison sociale s'exerce par son acte, raison qui, par-delà son intérêt individuel, effectue la redistribution des richesses, laquelle produit et reproduit la cohésion sociale. En ce sens, c'est seulement à partir de ces fonctions multiples, de cette polyvalence du don, que l'on peut bien comprendre le sens des conclusions éthiques et politiques de l'« Essai sur le don », où Marcel Mauss tire les leçons des sociétés archaïques pour la politique et la morale des sociétés contemporaines :

Ainsi, on peut et on doit revenir à de l'archaïque, à des éléments ; 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

¹⁸¹ Mauss 1968a [1925a] : 151, 161, 212, 230, 237.

¹⁸² Mauss 1968a [1925a] : 147.

¹⁸³ Nous reviendrons plus longuement au Chapitre III sur les rapports entre pouvoir politique, prestige et redistribution.

sociale, la sollicitude de la mutualité, de la coopération, celle du groupe professionnel [...] 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.¹⁸⁴

Ces allusions à l'assurance sociale, à la mutualité et à la coopération, dans les pages conclusives de l'essai de Mauss, ne peuvent être complètement comprises que resituées dans leur contexte d'élaboration. Dès 1907, date de la création du quotidien, Mauss fut avec Philippe Landrieu le responsable de la rubrique « Coopératives » de *L'Humanité*. Avec son collègue, il fonda en 1912 une coopérative ouvrière de boulangerie et de pâtisserie dans le XII^e arrondissement de Paris, et participa à la plupart des congrès nationaux ou internationaux des coopératives de 1905 à 1925. Comme l'indique Marcel Fournier, il s'inscrivait en cela dans un courant important parmi les socialistes français : « [...] républicains partisans du marché libre qui voyaient dans les coopératives un correctif à la compétition excessive ». Mauss avait le projet d'aider les coopératives ouvrières et les sociétés mutualistes à former de vastes et puissantes fédérations, de façon à créer « un État dans l'État »¹⁸⁵. Et Marcel Fournier d'insister sur le fait que cette position n'était pas toujours facile à tenir, au sein d'un mouvement socialiste souvent tiraillé entre les tentations antinomiques de l'anarchisme et de l'action parlementaire. Au total, un bon tiers des textes rédigés par Mauss en tant que journaliste, entre 1896 et 1942, et réunis dans le recueil édité par Marcel Fournier traitent des coopératives : françaises, mais aussi anglaises, allemandes, russes, sibériennes.

C'est donc une double préoccupation qui guide Mauss dans son élaboration conceptuelle du don, et dans la rédaction des conclusions de son essai : d'une part, celle du sociologue qui cherche à comprendre les diverses formes possibles de la cohésion sociale à travers les époques et les cultures, et d'autre part, celle du militant politique et coopératif qu'il est par ailleurs¹⁸⁶.

Ainsi Mauss, nous l'avons vu au chapitre précédent, cherche à découvrir dans l'étude des sociétés autres les principes d'une transformation politique (dans le sens d'un retour à « l'archaïque », aux « éléments ») de nos sociétés contemporaines, telles qu'elles puissent sortir de l'antinomie entre le capitalisme et le bolchevisme. Il semble que c'est ce double enjeu qui détermine le lien, établi par le page citée ci-dessus, entre le don, d'une part, et la mutualité et la

¹⁸⁴ Mauss 1968a [1925a] : 263.

¹⁸⁵ Fournier, préface aux *Écrits politiques* de Mauss, pp. 20-21.

¹⁸⁶ Cet aspect de l'« Essai sur le don » a été étudié par Alan Cowell (2002).

coopération d'autre part. En cherchant à montrer l'universalité du don et de la triple obligation, de donner, de recevoir et de donner en retour, l'auteur entend faire valoir la nécessité pour les sociétés contemporaines de créer ou maintenir en leur sein des structures de redistribution qui ne soient pas seulement les formes de collectivisme que cherchent à imposer les dirigeants bolcheviques – dont, ainsi que nous l'avons vu au chapitre précédent, Mauss s'est dissocié pour diverses raisons, mais principalement parce qu'une fois pris le pouvoir, le système bolchevique s'est fondé, selon Mauss, sur l'obstruction, voire l'éradication de l'initiative populaire en matière d'organisation de l'économie.

Marcel Mauss, en les conclusions de son essai, est donc porté à identifier, ou du moins à établir de fortes similitudes, entre le don, d'une part, et la « coopération » et la « mutualité », d'autre part. Il paraît peu douteux qu'alors Mauss songe au monde des coopératives ouvrières et paysannes et des assurances mutuelles, dont il est un acteur et un expert de premier plan, ainsi que nous l'avons relevé au premier chapitre de la présente étude.

Cependant, il nous semble que le raisonnement de l'auteur, ici, est erroné. Car le don et l'assurance mutuelle sont choses distinctes ; et il en est de même pour le don et la coopération.

Le don et les assurances mutuelles

Dans une société d'assurance mutuelle, les transferts et les prestations ne sont pas vraiment des dons, et cela pour les deux raisons suivantes.

(i) Le versement de sa cotisation par l'assuré à la société mutualiste n'est vraisemblablement pas un don. Ce paiement ouvre des droits au payeur : notamment celui de recevoir des prestations de la part de la mutuelle dans certaines conditions (par exemple s'il tombe malade, ou s'il est accidenté). Ce que les mutuelles ont de particulier par rapport à d'autres formes d'assurance sociale, c'est aussi que le paiement ouvre au payeur (*i. e.* le souscripteur du contrat d'assurance) le droit de prendre part aux décisions de la société d'assurance mutuelle (par exemple, droit de vote pour élire le personnel dirigeant la société, ou pour déterminer les choix d'investissement de la société, etc.). Cela n'est pas le cas lorsque la société d'assurance n'est pas une mutuelle, c'est-à-dire lorsque la souscription d'un contrat d'assurance n'ouvre pas le droit d'intervenir dans la gestion de la société, ce droit étant réservé aux propriétaires ou aux actionnaires de celle-ci. La mutualité diffère encore plus de l'épargne,

par exemple en vue d'une retraite par capitalisation, dans la mesure où l'épargne consiste à accumuler des capitaux, moyens de production investis dans le circuit de production, sous forme d'actions ou d'obligations qui rapportent à l'épargnant des revenus sous formes de dividendes ou d'intérêts (ces derniers étant peut-être ce que vise Mauss lorsqu'il emploie la locution passablement elliptique de « crédit changeant » pour désigner ce sur quoi « l'épargne capitaliste » est « fondée » : nous retrouvons ici les préoccupations de Mauss, dans ses *Écrits politiques*, relatives aux fluctuations de la finance et des monnaies). Dans « l'épargne capitaliste », les capitaux du cotisant ne sont pas versés dans une caisse commune sur laquelle d'autres cotisants ont des droits en cas de maladie, d'accident ou de veuvage : à ce titre, l'épargne a un caractère nettement plus individualiste que la mutualité. Et c'est vraisemblablement cette différence que Mauss a principalement en vue lorsque, dans le texte que nous venons de citer, il contraste l'assurance mutuelle avec « l'épargne capitaliste ». Cela, pourtant, n'autorise peut-être pas à assimiler l'assurance mutuelle à la générosité ou à la « sollicitude » (encore moins à « la joie à donner en public » et au « plaisir de la dépense artistique généreuse »), bien qu'elle en soit apparemment moins éloignée que l'épargne capitaliste.

Car, si les considérations précédentes sont exactes, le paiement de la cotisation à l'assurance, eût-elle une structure mutualiste, n'est pas vraiment un don, si du moins l'on veut bien suivre nos intuitions sémantiques habituelles associées au mot « don ». En effet, il semblerait contre-intuitif de nommer « don » un versement qui ouvre le droit de recevoir quelque chose en retour, éventuellement en l'exigeant par un recours en justice, de la part de l'instance à laquelle on a fait ce versement.

(ii) Symétriquement, lorsque la mutuelle opère un versement ou une prestation à l'un de ses cotisants, au titre par exemple d'un accident du travail, ce transfert ou cette prestation n'apparaissent pas non plus comme des dons. Le fait que le souscripteur puisse exiger que la prestation soit faite, éventuellement faire condamner la mutuelle dont il est membre si elle n'opère pas la prestation à laquelle elle s'est engagé dans le contrat qui la lie au souscripteur, ce fait contrarie fortement, nous semble-t-il, nos intuitions sémantiques courantes associées au mot « don ». Les prestations de la mutuelle au souscripteur accidenté ne sont pas des dons. Ce sont des dus.

Il y a, à cet égard, de notables différences entre une mutuelle et une association caritative. Dans ce cas, les membres bienfaiteurs versent de l'argent, fournissent de la nourriture ou des médicaments, mais ces transferts ne leur ouvrent pas des droits à bénéficier des prestations de l'association caritative. Au contraire : celle-ci a vocation à prendre soin d'autres gens que ses membres

bienfaiteurs. Des remarques semblables peuvent être faites relativement aux prestations qu'opère l'association caritative au bénéfice de tel ou tel nécessiteux. Celui-ci n'est pas en droit d'exiger que l'association le fasse bénéficiaire de ses prestations. La personne sans abri qui bénéficie d'un repas gratuit offert par le Secours populaire ou Les Restos du cœur n'a aucun droit, toutes choses égales par ailleurs, à attaquer en justice ces associations au cas où elles lui refuseraient le repas gratuit. Et de ce point de vue, les prestations opérées par les associations caritatives au bénéfice d'un nécessiteux sont bien des dons, au sens intuitif courant de ce dernier mot. Et de même, les versements effectués à l'association par les membres bienfaiteurs sont, toutes choses égales par ailleurs, des dons.

De ces remarques, nous pouvons conclure qu'il y a une différence entre la charité et l'assurance sociale mutuelle. La première relève certainement du don, mais ce n'est pas le cas de la seconde. Lorsque Mauss associe dans le même passage le don, fût-il généreux, et les assurances mutuelles, on est donc fondé à estimer qu'il tend à identifier des relations sociales fort différentes, ou qu'il commet une erreur de catégorisation.

Le don et les coopératives

De semblables considérations peuvent être faites pour ce qui concerne la « coopération » (allusion peu douteuse, dans ce contexte, aux coopératives ouvrières qui absorbent une grande part de l'activité militante de Mauss) et pour nombre de solidarités au sein du « groupe professionnel ». Au sein d'une coopérative, ou dans les services proposés par une structure syndicale à ses adhérents, il y a certainement toute une série de relations sociales qui tendent à se défaire de la simple convergence contingente des intérêts strictement économiques. Il est indubitable que, par delà la grande variété de leurs modalités de fonctionnement et de leurs traditions, de telles collectivités favorisent, ou du moins peuvent favoriser, des relations entre les gens caractérisées par plus de solidarité, d'attention au sort d'autrui, voire de sollicitude (bien qu'elles puissent aussi être des lieux de souffrance sociale et d'exercice illégitime du pouvoir). Il n'en reste pas moins qu'aussi bien dans les coopératives ouvrières ou agricoles, que dans les corporations de métiers ou les syndicats, le principe des rapports sociaux ne paraît pas être de l'ordre du don. En effet, le propre de ces organisations, et spécialement celles qui, du temps de Mauss, se réclamaient des principes du socialisme, si chers à notre auteur, fut généralement de se réclamer d'un ordre de la *justice* bien plus que de la charité ou de la gratuité. L'idée rectrice étant que ce sont l'échange juste, la rémunération juste du travail, la mutualisation et la juste répartition des risques et des ressources, qui pouvaient offrir aux masses populaires l'accès à une vie décente, c'est-à-dire *affranchie de*

la dépendance par rapport aux dons charitables de ceux qui ne peuvent donner que parce qu'ils sont plus puissants – et qui sont plus puissants du fait même de l'inexistence d'une juste rémunération du travail, et d'une juste répartition des ressources économiques, sociales et culturelles. Telle était, nous semble-t-il, les fondements de toutes les analyses de l'économie et de la société qui (du moins à l'époque de Mauss) se réclamaient peu ou prou du socialisme – à commencer par celles de Mauss lui-même, dans ses articles du *Populaire*, de *La Vie socialiste* et de *L'Humanité*.

Aussi est-on fondé à dire que, dans les pages conclusives de son « Essai sur le don », Mauss n'est pas parvenu à différencier nettement le don par rapport à d'autres formes de transferts de biens, et qu'il a tendu à assimiler le don à des formes de relations sociales très différentes, mais qu'il entendait promouvoir, en tant que militant et penseur socialiste inquiet de son temps. A cet égard, il est possible que, pour reprendre la grille d'analyse de Reichenbach que nous avons restituée au début du premier chapitre, le contexte social et politique de découverte (la sortie de la guerre, la pauvreté dans les couches populaires, l'impasse au moins apparente du bolchevisme, les luttes sociales dont Mauss était observateur et acteur) et le contexte d'élaboration (l'activité journalistique de Mauss, sa réflexion sur le mouvement coopératif et mutualiste auquel il consacrait tant d'énergie depuis plus de deux décennies) aient rejailli sur le contexte de justification de l'anthropologie économique de Marcel Mauss, et que la précision conceptuelle de l'« Essai sur le don », singulièrement la notion centrale de cet écrit, en ait pâti. Si Mauss a eu le sentiment de découvrir un « roc humain » sur lequel toutes les sociétés humaines ont bâti leurs institutions économiques, roc dont la mise au jour, par une démarche tenant à la fois de l'archéologie et de l'anamnèse, était à même, selon notre auteur, de fournir un nouveau sol pour une l'édification d'une société plus juste, moins conflictuelle et moins impitoyable aux faibles, ce fut cependant au prix de ce qu'il faut bien appeler une certaine confusion entre des registres de faits sociaux et des formes de prestations nettement hétérogènes entre eux, et dont les conclusions de cette œuvre pionnière ont parfois excessivement atténué les différences. Même, il n'est pas insensé de considérer que ces passages finaux de l'« Essai sur le don » induisent une certaine incohérence entre deux versants distincts de la pensée de Mauss : d'une part, l'identification tendancielle, à la fin de l'essai, du don avec la coopération et la mutualité ; et d'autre part, le rejet, dans les *Écrits politiques*, d'une logique du don et de la charité (qui prétendrait suppléer aux carences de justice induites par le régime dominant de l'économie et de la rémunération du travail) – rejet qui se conjoint à l'engagement pour une mise en œuvre endogène, dans les milieux ouvriers et paysans, d'organisations de coopération, de mutualité et de redistribution, aux fins de créer le socialisme de toutes parts dès maintenant, sans attendre une hypothétique révolution des structures politiques.

Passons donc aux chercheurs qui s'efforcèrent de poursuivre le travail de Mauss sur le don, et essayons de voir s'ils sont parvenus à une meilleure spécification de cette notion. Nous commencerons par René Maunier qui, sur les conseils de Marcel Mauss lui-même, est parti en Afrique du Nord étudier les institutions économiques des populations de ces régions, et spécialement celles de la Kabylie¹⁸⁷.

René Maunier et les « échanges rituels » en Afrique du nord

René Maunier a publié ses « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord » dans *L'Année sociologique*, en 1927¹⁸⁸. Pour les lecteurs de la revue, ce copieux article (85 pages dans la pagination originale) ne pouvait guère apparaître que comme une suite, un prolongement ou une mise en œuvre dans un contexte ethnographique particulier, des idées de l'« Essai sur le don », paru dans la même revue deux ans plus tôt. La question de l'influence de l'« Essai sur le don » sur René Maunier a été traitée d'une manière approfondie par Alain Mahé dans sa préface¹⁸⁹ à la réédition de l'œuvre de Maunier, à laquelle les pages qui suivent sont grandement redevables, et auquel nous emprunterons bon nombre de thèses.

Né en 1887, René Maunier s'est intéressé très jeune à la sociologie, puisqu'il est membre de la Société de sociologie de Paris à l'âge de vingt ans, alors qu'il poursuit par ailleurs des études de droit : il obtient le doctorat ès sciences juridiques à vingt-deux ans. Il occupe divers postes dans l'enseignement et l'administration en Égypte, avant d'être reçu premier à l'agrégation de droit et d'être nommé en 1920 professeur à l'Université de Bordeaux. Mais il ne tarde pas à demander une mutation pour la faculté d'Alger, où il crée un enseignement de sociologie algérienne. Il devient en 1926 professeur à la faculté de droit de Paris¹⁹⁰. René Maunier a donc une double compétence : il est à la fois juriste et sociologue.

¹⁸⁷ Voir Godelier 1996 : 78n. Mauss avait fait un bref voyage d'étude au Maroc (ce qui explique certainement qu'il ait encouragé Maunier à poursuivre des recherches qu'il avait, en un sens, lui-même déjà entamées), et sur les souvenirs duquel il revenait fréquemment durant ses cours du Collège de France, de l'EPHE et de l'Institut d'ethnologie : voir sur ce point Denise Paulme (2004), et l'appréciation plutôt élogieuse des brèves recherches de Mauss au Maroc par un autre ethnographe de l'Afrique du nord, Pierre Bourdieu (2004 : 17-18).

¹⁸⁸ René Maunier, « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord », *Année sociologique*, 1927, nouvelle série, t. II (1924-1925), pp. 11-97 ; repris avec des variantes dans René Maunier, *Coutumes algériennes*, Paris, Domat-Montchrestien, 1935, et dans René Maunier, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, présentation et notes de Alain Mahé, Saint-Denis, Editions Bouchene, 1998 : c'est cette dernière édition que nous citerons (Maunier 1998 [1927]). Le mémoire de DEA qui précéda la préparation de cette thèse contenait des développements substantiels sur l'œuvre de René Maunier. Les pages qui suivent en présentent une version largement remaniée.

¹⁸⁹ « Un disciple méconnu de Marcel Mauss : René Maunier » (Mahé 1998). Texte initialement publié dans la *Revue européenne des sciences sociales*.

¹⁹⁰ Ces enseignements sont tirés des travaux d'Alain Mahé (1998) et de Jean-Robert Henry (1989).

Les « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord » constituent un texte important pour notre étude. En effet, cette oeuvre manifeste une compréhension approfondie de l'« Essai sur le don », dont elle assume les principaux acquis, en tentant d'en montrer l'applicabilité mais aussi les limites à propos d'une aire culturelle délimitée. En ce sens, elle constitue le premier témoignage d'une pénétration de l'essai de Mauss dans la pratique des recherches ethnographiques.

Mais René Maunier approfondit bien des points que Mauss avait mentionnés sans s'y attarder. Il précise et corrige l'oeuvre du maître sur des points cruciaux, tels que la notion d'obligation¹⁹¹. Il fait preuve d'une indiscutable originalité en ouvrant des directions d'enquête qui ne seront suivies systématiquement que bien plus tard, par des auteurs tels que Claude Lévi-Strauss ou Pierre Bourdieu.

L'article de René Maunier se divise en deux parties principales : la première traite spécifiquement de la cérémonie de la tawsa en Kabylie, la seconde s'occupe des autres types d'échanges rituels dans toute l'Afrique du Nord, du Maroc à l'Égypte. L'« Essai sur le don » imprègne d'un bout à l'autre la réflexion de Maunier. Mais l'auteur mobilise de surcroît une vaste érudition, informée des recherches sociologiques anglo-saxonnes et allemandes en particulier.

La première leçon que les « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord » retiennent de Marcel Mauss est le rejet de l'idée que le troc est la forme primitive de l'échange. Mais, alors que Mauss ne consacre que quelques lignes, certes tranchantes, à la question, René Maunier prend le soin de remonter aux sources de ce présupposé majeur de la pensée économique des XVIII^e et XIX^e siècles, en renvoyant à Ferguson, Adam Smith et Robertson, mais aussi à l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert et aux *Leçons économiques* de Mirabeau¹⁹². Il conteste tout spécialement chez ces auteurs l'idée d'une nature spontanément échangiste de l'homme, de telle sorte que l'échange est alors perçu comme « antérieur à la société » et « supérieur à toute loi »¹⁹³. Au contraire, tout l'effort de Maunier dans son article vise à montrer, d'une façon parfois implicitement critique à l'égard du texte de Mauss, que l'échange est indissociable d'un cadre social qui lui fournit normes, formes et sens spécifiques. En conséquence, il ne saurait y avoir d'échange séparé de sa constitution sociale.

Si l'idée selon laquelle le troc est la forme première de l'échange est plus ou moins complice d'une notion abstraite de la nature humaine, antérieure aux conditions sociales d'existence des humains, l'ethnologie, et tout particulièrement l'« Essai sur le don », ont montré, au contraire, que les formes

¹⁹¹ Outre la préface d'Alain Mahé, on pourra consulter aussi l'article de Luc Racine (1991) pour une comparaison de la notion d'obligation chez Mauss et chez Maunier.

¹⁹² Maunier 1998 [1927] : 59. Voir sur ce point Karsenti 1997 : 425-431.

¹⁹³ Maunier 1998 [1927] : 59.

dites archaïques de l'échange sont toujours déjà inscrites dans un contexte social déterminé. Mauss pense avoir montré que les systèmes de dons et contre-dons précèdent le troc et non l'inverse, et René Maunier semble reprendre à son compte cette thèse. Dès lors, ce qui motive la réciprocité dite primitive n'est pas de l'ordre de l'intérêt pur, c'est déjà une relation sociale et une relation à soi marquée de socialité et d'affectivité, même dans le cadre de rapports entre étrangers :

Le présent unilatéral prépare au troc bilatéral. Le don gratuit devient normalement créance. Il appelle le contre-don, pour des motifs d'amitié et d'honneur. C'est donc l'échange différé, qui aurait précédé l'échange instantané. Le crédit eût été antérieur au comptant.¹⁹⁴

Maunier insiste par conséquent sur le caractère premier de l'échange différé. Ces lignes suggèrent qu'il assimile le cercle don et contre-don – les dons réciproques – à un échange. A cet égard aussi, la pensée de Mauss paraît déterminer la pensée de Maunier, puisque, comme on l'a vu, Mauss n'hésite pas à dire que don et contre-don forment ensemble un échange.

L'idée de Maunier est donc que les formes premières de transferts des biens entre les humains ou entre les groupes qu'ils constituent contiennent un intervalle de temps entre le premier et le second transfert. Cette thèse est significative du projet d'ensemble de Maunier, dans la mesure où un axe essentiel de son travail est, comme nous tenterons de le montrer, de mettre en lumière les effets du temps dans les transferts de biens. Alain Mahé¹⁹⁵ insiste à juste titre sur le fait que Mauss ne fait que mentionner, dans sa réfutation des présupposés des thèses de « l'économie naturelle » sur le troc, la nécessité du temps pour l'exécution de la contre-prestation¹⁹⁶, sans pour autant faire la théorie du temps dans l'échange de dons.

Le deuxième emprunt direct à Marcel Mauss dans l'article de René Maunier est la reprise de la notion de prestation totale¹⁹⁷. Ainsi que nous l'avons déjà noté, Mauss propose cette expression pour désigner des faits sociaux tels que le potlatch, où ce sont des groupes et non de simples individus qui entrent en interaction dans des pratiques qui ne sont pas seulement économiques, mais aussi religieuses, politiques, esthétiques. Mais, là encore, Mauss a plus signalé qu'il n'a véritablement étudié : ainsi il déclare « avoir délibérément fait abstraction »¹⁹⁸ des aspects esthétiques des rites d'échange dont il parle dans

¹⁹⁴ Maunier 1998 [1927] : 62.

¹⁹⁵ Mahé 1998 : 21.

¹⁹⁶ Mauss 1968a [1925a] : 199.

¹⁹⁷ Maunier 1998 [1927] : 65.

¹⁹⁸ Mauss 1968a [1925a] : 274.

l'« Essai sur le don ». Sur ce point encore, René Maunier a pris Marcel Mauss à la lettre, et peut-être a-t-il tenté de faire mieux que le maître en détaillant tout ce qui entoure les transferts de richesses dans le cas de la *tawsa* : musiques, danses, nourritures, paroles, prières.

La troisième notion que René Maunier retient de Marcel Mauss est bien sûr celle d'obligation, concept central de l'« Essai sur le don », dans la triade que nous avons dite « métanormative » de donner, recevoir et donner en retour, et que Mauss tient pour universelle¹⁹⁹. René Maunier, juriste de formation et docteur en droit à vingt-deux ans, ne pouvait donc certainement pas négliger ce concept maussien.

Comme nous l'avons déjà relevé, le caractère obligatoire des prestations débouche directement chez Mauss sur le constat de paradoxe qui forme l'amorce même de l'« Essai sur le don » : « le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations »²⁰⁰. René Maunier reprend cette idée d'un hiatus entre les déclarations individuelles et la réalité des obligations sociales, et constatables par l'observateur, la plaçant au centre de sa réflexion :

Telle est la *taoussa* kabyle. On la peut maintenant définir : *un échange rituel, usuraire et casuel, caché sous un don fictif*. Elle est *échange*, car le don crée par soi-même un droit au contre-don. C'est un troc qui revêt figure de présent. Elle est *échange rituel*, puisque les dons et contre-dons se font en des cérémonies réglées, conformément à des usages consacrés. Elle est un *échange usuraire*, puisqu'il faut que le contre-don outre passe le don. Elle est un *échange casuel*, puisque la donation et la restitution dépendent d'occasions non choisies. Et c'est enfin un *échange caché*, puisqu'il se masque sous un don fictif, et prend l'air d'un acte gratuit illusoire.²⁰¹

René Maunier fait donc de la dissimulation, sous les aspects du don, un trait constitutif de l'échange rituel. Ce que Marcel Mauss nomme « mensonge social »²⁰² est appréhendé par Maunier comme une sorte de mauvaise foi. L'échange rituel repose sur un pacte tacite de non-explicitation : « fiction transparente et connue de tous, mais qui demeure inavouée »²⁰³. Mais René Maunier se démarque plus nettement de Mauss dans sa tentative de préciser la notion cruciale d'obligation, tentative qu'il faudra examiner plus loin.

¹⁹⁹ Maunier 1998 [1927] : 123.

²⁰⁰ Mauss 1968a [1925a] : 147.

²⁰¹ Maunier 1998 [1927] : 90. Les italiques sont de l'auteur.

²⁰² Mauss 1968a [1925a] : 147.

²⁰³ Maunier 1998 [1927] : 143.

Le caractère de fiction hypocrite de la gratuité se révèle tout particulièrement lorsqu'un individu refuse de prendre part au jeu collectif, se dérobe à ses obligations, que ce soit celle de donner : « Violences et imprécations sont la suite de tout refus »²⁰⁴, ou celle de donner en retour : « ne pas restituer équivaut à injure et à hostilité »²⁰⁵. En revanche, un échange rituel sans fausse note est synonyme de paix, ce qui se remarque d'abord au fait que le temps extraordinaire de la cérémonie est un temps de trêve dans les conflits ordinaires : « On observe une paix de la fête, à l'abri de laquelle un ennemi pourra venir »²⁰⁶. René Maunier reçoit ainsi de l'« Essai sur le don » l'importante intuition, déjà commentée au Chapitre premier de la présente étude, consistant à envisager le don comme le moyen privilégié par lequel les sociétés s'assurent de la paix entre elles, et entre leurs membres. La réflexion de René Maunier s'oriente dès lors vers la question de l'alliance entre les groupes.

Si le don est sujet d'émulation, et s'il est motif d'opposition, il est aussi moyen d'association. Il exalte les vanités, mais cimente les amitiés. Donner et rendre engage les intérêts ; mais c'est aussi lier les volontés. [...] Échanger, donc, équivaut à unir.²⁰⁷

René Maunier s'affronte à l'un des problèmes majeurs que l'« Essai sur le don » ne résout que très incomplètement. Il s'agit de l'ambivalence intrinsèque aux prestations totales de type agonistique, dont Mauss a montré que le modèle est le potlatch. Celui-ci est l'occasion de se lier à d'autres groupes, de faire circuler les biens et les personnes. Mais il est en même temps le moment d'une rivalité exacerbée et d'une lutte pour le prestige. Chaque potlatch, selon Mauss, opère une refonte de plus ou moins grande ampleur des hiérarchies entre les chefs : « Le potlatch est une guerre », dit Mauss²⁰⁸. Et l'« Essai sur le don », comme nous l'avons remarqué au précédent chapitre, ne parvient pas vraiment à résoudre la contradiction au moins apparente entre deux propositions telles que : « Le principe de l'antagonisme et de la rivalité fonde tout »²⁰⁹ d'une part, et d'autre part : « on se donne en donnant, et, si on se donne, c'est qu'on se doit – soi et son bien – aux autres »²¹⁰.

²⁰⁴ Maunier 1998 [1927] : 104.

²⁰⁵ Maunier 1998 [1927] : 126.

²⁰⁶ Maunier 1998 [1927] : 75.

²⁰⁷ Maunier 1998 [1927] : 129-130.

²⁰⁸ Mauss 1968a [1925a] : 201.

²⁰⁹ Mauss 1968a [1925a] : 200.

²¹⁰ Mauss 1968a [1925a] : 227. Italiques de l'auteur.

René Maunier bute sur une contradiction semblable avec la *tawsa*. Car, reconnaissant en celle-ci l'occasion d'une lutte pour le prestige, il reprend à son compte la notion de prestation agonistique :

Nous imaginons mal combien ce sentiment d'orgueil peut s'exalter chez l'indigène du Maghreb [...] Il imprime à la *taoussa* une tendance agonistique [...] Elle est un tournoi de parade et un combat d'ostentation.²¹¹

La difficulté est nettement repérée lorsque René Maunier distingue les propriétés essentielles du don : « Ces attributs du don se rangent sous trois chefs. Il est *cause d'obligation* ; il est *moyen d'association* ; il est *source de bénédiction*. »²¹² Il faudra revenir sur le troisième point, qui induit chez Maunier un approfondissement des réflexions de Mauss sur le sacrifice, l'hospitalité et l'aumône, et de tout ce qui ressortit de l'échange avec un ou des dieux. Considérons pour l'instant l'incompatibilité apparente entre les deux premiers points : *l'obligation*, entre prestataire et récipiendaire, étant productrice de différences sociales et de rapports de subordination ou de domination sociale ; tandis que *l'association* paraît impliquer la réduction des relations de cette sorte.

C'est dans la tentative de résolution de cette contradiction, laissée presque à l'état nu par Marcel Mauss, que se déploie l'originalité de l'étude de René Maunier. Il est en ceci le premier d'une longue série de chercheurs à tenter de résoudre cette difficulté. Car de nombreux auteurs dans la postérité de Mauss eurent eux aussi à affronter ce problème central de l'apparente ambivalence intrinsèque du don.

Ce bref aperçu des problèmes anthropologiques que René Maunier hérita de Marcel Mauss nous a permis de mentionner les points où cet auteur a tenté de préciser, de corriger ou d'approfondir les thèses de l'« Essai sur le don ». Ces points sont au nombre de cinq :

- a) le problème des effets de temps dans les échanges de dons ;
- b) la dimension esthétique du système des prestations totales ;
- c) la notion d'obligation, qu'il s'agit de préciser ;
- d) la notion de bénédiction et de don fait à un ou des dieux ;
- e) la tentative de résolution du problème de l'ambivalence des prestations totales agonistiques.

²¹¹ Maunier 1998 [1927] : 86.

²¹² Maunier 1998 [1927] : 122. Italiques de l'auteur.

Les différences entre le potlatch et la tawsa

Le fait décisif qui mène René Maunier à reprendre à nouveaux frais la question du temps dans les systèmes de dons rituels consiste en la différence de structure entre le système du potlatch et celui de la tawsa.

La *taoussa* désigne, en Kabylie, la cérémonie festive durant laquelle l'initiateur de la fête reçoit des dons de ses invités à charge de retour. [...] Traditionnellement, seule la célébration d'une naissance, d'une circoncision ou d'un mariage pouvait permettre l'organisation d'une *taoussa*.²¹³

L'invitant est alors le *donataire*. C'est lui qui organise la fête et décide par conséquent de la date du don. C'est donc une configuration *inverse* de celle du potlatch : un chef Kwakiutl décide d'organiser une fête au cours de laquelle il fera des dons à ses invités – la date du don est alors fixée par l'invitant, qui est alors le *donateur*. Cette différence de structure entre les deux rites produit deux effets différentiels cruciaux en ce qui concerne le temps.

Premièrement, dans la tawsa, le *donateur n'est pas maître de l'échéance*. Il peut se voir, de fait, contraint d'effectuer un don à un moment imprévu, sans la possibilité d'anticiper longtemps à l'avance. Par conséquent le don peut avoir lieu à un moment économiquement désavantageux pour le donateur, si par exemple la tawsa prend date pour lui dans une période de difficulté économique. Tandis que dans le potlatch, le donateur, maître de l'échéance, a plus le loisir d'anticiper et de choisir le moment le plus avantageux pour lui. Dans le cas de la tawsa c'est le donataire qui peut choisir la date à son avantage.

Deuxièmement, la structure du potlatch implique logiquement que le donateur peut *s'acquitter* de toutes ses « dettes » (nous reprenons ici le terme de Mauss) *d'un seul coup* : en invitant, comme il le doit, tous ceux dont il a précédemment reçu un don, et auxquels il donnera en retour. A l'issue du potlatch, l'invitant peut se trouver « créancier » de tous et « débiteur » de

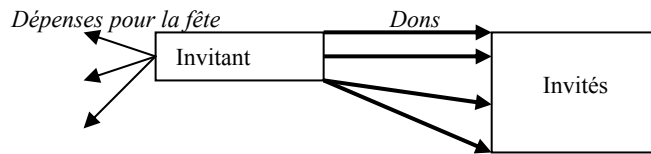
²¹³ Mahé 1998 : 20. René Maunier mentionne l'apparition d'une nouveauté : l'organisation de tawsa pour le retour des pèlerins de La Mecque.

personne, tandis que tous sont ses « débiteurs »²¹⁴. Cela est impossible dans le système de la tawsa. Au contraire, l'invitant se retrouve d'un seul coup l'obligé de tous ses invités, et ne pourra s'acquitter de ses obligations qu'au coup par coup, à l'occasion des fêtes qu'organiseront les autres à l'avenir. Une conséquence importante en découle, qui concerne les relations sociales qu'entretiennent entre eux les Kabyles. Durant la presque totalité du temps de sa vie d'homme mûr, le Kabyle est le « débiteur » (ou l'obligé) de quelques-uns et le « créancier » de quelques autres – sauf au lendemain d'une tawsa qu'il organise lui-même, où il se trouve alors l'obligé de tous à la fois. René Maunier énonce dans une note quelles sont, selon lui, les différences entre les deux systèmes²¹⁵ ; ce que nous essayons d'exprimer dans le schéma suivant.

²¹⁴ Les guillemets signalent ici que nous reprenons des termes que nous n'estimons pas parfaitement adéquats pour parler des réalités en cause, et que nous nous réservons la possibilité de critiquer ultérieurement l'emploi de ces termes dans un tel contexte.

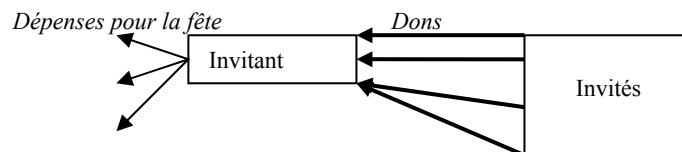
²¹⁵ Maunier 1998 [1927] : 86.

POTLATCH



*Nécessairement, l'invitant sort du potlatch appauvri.
Désormais, tous les invités seront ses obligés.*

TAWSA



*L'invitant ne sort pas nécessairement appauvri de la tawsa.
Il est très possible qu'il en sorte plus riche.
Désormais, il sera l'obligé de tous les invités.*

Potlatch : Le potlatch de A postérieur à celui de B postérieur à celui de C implique que A surenchérisse sur B qui a lui-même surenchéri sur C (en fonction de l'obligation de rendre avec excès qui caractérise la prestation agonistique). Le cycle ne se ferme que lorsque l'organisateur d'un potlatch, perdant la face, se révèle dans l'impossibilité de surenchérisse sur le précédent.

Tawsa : X donne à Y qui lui rendra avec excès lors de la future tawsa de X. Le cycle sera alors fermé. Si Y organise une nouvelle tawsa, X n'est pas tenu de surenchérisse sur le précédent contre-don de Y.

Dès lors, c'est la totalité des rapports sociaux qui est plus ou moins déterminée par *la structuration sociale du temps* qu'implique un système particulier de prestations totales. Marcel Mauss ne semble pas avoir nettement repéré ce point. Peut-être est-ce dû au fait qu'il cherchait dans son essai à identifier des universaux anthropologiques, en dégagant les principes prétendument universels de ce que nous avons appelé les métanormes de l'alliance, avec la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre en retour. Une telle ambition a sans doute rendu l'« Essai sur le don » moins sensible aux différences entre les sociétés et entre les systèmes de prestations que ne le fut René Maunier. Si Marcel Mauss a tenté de penser l'universel sous la diversité empirique des pratiques sociales, l'œuvre de René Maunier, bien que beaucoup moins connue que celle de son maître, n'est pas moins essentielle, en ceci qu'elle a tenté de penser la différence sous les ressemblances apparentes entre les sociétés. Il y avait là, entre les deux articles de Mauss et Maunier, publiés à quelques années d'intervalle dans la même revue, une dialectique naissante de la similitude et de la différence entre les systèmes économiques et sociaux, qui ouvrait sur un comparatisme raisonné potentiellement fécond pour l'anthropologie économique. Il est à cet égard particulièrement significatif que ce comparatisme naissant ait pris pour objet des rapports aux temps socialement différenciés par des structures économiques différentes. Mais cette voie d'un comparatisme raisonné entre deux ou plusieurs sociétés autres que la nôtre ne nous semble pas avoir été beaucoup suivie par la suite. L'anthropologie économique est plutôt repassée ou bien à des monographies détaillées, riches de connaissances empiriques mais laissant peu de place au comparatisme, ou bien à une opposition entre les sociétés autres (prises en bloc, avec atténuation des différences entre elles), d'une part, et les nôtres, d'autre part – ce comparatisme étant dès lors plus ou moins biaisé par le clivage entre « eux » et « nous », ne laissant que peu de place aux différences entre les diverses sociétés autres, pas plus qu'aux différences internes à nos propres sociétés.

Ce que Maunier entendait montrer, c'est que la façon dont une société actualise la triple obligation universelle dans un système d'échanges particulier

l'engage de façon décisive dans une organisation des rapports sociaux irréductible à aucune autre. La mise à jour de l'universel n'est pas tout : il faut aussi voir comment une société particulière l'actualise, afin précisément que l'universalité ne soit pas déchuée en uniformité – ce qui ne serait qu'une autre forme encore de négation de l'altérité.

L'étude comparative des différences entre les deux montages normatifs distincts du potlatch et de la tawsa, permet donc de voir comment, selon leur montage original des prestations rituelles, les sociétés engagent des organisations et des représentations du temps qui ont des répercussions directes sur le mode d'être dans le temps, d'« être-temps », des individus et des groupes. Or ces organisations et ces représentations du temps sont irréductibles les unes aux autres. Entre le potlatch et la tawsa, René Maunier et, à sa suite, Alain Mahé ont ainsi suggéré des pistes très fécondes pour comprendre comment les diverses façons dont sont vécues l'attente, l'anticipation ou la promesse trouvent dans les rituels de transferts de richesses un principe déterminant.

Temps cyclique et temps linéaire

René Maunier est également beaucoup plus sensible que Mauss à l'organisation du temps social tel qu'il s'ajoute à l'organisation de la production, au calendrier agricole et au temps de la vie vécue.

Premièrement, la tawsa prend son sens si la théorie la réinscrit dans l'ordre des faits que Marcel Mauss appelait de morphologie sociale, tout particulièrement dans son étude sur les sociétés eskimos²¹⁶.

L'ordre des échanges [...] est lié à l'ordre des travaux. [...] La fin d'été est donc une époque bénie. Le temps de liberté est le temps de richesse. Les aliments sont entassés pour les frairies ; les douros sont accumulés pour les présents. Les faims vont s'apaiser, et les orgueils s'affronter. C'est, disent les Kabyles, le *ouort el taoussa*, le « temps des *taoussas* » qui va s'ouvrir.²¹⁷

René Maunier montre de façon détaillée de quelle manière les nécessités respectives de la tawsa et du calendrier agraire impliquent l'harmonisation des temps : temps du travail, temps de la fête, pris ensemble dans un *temps cyclique*. En un sens, l'auteur associe les idées de l'« Essai sur le don » aux exigences

²¹⁶ Mauss & Beuchat 1906.

²¹⁷ Maunier 1998 [1927] : 74.

formulées par Mauss et Beuchat dans l'« Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos », en montrant comment le système des prestations totales en Kabylie se connecte à la totalité de la morphologie sociale. De ce fait, les « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord » sont plus précises que l'« Essai sur le don » quant aux intrications des dons rituels avec les autres aspects de la pratique sociale.

Mais ces « échanges rituels » ne rythment pas seulement la vie de la société. Ils scandent la vie de l'individu et de la famille. La tawsa a lieu lorsque les individus franchissent une étape décisive de leur intégration sociale : naissance, circoncision, mariage. « Tout changement d'état veut une fête, et chaque fête veut des dons et contre-dons. »²¹⁸ Ce point aussi constitue une nouveauté notable par rapport à l'« Essai sur le don ». Car si la prestation agonistique est décrite par Mauss comme une promotion des individus adultes qui échangent, René Maunier montre, dans le cas de la Kabylie, que cette rivalité des orgueils masculins adultes se fait sur fond de promotion à l'existence et à la reconnaissance sociale d'un être qui n'entre pas lui-même présentement dans la lutte pour le prestige : le nouveau-né, le jeune garçon circoncis, les enfants que promet le mariage. La promotion des orgueils inscrite dans le temps cyclique des dons et contre-dons apparaît dès lors comme l'aspect spectaculaire, épiphénoménal, de la promotion des plus jeunes à l'existence sociale (ces « changements d'état » étant indissociables d'un autre fait capital : le marquage du corps – naissance, circoncision, défloration). Et ce qui se joue ici, c'est la perpétuation subséquente du groupe à travers le *temps linéaire* de la succession des générations. Le jeu de la rivalité agonistique des orgueils apparaît dès lors comme une mise en scène, et en mots, de la reproduction de la vie et de la vie sociale : une sorte de scansion des étapes de la maturation biologique et sociale des corps.

Temps et calcul : le problème du prêt et de l'intérêt

Mais il y a un autre aspect des usages du temps dans la tawsa qui met plus directement encore en lumière certaines insuffisances des précédents efforts des ethnologues pour analyser les pratiques économiques des sociétés autres²¹⁹. Les efforts pour déterminer de façon précise le calendrier des « échanges

²¹⁸ Maunier 1998 [1927] : 90.

²¹⁹ Sur les rapports entre le don, la richesse et le temps, voir Hénaff 2002 : 124-134. L'auteur commente notamment la pensée d'Aristote sur le crédit, ainsi que divers textes des théologiens médiévaux (Ambroise de Milan, Grégoire de Nysse et Basile le Grand pour le IV^e siècle ; et, à la charnière des XII^e et XIII^e siècles, Guillaume d'Auxerre), cherchant à fonder l'interdiction de l'usure. Sur ces questions, voir Clavero 1996 [1991].

rituels » incitent René Maunier à reprendre et approfondir les critiques que l' « Essai sur le don » avait formulées à l'encontre de la description et de la conceptualisation du potlatch par Franz Boas. L'idée de ce dernier auteur était que, l'échange à terme précédant l'échange comptant, un système tel que le potlatch était une forme d'institution de crédit, un système de prêts et de remboursements²²⁰. Mauss avait explicitement critiqué cette idée, disant que Boas aurait plutôt dû écrire « don » là où il parlait de prêt, et « contre-don » là où il parlait de remboursement.

Mais Mauss n'était pas allé au bout de cette critique, puisque, comme on l'a déjà relevé, il parlait d' « esclavage pour dettes » comme sanction de l'absence de contre-don suite à un potlatch. Surtout, Mauss continuait d'admettre, dans la continuité de l'interprétation de Boas, que le contre-don comportant un excès par rapport au don initial, et ceux-ci étant séparés par un intervalle de temps, l'excès du contre-don avait objectivement le même statut que les intérêts par rapport à un capital prêté dans nos systèmes économiques modernes.

René Maunier a critiqué ce point de vue, en commençant par faire valoir le point de vue de l'agent sur sa propre pratique :

Et qu'elle [la *tawsa*] soit cela [une forme de crédit] par un de ses aspects, je ne veux point le dénier. C'est là que gît, *pour nous*, son utilité vraie. Mais l'idée qu'en ont les acteurs est, à coup sûr, moins simple. Multiples sont les effets qu'on lui croit, et qui meuvent les volontés. Au premier examen, une donnée paraît : c'est que le gain matériel n'est que l'*un* des bienfaits du don. Il se lie à d'autres effets dont on ne peut le séparer.²²¹

La réduction du rite à son contenu économique objectivable et quantifiable n'est elle-même que notre point de vue sur la pratique rituelle ; et elle laisse passer sans les remarquer certains motifs de l'action autres que l'intérêt égoïste.

Mais même dans cette perspective, la réalité des pratiques de la *tawsa* présente une différence capitale avec nos systèmes de crédit, de sorte que la confusion entre les « échanges rituels » et le prêt à intérêt est, selon Maunier, fondamentalement inexacte. Bien plus : une telle confusion enveloppe une erreur de compréhension de ce qui fait la spécificité du prêt à intérêt. En effet,

²²⁰ Voir Mauss 1968a [1925a] : 198.

²²¹ Maunier 1998 [1927] : 122. Italiques de l'auteur.

l'excès du don sur le contre-don, dans la tawsa, n'est en aucune façon proportionné à l'intervalle de temps les séparant.

L'on a cru voir, dans cet augment du don, un *intérêt* du capital prêté. Mais il figure une chose toute autre. Car il n'a nul rapport avec le temps. Ce qu'on voudrait nommer durée du prêt n'influe pas sur le prix du surplus. [...] Ce qu'il faut seulement pour l'amitié et pour l'honneur, c'est qu'un excédent soit payé en retour. Bénéfice et sacrifice n'ont rien à voir en l'affaire. Et si la *taoussa* n'était qu'un artifice de crédit, c'en serait un détestable à coup sûr. [...] Il faut chercher ailleurs le motif des *taoussas*.²²²

Ce passage de René Maunier appelle d'abord un commentaire d'ordre terminologique, par l'emploi qui y est fait du mot « augment ». D'après le contexte, le lecteur comprend qu'il s'agit de la valeur supplémentaire du contre-transfert par rapport au transfert initial. Cependant un tel emploi du mot semble devenu rare. Selon le *Dictionnaire Robert*, le terme « augment » désigne une voyelle ajoutée devant le radical des verbes grecs commençant par une consonne. Le *Vocabulaire juridique* de Gérard Cornu ne comporte pas d'entrée pour ce mot. L'usage qu'en fait Maunier dans les propos ci-dessus est désuet. Mais ce terme, pris en ce sens, a selon nous bien des avantages, notamment celui de ne connoter aucun mode particulier de détermination du supplément. Deux autres termes proches doivent en être distingués.

Certains auteurs emploient le mot d'« incrément », pour dire le supplément du contre-transfert sur le transfert initial. Ce terme, en français moderne, ne relève pas du vocabulaire économique ou juridique : il provient du lexique de la géométrie et désigne l'augmentation minimale d'une variable prenant des valeurs discrètes. Il suggère donc l'idée d'une fonction mathématique, et suggère des augmentations récurrentes sur un mode cyclique.

« Incrément » n'est pas nécessairement synonyme, dans un contexte de transfert et de contre transfert, de cet autre terme bien plus usité : « intérêt ». Supposons par exemple qu'ayant emprunté 100 euros à un ami, nous convenons que je lui dois 110 euros si je ne l'ai pas remboursé au bout d'un an, 120 euros au bout de deux ans, et ainsi de suite, en ajoutant 10 euros par année écoulée sans le rembourser. Ce régime d'augmentation ne correspond pas à ce que nous nommons communément « intérêt ». En effet, « intérêt » réfère à un autre mode

²²² Maunier 1998 [1927] : 86-87. Italiques de l'auteur.

de calcul, tel que, par exemple, à un taux de 10%, je dois 110 euros au bout d'un an, 110 euros + 10 % de 110 euros, soit 121 euros au bout de deux ans, 121 euros + 10% de 121 euros, soit 133,1 euros au bout de trois ans.

L'« intérêt », au sens où nous entendons ce terme, est donc plus cumulatif que le mode de calcul précédent, et moins avantageux pour le contre-prestataire. Mais le point commun entre les deux est qu'il y a, pour déterminer le montant, une relation entre le temps écoulé et la quantité supplémentaire du contre-transfert par rapport au transfert initial. Considérons au contraire une convention du type : « je te prête 100 euros, tu me rendras 110 euros », sans précision relative à la durée écoulée entre la prestation initiale et la contre prestation. Contrairement aux deux exemples ci-dessus, dans ce cas, la détermination du supplément ne tient pas compte du temps écoulé. Ce supplément est uniquement en relation avec la valeur de la prestation initiale. Et il semble que telle est la règle dans la tawsa, et aussi dans le potlatch. Le contre transfert, dans le potlatch et la tawsa, est uniquement déterminé en fonction de la valeur du bien initialement reçu ; la durée, le temps écoulé entre prestation et contre prestation n'entrant pas en ligne de compte. De là découlent les deux remarques suivantes.

(i) Comme cela a été noté au Chapitre premier, Boas a parlé du potlatch en termes de prêt et de crédit. Mauss a récusé cette interprétation, mais pour décrire cette institution dans le lexique de l'usure. Quant à Maunier, il qualifie la tawsa d'« *échange rituel, usuraire et casuel* », dans une page déjà citée ci-dessus. Ces mots : « prêt », « crédit », et plus encore « usure », impliquent généralement la notion d'intérêt, telle que nous l'avons définie à l'instant. Qu'un même auteur puisse récuser que telle institution, potlatch ou tawsa, soit considérée comme un système de prêt à intérêt, et à la fois employer le lexique de l'usure pour la décrire, peut certainement laisser perplexe. Il semble donc que les termes descripteurs employés par ces auteurs ne s'insèrent pas vraiment dans une architecture conceptuelle systématique. Le langage de Maunier, sur ce point précis et quelles que soient ses fortes compétences juridiques, n'est peut-être pas beaucoup plus rigoureux que celui de Mauss.

(ii) La documentation ethnographique, qu'il s'agisse du potlatch ou de la tawsa²²³, ne confirme pas l'idée que l'augment, dans ces institutions, serait proportionné au temps écoulé ; à cet égard, les expressions de prêt à intérêt et de taux usuraires ne semblent pas pertinentes pour décrire ces institutions.

²²³ Pour la tawsa, voir ici même les considérations de Maunier, qui selon nous tendent par elles-mêmes à infirmer la qualification d'usuraire pour la tawsa ; voir aussi, plus loin, les pages relatives à l'ethnographie de la Kabylie par Pierre Bourdieu. Concernant le potlatch, la question a été plus débattue. Par exemple, E. S. Curtis, dans son ethnographie du potlatch, a vivement récusé les analyses de Boas en termes de prêt à intérêt ; tandis que H. Codere a, au contraire, maintenu l'interprétation boasienne. Un consensus semble s'être constitué, tel qu'aujourd'hui il ne semble plus y avoir d'ethnologues souscrivant à l'interprétation de Boas. Une synthèse critique de ces débats peut être lue *in* Testart 1999b ; reprise *in* Testart 2007 : 71-110.

Dans la suite de cette étude, nous ordonnerons les trois concepts d'augment, d'incrément et d'intérêt de la façon suivante.

Nous prendrons le mot « incrément » comme connotant simplement l'idée d'une relation entre temps écoulé et détermination du supplément, selon le premier modèle exposé ci-dessus.

Nous prendrons le mot « intérêt » comme connotant un mode de détermination du supplément similaire à celui qui a cours dans le crédit contemporain, selon le second modèle exposé ci-dessus.

Nous prendrons le mot « augment » comme terme générique, connotant simplement le supplément du contre-transfert par rapport au transfert initial, que ce supplément soit déterminé, ou non, en fonction du temps écoulé.

Ce qui implique que, dans le lexique auquel nous essaierons de nous tenir, l'intérêt est un cas particulier de l'incrément, qui est lui-même un cas particulier de l'augment.

Finissons ces considérations terminologiques par une remarque adjacente. Il n'est pas *sans intérêt* de constater la difficulté à trouver des termes différents et à peu près adéquats pour désigner les divers modes possibles de détermination du supplément du contre-transfert. Cette absence des mots a peut-être un sens.

Elle signale que, dans notre sens commun économique, nous tendons à réduire les diverses modalités possibles de détermination des suppléments à une seule d'entre elles. En d'autres termes, notre accoutumance au système du prêt à intérêt est telle que nous ne concevons guère la possibilité qu'il y ait d'autres modalités pour déterminer un supplément – et en particulier des modalités telles que le temps écoulé puisse être dépourvu d'effet sur la détermination de ce qui est dû, ou attendu.

Certains possibles économiques paraissent donc excéder notre capacité de les concevoir comme possibles – par manque de mots certes, mais plus encore peut-être par des effets d'accoutumance à des structures économiques suffisamment hégémoniques pour nous apparaître comme les seules possibles, et comme allant de soi – alors qu'en vérité tel n'est pas le cas.

Revenons au propos principal de Maunier, dans la citation ci-dessus. C'est en Occident, et non pas en Kabylie ou chez Kwakiutl, que « le temps, c'est de l'argent », au sens précis d'une *convertibilité calculable* de l'un en l'autre. Ce n'est pas parce que le don est fiction et que tout le système des échanges rituels de Kabylie repose sur un *tabou d'explicitation*, une mauvaise foi entretenue par tous et chacun, que le savant peut pour autant procéder à la réduction directe de la fiction de gratuité à la logique de l'intérêt et du prêt tel que nous le connaissons. Ce raccourci projetterait nos propres préconceptions, et les erreurs qui s'y logent, sur les pratiques autres.

Selon Maunier, les faits ne corroborent pas l'analyse de Boas – critiquée mais finalement reprise par Mauss, qui ne parvient pas à trancher entre une

description du potlatch en termes de dons et une autre en termes d'usure – qui pose la prestation totale comme système de crédit. Précisément parce qu'il n'y a pas de relation de proportion entre la durée et l'augment, de sorte que la suite mathématique, et avec elle le montant dû, tendraient vers l'infini avec le temps qui passe, la comparaison entre les échanges rituels et le prêt à intérêt est fondamentalement égarante.

Une difficulté cruciale est donc de cerner la raison d'être de cette fiction sociale sur laquelle repose la tawsa, et qu'elle met en oeuvre. Maunier semble décrire une *mauvaise foi collective, qui dissimule l'échange en don*. Mais il ne faut pas se hâter de dire qu'il s'agit là d'une *dissimulation de l'intérêt en altruisme*. Et cacher l'échange sous l'apparence du don, cela ne revient pas forcément à cacher l'égoïsme sous l'apparence de la bienveillance. Au demeurant, on voit mal quel besoin il y aurait à cela, chez un peuple qui pratique par ailleurs tous les artifices de la ruse et du calcul dans ses transactions proprement commerciales, ainsi que le dit Maunier dès ses premières pages. Mais, pour clarifier ce point, il faut peut-être revenir encore une fois sur la polysémie du mot « intérêt ».

En un premier sens, l'intérêt est une motivation subjective de l'action, individuelle ou collective.

En un deuxième sens, l'intérêt est une structure économique de détermination d'un dû, tel que celui-ci progresse arithmétiquement avec le temps. Il est important de noter que l'intérêt, pris en ce sens, est une modalité particulière d'application de ce que la linguistique d'inspiration chomskyenne a nommé la capacité de *récurtivité* : le fait que l'on puisse appliquer une règle, syntaxique ou calculatoire, au résultat de l'application antérieure de cette règle – et cela, potentiellement, à l'infini.

Or cette récurtivité, selon Maunier, est absente de la détermination de l'augment dans la tawsa – ce qui nous semble cohérent avec l'idée que le récipiendaire ne peut rendre quand il le souhaite, mais seulement quand l'occasion se présente, parce que le prestataire initial organise une tawsa.

Nous essaierons, dans la mesure du possible, pour la suite de cette étude, de retenir cette éclairante distinction établie par René Maunier, et de nous tenir à la décision lexicale suivante : nous parlerons de « dette » seulement dans le cas d'une détermination du montant dû par l'application de la récurtivité à la relation entre le temps écoulé et le montant dû : c'est-à-dire au moyen d'une suite tendant vers l'infini. L'intérêt, et également l'incrément, tels que définis ci-dessus, nous semblent relever de ce type.

Toute autre forme de fixation de la contrepartie due recevra préférentiellement un autre nom que celui de « dette » ; que cette contrepartie soit sans augment par rapport à la prestation initiale, ou avec un augment

déterminé d'une autre façon que par l'application récursive d'une règle de calcul proportionnant le dû à la durée.

Au-delà de ces délicates questions de terminologie économique, on voit que c'est l'analyse des *effets de temps* dans les échanges qui permet à René Maunier (i) d'abord, de rendre compte des effets du rite dans tous les aspects de la vie sociale ; (ii) de réfuter ensuite la réduction de l'échange rituel à l'intérêt égoïste ; (iii) et de dégager enfin le caractère irréductible des logiques d'honneur et d'amitié, et des fictions sociales qu'elles enveloppent, pour qui veut élucider les rites de la tawsa.

Cette idée de *fiction* mène directement à une autre, également présente à l'état natif dans l'essai de Mauss, et que Maunier a entrepris de développer dans son ethnologie de la Kabylie : c'est la dimension *esthétique* des échanges rituels.

Obligation et esthétique : la tawsa comme fait social total

En contestant la possibilité de réduire la tawsa à un artifice de crédit, René Maunier met en cause la pertinence scientifique d'un usage irraisonné des concepts économiques occidentaux pour décrire les échanges rituels dans les sociétés autres²²⁴. Alain Mahé signale que, sur cette voie, René Maunier précède Pierre Bourdieu dans sa critique du « juridisme des ethnologues »²²⁵.

Le même problème se pose au sujet de l'emploi du terme d'*obligation* par Marcel Mauss, pour indiquer le type de lien social produit par le don.

En effet ce terme du vocabulaire juridique de la tradition latine masque une difficulté, celle de savoir ce qui fait obligation ; en d'autres termes, ce qui garantit la réciprocité. René Maunier prend soin de montrer qu'il ne s'agit nullement d'un acte juridique écrit, comme un acte notarié en Europe. Ce qui fait l'obligation de donner en retour dans la tawsa est, selon Maunier, à chercher hors du domaine strictement juridique. Rien d'autre ne garantit le retour que le fait que le don a lieu dans le cadre de la fête, par conséquent *en public*. Le recours à la notion maussienne de fait social total est décisif dans ce point de la recherche de René Maunier, car c'est en étudiant les aspects non objectivables en termes économiques qu'il découvre le principe contraignant de la tawsa.

Dans sa description détaillée du rite, René Maunier insiste sur le rôle central joué par un personnage du rite que l'auteur nomme le héraut. Rémunéré par l'invitant, le héraut a une fonction indissociablement théâtrale et juridique. Il

²²⁴ En cela, la critique de la lettre de Mauss est fidèle à son esprit. Car c'est bien l'« Essai sur le don » qui engage les chercheurs à « remettre au creuset » nos « concepts de droit et d'économie » dont Mauss assume le caractère inadapté et provisoire en ethnologie : « Nous n'en trouvons pas d'autres, voilà tout » (Mauss 1968a [1925a] : 267).

²²⁵ Maunier 1998 [1927] : 54 (note d'Alain Mahé).

proclame le nom des donateurs devant les convives, ainsi que le montant de leurs dons (qui se font presque exclusivement en monnaie). Occasionnellement il prononce publiquement l'engagement du donataire de rendre avec augment. Il loue la générosité, vilipende l'avarice, incite les participants à la prodigalité. Il est à la fois solennel et bouffon. Son talent est essentiel au bon déroulement du rite, car c'est par sa parole que passe le principe d'obligation. En effet, des témoins sont là, les hôtes de choix que sont les notables et les marabouts, qui ouvrent et ferment les festivités par des prières. De cette manière, Maunier met nettement en relief le caractère spécifique ainsi que la constitution sociale de l'obligation dans le rite de la tawsa : « *C'est le don lui-même et lui seul, proclamé en assemblée publique, qui fait naître le devoir de rembourser.* »²²⁶

On retrouve, dans cette dernière phrase, la difficulté déjà abondamment signalée dans le texte de Mauss : s'il y a un devoir de rembourser un transfert, comment peut-on appeler ce transfert un don, et pourquoi devrait-on le faire ? René Maunier n'aurait-il pas mieux fait en parlant de « prêt » (pour être tout à fait précis, il faudrait dire « prêt sans intérêt avec obligation d'un augment dont le montant est déterminé au gré du récipiendaire du prêt ») ? Il nous semble que ces lignes attestent que, malgré la précision conceptuelle dont René Maunier fait preuve par ailleurs, il n'est pas parvenu à situer clairement le don par rapport à d'autres formes de transferts de biens, comme le prêt ou l'échange – et cela, alors même qu'il a nettement distingué différentes formes de prêt, selon que l'augment est ou non proportionné au temps qui passe.

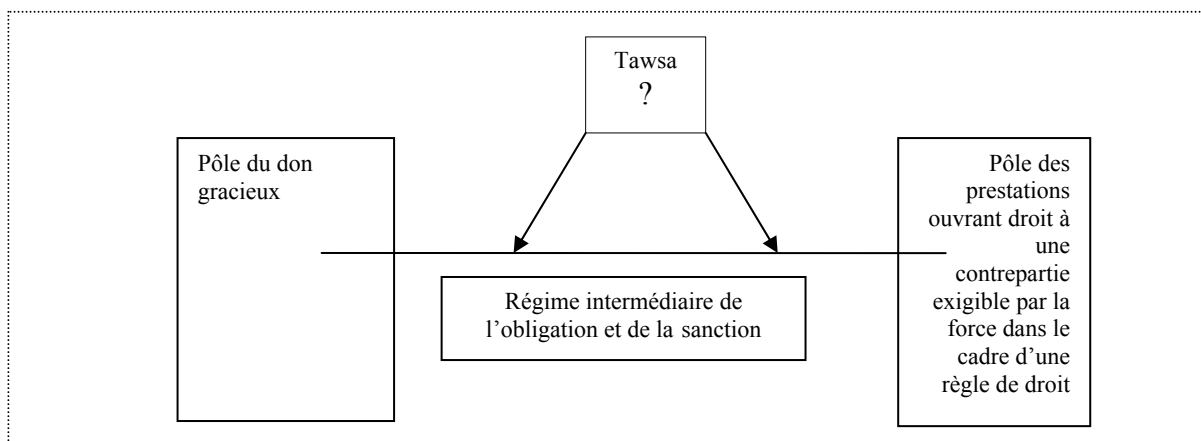
Nous dirons donc plutôt, pour résumer ces considérations sur le rôle du héraut durant la fête, que dans la tawsa c'est la *publicité* du transfert qui forme l'obligation. Il y a donc une *garantie collective* que le récipiendaire transférera en retour à celui dont il a reçu. Celui qui ne transférera pas en retour risque un déshonneur public, s'exprimant par le mépris, l'insulte, et peut-être plus encore. René Maunier prend soin de préciser qu'il y a des cas de tawsa lors desquelles une pièce écrite est rédigée, consignait le montant des transferts ainsi que le nom de ceux qui ont opérés ces transferts. Mais cette pièce n'est jamais accessible à ces derniers, mais seulement, et pas toujours, au récipiendaire. On pourrait croire qu'il s'agit d'une sorte de livre de comptes, de mémoire écrite de ce qui est dû. Toutefois, ces restrictions quant à l'accès à cette archive écrite suggère, selon nous, une sorte de *formation sociale de compromis* entre une logique du prêt, du crédit que l'on accorde et qui doit être remboursé, et une logique du don dans les apparences, ce qui est parfaitement cohérent avec le reste de l'institution, dans laquelle tout se passe comme si l'on jouait constamment sur les limites entre le don et le dû. Ce qui est, croyons-nous, typiques des logiques sociales de l'honneur et du déshonneur, chacun sachant qu'il y a des dus, mais où celui qui se comporterait comme un usurier en se

²²⁶ Maunier 1998 [1927] : 84. Italiques de l'auteur.

référant à des livres de compte pour réclamer son dû serait peut-être aussi sévèrement réprimé socialement que celui qui ne réglerait pas ce qu'il doit²²⁷.

C'est dire que l'obligation repose sur deux piliers : la mémoire du groupe et des hommes mandatés par le groupe pour assumer cette fonction d'une part, sur le sens de l'honneur du donataire d'autre part. Le fait que l'écrit ne soit pas accessible à celui qui a transféré les richesses est une pièce indispensable dans le dispositif social de la fiction de gratuité. En même temps, l'obligation est bien là, car il peut y avoir sanction sociale si celui qui a reçu ne rend pas. Toutefois, dans un tel cas, où A a transféré à un autre, B, lors d'une tawsa organisée par B, et où B ne transfère rien à A lors de la tawsa organisée par A, A peut-il aller voir B et *exiger* de B qu'il lui transfère quelque chose en retour ? Le texte de Maunier ne paraît pas fournir d'informations permettant de l'affirmer. Au contraire, il semblerait cohérent avec l'esprit de l'institution, qui repose tout entière sur le sens de l'honneur et le point d'honneur masculin, que dans un tel cas A ne « s'abaisse » pas (comme on dit de façon très significative) à réclamer quoi que ce soit à B. Il y a donc, en un sens, obligation et sanction ; mais celles-ci ne semblent pas aller, dans le système des tawsa, jusqu'au régime le plus fort de l'obligation (que l'on pourrait en ce cas qualifier de *juridique*) et de la sanction, où ce qui est dû est non seulement exigible par le moyen de pressions et de sanctions sociales du type mépris, ragots, ostracisme, mais encore *exigible par la force*.

²²⁷ Ce qui constitue une donnée ethnographique intéressante relativement à la question souvent discutée des rapports entre l'écriture, le dû et la dette, notamment à partir de l'hypothèse selon laquelle l'écriture aurait eu pour fonction première de faire mémoire d'un dû, ou d'une dette ; cf. le chapitre « Leçon d'écriture » in *Tristes tropiques*, 1955, pp. 347-351, où, à l'occasion d'un échange de cadeaux, Claude Lévi-Strauss, lors de son séjour chez les Nambikwara, se trouve plongé dans une méditation où l'écriture est envisagée comme ayant pour fonction première de « faciliter l'asservissement » et le « contrôle du Pouvoir », « l'exploitation » précédant historiquement en elle « l'illumination » et son usage à des « fins désintéressées ». Pour une critique de ce texte (qui lui confère un statut d'hypothèse scientifique), voir Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, 1967, p. 189. Sur le personnage méprisé du scribe, et sur le rapport de l'écriture à la comptabilité dans l'Inde ancienne, voir le chapitre « Noirceur de l'écriture » dans le livre *Le Jumeau solaire* de Charles Malamoud (2002), spécialement pp. 134-137.



La tawsa semble donc devoir être située sur une position intermédiaire entre un pôle que l'on pourrait appeler celui du don gracieux, et un pôle qui serait celui des systèmes où la prestation ouvre le droit à une contre-prestation éventuellement exigible par la force.

L'ensemble de ces considérations offre un argument supplémentaire contre les deux réductions grossières (parce que non respectueuses de la complexité des données empiriques) de la fiction de gratuité à la logique de l'intérêt égoïste et de l'échange rituel à un pur et simple système de crédit, lequel évidemment serait situé, dans le schéma ci-dessus, très à droite.

Dans cette manière dont Maunier traite le problème de l'obligation, Alain Mahé voit un refus implicite de s'en tenir à l'explication maussienne de l'obligation de donner en retour, telle que l'auteur de l'« Essai sur le don » la formulait à partir des propos que Tamati Ranapiri avait tenu à Eldson Best, et que nous avons précédemment étudiée.

Le sentiment d'obligation, d'après Mauss, aurait sa source dans la croyance magique en la présence d'une force, le *hau*, que le donateur dépose dans la chose donnée ; de telle sorte que cette force nuirait au donataire s'il ne donnait pas en retour. Maunier ne reprend pas à son compte, c'est un fait, l'idée de Mauss selon laquelle il y aurait un « esprit de la chose donnée » qui causerait l'obligation ou la contrainte de rendre. Cette discrète dissociation du disciple d'avec l'une des idées rectrices de son maître n'a pas échappé à l'attention de Maurice Godelier, qui signale cette singularité de Maunier dans l'un des rares passages de *L'Énigme du don* où il est question des « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord »²²⁸.

Et de même, selon Alain Mahé, Maunier *laïcise* Mauss en démystifiant le don, en montrant que l'obligation a sa genèse dans la pratique sociale et non dans la croyance magique. Les « Recherches sur les échanges rituels en Afrique

²²⁸ Godelier 1996 : 78n. Voir aussi Racine (1991) sur la différence entre Maunier et Mauss relativement à l'obligation de donner en retour.

du Nord » nous montrent les conditions sociales de possibilité et d'exercice du sentiment de l'honneur, que Mauss mentionne à plusieurs reprises comme déterminant la prestation en retour, parce que directement lié à la notion d'obligation, sans que l' « Essai sur le don » ait cherché à dévoiler la genèse et la constitution empiriques de ce sens de l'honneur. Mais c'est en suivant l'indication maussienne contenue dans la notion de fait social total, c'est-à-dire en tenant compte de l'aspect esthétique et théâtral du rituel, en en faisant la description détaillée, que René Maunier est parvenu à une détermination précise de la manière dont se forme l'obligation dans la tawsa.

Il faut donc renoncer à réduire la tawsa à une organisation économique comme les autres, ou comme les nôtres, dans cette erreur consistant, pour le théoricien, à *dénier la dénégation du calcul économique* (dénégation elle-même constitutive des caractères originaux de la tawsa). Le problème reste, de pouvoir discerner quels sont les motifs de l'existence de la tawsa avec toutes les ambiguïtés et les ambivalences qui constituent sa spécificité, en tant que prestation rituelle, par rapport aux transactions simplement marchandes ou aux contrats purement juridiques de prestations réciproques. C'est ici qu'il faut, si l'on suit René Maunier, tenir compte du point de vue de l'agent sur sa propre pratique de la tawsa :

Multiples sont les effets qu'on lui croit, et qui meuvent les volontés. Au premier examen, une donnée paraît : c'est que le gain matériel n'est que l'*un* des bienfaits du don. Il se lie à d'autres effets dont on ne peut le séparer.²²⁹

Or le don, selon les dires des agents, est source de bénédiction. Suivant les indications de Mauss, qui intègre à sa réflexion sur le don des pratiques telles que l'aumône et la prière, René Maunier médite la dimension religieuse des faits sociaux totaux que sont les échanges rituels en Afrique du Nord.

La contrepartie mystique

Et c'est finalement dans cette dimension spirituelle ou religieuse des échanges rituels du type de la tawsa que Maunier pose les prémisses d'une explication de leurs aspects apparemment contradictoires. Toutefois, cet aspect de l'ethnographie de René Maunier pourrait sembler insatisfaisante à certains lecteurs. Car à plusieurs reprises, à propos du fait que donner à plus pauvre que soi entraîne une bénédiction divine, le texte de Maunier expose la croyance

²²⁹ Maunier 1998 [1927] : 122.

indigène légitimant la pratique, et s'en tient là. Le texte s'interrompt alors qu'on est en droit d'attendre qu'on nous explique la croyance, non pas seulement qu'on nous explique la pratique par la croyance. Ainsi les énoncés suivants, portant sur l'ensemble de l'Afrique du Nord, non plus seulement sur la Kabylie :

L'aumône [...] représente un échange avec Dieu, dont le mendiant est toujours l'envoyé. [...] en pays Targui, on échange aussi des cadeaux pour clore le Ramadan. Par où il appert bien que les présents associent et purifient en même temps.²³⁰

Cas typique, en apparence, de ce que Claude Lévi-Strauss appelle une mystification de l'ethnologue par l'indigène, dans la mesure où ces énoncés ont dans le texte un statut discursif, non pas de propos d'informateurs rapportés au style indirect, mais de propositions assumées par l'auteur. En ce point il ne semble pas possible de dire que Maunier « laïcise » Mauss. Ainsi René Maunier semble s'enfoncer dans l'erreur par mystification indigène lorsqu'il écrit :

C'est un présent qui, tôt ou tard, sera rendu par Dieu. L'hospitalité donc, de même que l'aumône et que le sacrifice, est un présent qui veut contre-présent. Elle n'est qu'une fiction d'acte gratuit.²³¹

Ces lignes sont étonnantes à plus d'un titre. En effet dans le cas de l'aumône, de l'hospitalité pour l'étranger de passage, à plus forte raison pour le sacrifice, *le don en retour n'a objectivement jamais lieu*, au sens précis que le donataire ne rend pas – à moins que l'on souscrive à la croyance indigène en l'existence et en la bonté de Dieu. Donc, *objectivement*, il s'agit d'un don sans retour. *Au contraire c'est l'échange qui est ici de l'ordre de la fiction subjective* ; rhétorique de la modestie revendiquée, que Malinowski avait déjà observée chez les Trobriandais, lesquels accompagnent leurs cadeaux de paroles qui les dévaluent²³² (comme lorsqu'on dit chez nous « ce n'est rien... »), et qui a comme effet objectif pour le donateur une augmentation paradoxale du prestige par la dénégation de celui-ci (sur le mode : « Je n'ai pas de mérite... »). Renversement par conséquent de la situation déjà examinée : dans la tawsa, la

²³⁰ Maunier 1998 [1927] : 105.

²³¹ Maunier 1998 [1927] : 106-107.

²³² Voir Mauss 1968a [1925a] : 176n.

fiction de gratuité dissimule l'échange ; pour l'aumône et l'hospitalité, c'est l'échange qui est fictif et masque l'absence de retour réel.

Mais prenons un autre point de vue sur l'aumône. On sait que celle-ci est un des « cinq piliers de l'Islam », pour reprendre l'expression consacrée, c'est-à-dire que le fidèle musulman a le *devoir* de pratiquer l'aumône. De ce point de vue, lorsqu'il transfère de la monnaie ou de la nourriture à un pauvre, le musulman accomplit son devoir, et en ce sens, ce qui est transféré est un dû, non pas un don. Toutefois, le musulman conserve la possibilité de *choisir* celui auquel il va transférer. Il a le devoir de faire l'aumône, mais il n'a pas le devoir de la faire à tous les pauvres. Et dans cette possibilité de choisir à qui l'on va transférer, il y a un principe qui apparente l'aumône au don. On voit donc qu'un même transfert peut faire l'objet d'interprétations fort différentes selon le point de vue que l'on adopte sur ce transfert, plus précisément : selon la *règle* à partir de laquelle on l'interprète.

Redistribution des biens, bénédiction des humains

Si l'on suit toujours la remarque de Claude Lévi-Strauss sur l'ethnologue mystifié par le discours indigène, dont pourtant il doit rendre raison, il semble bel et bien qu'ici René Maunier soit complètement mystifié. Ainsi il semble tenir, quelque lignes plus loin, le fictif pour réel :

[Les marabouts] dispensent la *baraka*. Et les dons qu'on leur fait sont ainsi des échanges, mais à contrepartie mystique. Si même les cadeaux sont adressés au saint, ils ne sont pas pour autant sans emploi. Ils sont le bien de tous ses descendants, qui y ont droit de par leur sainteté, et qui héritent des vertus comme des droits. Ils en usent pour eux, et en disposent autour d'eux. Chargées de la bénédiction du saint, les offrandes la font circuler. La translation des biens opère ainsi la transmission des qualités²³³.

Ce qui pourrait objectivement s'analyser comme une forme d'exploitation des groupes sociaux par un groupe dominant, doublée de fétichisme mystificateur, est somme toute présenté par Maunier comme légitime. « En définitive, c'est toujours la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve », comme l'ont écrit Hubert et Mauss²³⁴.

²³³ Maunier 1998 [1927] : 108.

²³⁴ Mauss & Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904), repris in Mauss 1968a (ici p. 119).

Mais la prétendue mystification du chercheur par la croyance indigène dont parle Lévi-Strauss n'est peut-être rien d'autre qu'*un moment nécessaire de la recherche*. Le lecteur attentif peut en effet recueillir des éléments explicatifs dans ce passage, qui articule plusieurs aspects cinétiques du don.

Le premier pourrait être qualifié d'horizontal : un mouvement de toute la société vers un groupe social, celui des marabouts, qui collecte les richesses. Le second pourrait être dit vertical : un mouvement de transmission par l'héritage au sein de ce même groupe. Le troisième mouvement tient au fait que les marabouts ont à charge de redistribuer horizontalement les dons reçus des générations passées aux hommes du présent.

Toutefois, la mise en évidence de cette forme spécifique de circulation des biens ne suffit sans doute pas pour évacuer l'intuition qu'il peut y avoir là une forme de domination sociale des marabouts. Il est en effet à envisager que la redistribution que ce groupe effectue de ce qu'il reçoit ne soit pas totale, et qu'ainsi les marabouts puissent accaparer une part de ce qui leur passe entre les mains.

Comme dans le cas de la tawsa, la pratique sociale du don charitable apparaît comme dissimulant un traitement social particulier du problème de la reproduction de la vie sociale et de ses cadres spécifiques. Les marabouts apparaissent dès lors comme ce groupe social qui fait mémoire du corps social entier, opérant, tels des passeurs du temps, les transmissions d'une génération à l'autre. Mais ce qui est transmis, ce n'est pas seulement des biens : c'est aussi, par les biens, ce que René Maunier nomme la bénédiction.

Si bien que c'est à travers le problème du don sans contrepartie objective que René Maunier retrouve le cœur de la problématique maussienne : le fait que les richesses que les hommes se transmettent, synchroniquement, à travers le corps social, et, diachroniquement, à travers les générations, sont chargées des « qualités » de ces mêmes hommes – morts et vivants. Pour le potlatch comme pour le kula des Trobriandais, Mauss s'était vu contraint de reconnaître que la valeur d'un objet se constitue comme par sédimentation, selon les mains par lesquelles il passe. La théorie indigène du *hau*, telle qu'elle fut interprétée par Mauss, n'était dans l'« Essai sur le don » qu'un cas particulier de cette sorte de faits sociaux, ainsi que nous avons précédemment tenté de le montrer. Cet investissement spéculaire de l'homme dans ses biens, Maunier ne peut finalement, pas plus que Mauss, en faire l'économie théorique ; *et cela alors même que, donnée ethnographique décisive, la grande majorité des dons rituels en Afrique du Nord s'effectue en monnaie*.

Sur ce point précis, il semble donc que les recherches de Maunier confirment les intuitions de Mauss. Son apport le plus original consiste à marquer nettement le rapport entre les systèmes de dons et la problématique générationnelle : les moyens dont les sociétés d'Afrique du Nord se dotent pour se conserver à travers le temps.

Et c'est de cette manière que le texte de Maunier achemine le lecteur vers une reconsidération du problème qui a été initialement signalé : l'antinomie apparente entre altruisme et égoïsme dans les prestations totales de type agonistique. C'est la prise en compte des effets sociaux des translations de richesses par l'aumône qui mène Maunier à cette nouvelle perspective.

En effet, dans une note précédant immédiatement le passage précité, Maunier, suivant l'esprit des conclusions de l'« Essai sur le don », opère une *comparaison entre l'aumône et l'impôt*, mettant en évidence la similitude de leur structure et des effets sociaux qui leur sont associés : « Les chefs donnent aux pauvres et les riches donnent aux chefs. Le don est *aumône*, ou *impôt*. »²³⁵

Dès lors, la fiction d'échange, analysée précédemment, qui est associée à l'aumône, et qui est l'occasion pour le donateur d'augmenter ce que Pierre Bourdieu nommait le « capital symbolique », alors même que son capital matériel subit une perte sèche, cette fiction apparaît comme la récupération rhétorique, effectuée *a posteriori* par la logique de l'intérêt individuel (le mot « intérêt » étant ici pris en son sens motivationnel), d'une nécessité originellement hétérogène à la logique de l'intérêt individuel.

L'aumône a pour effet objectif une redistribution des richesses dans l'ensemble de la société, par la médiation d'un corps spécialisé dans cet office : les chefs ou les marabouts ; la fiction d'échange (« Dieu rendra ») n'en étant que l'épiphénomène subjectif, ayant pour effet objectif la conversion d'une dépense économique en un bénéfice d'ordre spirituel ou « symbolique » (au sens que Bourdieu donne à ce mot).

Mais alors, ce qui passe au premier plan de l'analyse théorique, c'est un primat de la nécessité sociale sur la logique de l'intérêt individuel, qui s'y adapte tout en s'y soumettant. L'analyse de l'aumône dévoile que cet acte d'un membre du corps social trouve son motif dans la totalité du corps social, pris comme unité : le riche qui donne au chef effectue sa *fonction* sociale, qu'il réintègre après coup à la logique de son existence d'individu par son discours et ses représentations subjectives.

Or quelque chose d'analogue a bien lieu dans le cadre de la prestation agonistique qu'est la *tawsa*, dès lors qu'on prend en compte les effets spécifiques de sa dimension festive et esthétique. En effet, d'après la structure du rapport d'obligation qu'entraîne l'organisation de la *tawsa*, telle qu'elle a été analysée plus haut dans sa différence d'avec le *potlatch*, l'obligé ne pouvant pas prévoir l'échéance *devrait* se tenir à une ligne de conduite permettant la conservation constante d'un petit capital, en anticipant les *tawsa* à venir où il pourrait être invité et qu'il n'aurait pas prévues – ce qui, souvent, a effectivement lieu. On thésaurise et on épargne. Il semblerait donc que la *tawsa* incite au cumul du capital économique. Mais René Maunier relève deux faits qui

²³⁵ Maunier 1998 [1927] : 107.

contrarient ces conditions apparemment favorables à l'émergence d'une logique de l'accumulation des biens.

D'abord, le calendrier :

Les *taoussas* se font au début de l'hiver. Et elles donnent des capitaux quand on en a le moins besoin : la culture va s'arrêter pour plusieurs mois. L'on est donc incliné vers un usage somptuaire. Le mari paie la dot et les cadeaux. La femme acquiert quelques bijoux d'argent. Ou l'on transforme la maison, pour imiter tel ennemi, que l'on vexe en dépensant plus qu'il n'a fait. [...] La *taoussa* [...] veut la prévoyance, et produit l'imprévoyance.²³⁶

Ces remarques ont lieu à la fin de l'article, où Maunier examine si les conditions sont favorables en Kabylie à l'apparition de petits épargnants. Mais symétriquement, si le donataire reçoit au moment où il a le moins besoin d'argent, le donateur dépense au moment où il en a le plus les moyens : ce qui implique que le calendrier de la *tawsa* incite les donateurs à la surenchère, dans une dynamique somptuaire – sévère déception peut-être pour ceux qui voudraient faire découvrir aux Kabyles les vertus de la petite épargne.

Par conséquent, le calendrier est constitué de telle sorte que, lorsqu'ils arrivent à la *tawsa*, les invités sont dans de bonnes dispositions pour que la rivalité ait lieu, à coups de surenchères dans la prodigalité. Et c'est ici qu'intervient le rôle crucial du héraut : par l'atmosphère festive qu'il produit, flattant les orgueils par sa rhétorique pour la générosité, il incite à dépenser, à surenchérir. En d'autres termes sa fonction consiste exactement à neutraliser la logique de l'intérêt économique individuel en faisant passer au premier plan la logique du prestige individuel.

Ainsi l'on peut voir que l'« enchantement », comme dit fort bien Alain Mahé, suscité par la fête produit l'auto-négation de l'intérêt individuel qui, par une sorte de ruse de la raison, contrarie ses intérêts économiques au profit de son prestige, cette richesse imaginaire, produisant dès lors objectivement le don et donc la redistribution des richesses. Celle-ci sera fonction de la réussite de la fête, c'est-à-dire à *proportion de l'ampleur de l'enchantement*. L'inhibition du calcul économique égoïste ainsi occasionnée n'est pourtant pas exactement une dissolution de l'intérêt individuel et du calcul. C'est bien plutôt une séduction, ou une « subversion » (pour reprendre encore une fois les mots d'Alain Mahé) de celui-ci au profit d'autrui et du corps social entier. Le talent du héraut est de jouer *l'intéressement au prestige de la générosité, de l'intérêt à paraître désintéressé*, contre l'intérêt étroitement économique. C'est précisément alors,

²³⁶ Maunier 1998 [1927] : 141.

par cette contradiction en lui-même, que l'individu égoïste réalise la raison sociale, dans le geste de donner.

Dès lors, cette mise en œuvre de l'aliénation, au sens positif que peut revêtir ce mot : sortie vers l'altérité, est indissociable d'une aliénation au sens où l'individu ne sait pas ce qu'il est en train de faire. Le narcissisme flatté recouvre l'insertion d'une altérité en lui, qui conditionne son acte ; la condition nécessaire en étant *l'amnésie du temps*. Le moment du don est l'instant enchanté où la prévoyance plus ou moins égoïste est occultée par l'instant vécu – tout entier présent à ce présent de la fête, le donateur fait présent d'une part de sa richesse. Dernier et essentiel effet de temps, dont l'identification est nécessaire pour comprendre les aspects festifs et esthétiques des systèmes de prestations totales à caractère agonistique.

C'est donc en examinant de façon détaillée les effets d'une sorte de mise en transe des orgueils par la forme esthétique et spectaculaire de la prestation agonistique que le texte de Maunier éclaire indirectement le problème de l'ambivalence du transferts rituels de richesses, alliance et conflit simultanés. C'est en effet la dimension théâtrale de la *tawsa* qui fait de celle-ci l'opérateur d'une médiation de la guerre à la paix. Car elle subvertit l'intérêt égoïste par l'enchantement, qui tend à faire jouer, dans l'individu, l'intérêt au prestige contre l'intérêt au cumul de biens matériels, dans un sens à la fois objectivement profitable pour autrui et subjectivement gratifiant pour l'individu.

L'enchantement par la fête, phénomène indissociablement esthétique et social, suscite peut-être quelque chose comme *la sublimation de la guerre en joute*, sorte de formation sociale de compromis débouchant sur l'alliance et neutralisant la violence au moins physique. L'important, en ce point de notre réflexion, de termes issus du vocabulaire psychanalytique ne paraît pas inadapte pour décrire un tel processus, qui a pour substrat et pour résultat des états psychiques individuels non entièrement maîtrisés par les agents.

Don, sexualité, échange

Or, la forme par excellence de l'alliance entre deux groupes sociaux est incontestablement le mariage. Celui-ci est de surcroît l'opérateur social décisif du lien entre générations successives, de la reproduction de la vie et de la vie sociale. C'est à propos de ce rapport social éminemment important que René Maunier rédige quelques-unes des pages les plus intéressantes de son article. Signalons au passage un énoncé programmatique de René Maunier, qui paraît particulièrement clairvoyant rétrospectivement, pour qui a lu *Les Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss, et un tant soit peu fréquenté l'abondante littérature sur les institutions de dot ou de prix de la fiancée : « L'étude comparative des rites matrimoniaux permettrait de poser sans doute en

termes généraux la liaison du mariage et du présent »²³⁷ – le mot « présent » étant dans cette phrase à entendre au sens de don).

Il faudrait pouvoir s'attarder plus longuement sur toutes les données ethnographiques qu'expose l'auteur à ce sujet, matériau précieux pour analyser la sexualité en terre méditerranéenne en termes de prestations et de transferts de biens. Nous nous limiterons à avancer quelques commentaires sur les points qui nous semblent les plus pertinents pour notre étude.

Quelques jalons avaient été posés par l'« Essai sur le don » pour l'examen des pratiques du don associées aux rites nuptiaux ou à l'acte sexuel. Marcel Mauss, dans des propositions assez rapides, avait interprété les dons faits aux nouveaux conjoints comme une assurance magique pour la fertilité du couple. Par exemple, il avait suggéré une similitude entre un rite nuptial chinois, au cours duquel le cortège du mariage jette à l'entour des pièces de monnaie, et certaines formes du rite germanique de la *Morgengabe*²³⁸. Marcel Mauss semblait envisager que les dons nuptiaux sont *aussi* un don fait aux dieux et aux esprits, pour le bonheur du couple et sa fécondité : il est significatif que ce soit dans une section consacrée au sacrifice que Mauss parle du rite chinois. Et, en une brève note de bas de page, il avait eu l'intuition d'une possible comparaison entre coutumes germaniques et coutumes nord africaines puisque, dans une page traitant de la *Morgengabe*, l'« Essai sur le don » renvoie, en note, aux rites nuptiaux pratiqués au Maroc²³⁹. On mesure, en de tels cas, la richesse intuitive et suggestive des notes de bas de page dans l'écriture de Mauss.

L'ethnographie de René Maunier permet de repérer plus précisément des similitudes frappantes entre la *Morgengabe* et certains rites nuptiaux d'Algérie :

On sait qu'existe au Maghreb l'analogue du « don du matin » germanique. Dans la Casbah d'Alger, les deux conjoints, lorsqu'ils sont laissés seuls en la maison, après leur entrée solennelle, se demandent l'un à l'autre leurs noms. Ceux-ci leur sont toujours connus, mais ils ont dû pendant un temps ne pas les prononcer. Lorsque la femme dit le sien, le mari lui présente un bijou de valeur, qui est dit « le prix de la parole », ou bien le « droit de l'entrevue ». Et le lendemain, au matin, le mariage étant consommé, le mari remet à la femme un « bijou du matin ». Ainsi s'efface la rupture du tabou du nom, et se pardonne celle du tabou du sexe. Donations toujours privées et secrètes, faites dans le silence du harem, et qui sont sans esprit de retour. Elles s'opposent

²³⁷ Maunier 1998 [1927] : 101.

²³⁸ Mauss 1968a [1925a] : 168, 169n, 252.

²³⁹ Mauss 1968a [1925a] : 252n.

donc, par leur forme et par leur effet, aux obligations en public des *taoussas*.²⁴⁰

Dans les quelques notations de Mauss sur la *Morgengabe* (sur lesquelles nous reviendrons plus abondamment au Chapitre IV), l'auteur relève qu'en diverses régions d'Allemagne ce sont les invités, et non le marié, qui font des dons à l'épouse, au matin de la nuit de noces. On en trouve aussi un analogue en Afrique du Nord ; ainsi les coutumes que Maunier décrit dans les lignes suivantes :

Chez les Andjra [...] le jour qui suit la défloration [...] les invités, parents des deux conjoints, déposent les cadeaux au fond d'une corbeille, sur la chemise ensanglantée de l'épouse. A Fès, les femmes mettent des pièces d'argent sur le pantalon maculé de la nouvelle mariée.²⁴¹

Ces dons sont directement associés au marquage du corps féminin initiant la possibilité de la procréation : socialisation du corps biologique et régénération du corps social s'ajoutent par la mise en présence du sang virginal et de la monnaie. Il serait sans doute hâtif d'interpréter unilatéralement comme une profanation rituelle, par la brusque mise en présence de l'intime, l'hymen, et du public, l'argent, vu le caractère de support de bénédiction, déjà mentionné, de la monnaie. Quelque principe plus ou moins magique de la dissémination par contact est peut-être actif dans ce rite – le corps de la femme, comme l'argent, ayant pour vocation socialement constituée de *porter fruit*. De la Chine jusqu'au Maroc, la monnaie semble ainsi être associée à la fécondité, et propitiatoire de celle-ci.

Mais un autre passage de l'« Essai sur le don » aurait pu fournir d'autres suggestions pour comprendre le rite, observé dans la Casbah d'Alger et mentionné ci-dessus, du « bijou du matin ». Parlant des Trobriandais, Mauss loue Malinowski d'avoir fait

[...] une très grande découverte qui éclaire tous les rapports économiques et juridiques entre les sexes à l'intérieur du mariage : les services de toutes sortes rendus à la femme par le mari sont considérés comme un salaire-don pour le service rendu par la

²⁴⁰ Maunier 1998 [1927] : 100-101.

²⁴¹ Maunier 1998 [1927] : 102.

femme lorsqu'elle prête ce que le Koran appelle encore « le champ ». ²⁴²

De telles lignes suggèrent tout un programme de recherche allant dans le sens d'une sorte de désenchantement du mariage et du rapport entre les sexes. L'acte sexuel y est implicitement envisagé comme une exploitation du corps féminin. La pratique trobriandaise du don entre époux, ainsi analysée, laisse apparaître que, de droit sinon de fait, la sexualité ne peut être vécue par la femme que sur le mode de la pénibilité qui requiert contrepartie. Et René Maunier a peut-être reculé devant une telle perspective théorique, alors même qu'il mentionne que certains rituels de dons nuptiaux sont associés à une théorie indigène les présentant comme contrepartie d'une violence, « le prix du rapt fictif » ²⁴³ ; alors même aussi qu'il présente le « bijou du matin » comme *un don qui demande pardon*. Les propos de Maunier suggèrent non pas que le don du « bijou du matin », effectué dans un espace privé et comme en secret, soit fait sans attente de retour, mais plutôt que ce don est lui-même une sorte de contrepartie. Ce don apparaît un peu comme une forme objectivée d'une mauvaise conscience consécutive à la rupture de virginité.

Une conséquence théorique possible de ces considérations, c'est que la fonction pacificatrice du don, réductrice de violence et productrice d'alliance, n'est pas seulement pertinente pour les rapports entre groupes sociaux (classes, clans ou familles). Cette fonction semble également présente entre les époux, c'est-à-dire entre les sexes. Le don de l'homme à la femme demande pardon, quoique en faisant l'économie des mots, dès lors en laissant à l'état implicite la reconnaissance qu'une sorte de violence a été opérée sur le corps féminin. On peut remarquer, à ce propos, qu'une spécificité du rite du « bijou du matin », est de constituer, *à la différence de presque tous les autres dons rituels* mentionnés par Maunier, un don allant d'un sexe à l'autre.

Si bien que la question de la différence sexuelle et de la procréation apparaît comme un noyau problématique de la socialité. Nœud de nombreuses relations sociales horizontales (entre sexes et entre groupes) et des relations sociales verticales (entre les générations passées, présentes et futures), le

²⁴² Mauss 1968a [1925a] : 190. En fait, la découverte elle-même, si découverte il y a, n'est pas le fait de Malinowski, mais de Malinowski lu par Mauss ; comme le montrent les pages 267-268 : « M. Malinowski a fait un effort sérieux pour classer du point de vue des mobiles, de l'intérêt et du désintéressement, toutes les transactions qu'il constate chez les Trobriandais ; il les étage entre le don pur et le troc pur après marchandage. *Cette classification est au fond inapplicable*. Ainsi, selon M. Malinowski, le type du don pur serait le don entre époux. Or, précisément, à notre sens, l'un des faits les plus importants signalés par M. Malinowski *et qui jette une lumière éclatante sur tous les rapports sexuels dans toute l'humanité*, consiste à rapprocher le *mapula*, le paiement « constant » de l'homme à sa femme, d'une sorte de salaire pour service sexuel rendu. (...) Au fond, de même que ces dons ne sont pas libres, ils ne sont pas réellement désintéressés ». Italiques de F. A.

²⁴³ Maunier 1998 [1927] : 99.

mariage semble aussi le nœud de l'antinomie entre la violence et l'alliance, ce que le don de l'époux à l'épouse exprime et tait simultanément.

Les apports de l'œuvre de René Maunier

L'étude de la réception de l'« Essai sur le don » par René Maunier permet de mettre en valeur l'apport de cet auteur injustement méconnu.

Les « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord » offrent un complément et un prolongement précieux à l'« Essai sur le don ». D'abord parce que René Maunier fait apparaître les limites d'une théorie, celle de Mauss, qui se centre exclusivement sur la mise en évidence d'un universel, et le besoin où nous nous trouvons de mettre en lumière la façon dont les particularismes sociaux s'articulent à ce qui était présenté, à tort ou à raison, comme des universaux de la socialité humaine par l'« Essai sur le don ». C'est dans le va-et-vient théorique entre la théorie à vocation universelle et la théorie à vocation régionale qu'apparaît la fécondité heuristique de l'étude comparée l'essai de Mauss et de celui de Maunier.

Ensuite, la critique de la réduction objectivante des pratiques rituelles à leur fonction économique a permis à Maunier, sur l'impulsion des indications de Mauss mais beaucoup plus systématiquement que ce dernier, de faire voir les effets spécifiques des aspects esthétiques de ce que Mauss avait appelé les « faits sociaux totaux ».

Enfin, la prise en compte du paramètre du temps permet à Maunier de montrer les effets de construction sociale du temps, et d'anticiper ainsi sur les recherches d'un Pierre Bourdieu (lequel a lu René Maunier, et le cite à diverses reprises dans ses études d'ethnologie de la Kabylie) qui place en ce point, comme nous le montrerons plus loin, la cheville ouvrière de sa critique de la théorie structuraliste de l'échange.

C'est en examinant le temps social inscrit dans le calendrier d'une part, le temps de la vie individuelle et les changements de statut social de l'individu d'autre part, tous deux rythmés par les rites des prestations totales, que René Maunier traite des questions laissées à la périphérie de l'« Essai sur le don ». L'étude des rites de mariage en Afrique du Nord décrit précisément la circulation simultanée des biens et des personnes, que Mauss avait indiquée sans l'analyser.

De ce point de vue, parce qu'elle étudie systématiquement le lien entre le don et l'alliance matrimoniale, l'œuvre de René Maunier paraît être un jalon scientifique et heuristique entre l'« Essai sur le don » et *Les Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss. Mais il semble difficile de savoir s'il y a véritablement eu influence de Maunier sur Lévi-Strauss. Ce dernier auteur, comme nombre d'anthropologues français de sa génération, s'est

abondamment nourri des articles de *L'Année sociologique*, revue où les « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord » furent publiées. Et peu de choses semblent avoir échappé à l'immense érudition de Claude Lévi-Strauss sur les pratiques matrimoniales du monde entier. Cependant, le nom de Maunier n'apparaît pas dans l'index des *Structures élémentaires de la parenté* ; au demeurant, Lévi-Strauss ne parle pratiquement pas de l'Afrique du Nord dans cette œuvre, si ce n'est, ponctuellement, de l'Égypte. Il est donc possible que ce soit plutôt les choses mêmes de l'alliance et du mariage, jointes à la lecture de l'« Essai sur le don », qui aient conduit Maunier et Lévi-Strauss, sans influence de l'un sur l'autre, à des thématiques voisines.

En somme, l'étude de René Maunier traite de l'instanciation particulière, dans les sociétés d'Afrique du nord, des nécessités universelles de *mettre en mots et en scène le sexe, la vie, la mort et les morts* (pour reprendre une expression de Pierre Legendre)²⁴⁴. Le problème général du passage de l'état de guerre à l'état de paix, problématique centrale de l'« Essai sur le don », ainsi qu'on l'a vu, semble alors se concentrer sur l'antinomie de la violence et de l'alliance, dont la tawsa, l'aumône et les rituels nuptiaux sont le théâtre plus ou moins dramatique.

Claude Lévi-Strauss : l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss »

L'introduction que Claude Lévi-Strauss rédigea pour la réédition en un volume de divers articles de Marcel Mauss²⁴⁵, dont l'« Essai sur le don », a beaucoup contribué à la réputation et à l'influence de ce dernier écrit dans la philosophie et les sciences sociales françaises de la seconde moitié du XX^e siècle. Le texte de Lévi-Strauss a-t-il pour autant contribué à clarifier le concept de don qui, ainsi que cela vient d'être relevé, a été laissé par Mauss dans un état de relative indétermination ? Cette question va conduire, dans les pages suivantes, la lecture qui sera faite de « L'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », que l'on trouve en préface du recueil d'articles de Mauss intitulé *Sociologie et anthropologie*, aux Presses Universitaires de France. L'enjeu n'est donc nullement d'épuiser les multiples significations de l'écrit de Lévi-Strauss, encore moins de mesurer la portée de sa très vaste influence sur la pensée contemporaine, mais uniquement d'y repérer une possible spécification du concept de don.

²⁴⁴ Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident* (1999).

²⁴⁵ Lévi-Strauss 1950. Sur l'analyse par Claude Lévi-Strauss des apports de l'école française de sociologie issue de Durkheim, voir son article dans le volume dirigé par Georges Gurvitch et William Moore : Lévi-Strauss 1945.

Le fait social total

Claude Lévi-Strauss commence par rendre compte de l'intérêt des écrits de Mauss sur les techniques du corps, et appelle de ses vœux la continuation des recherches que Mauss avait initiées en ce domaine. Puis ce sont les rapports de la psychopathologie à la sociologie qui sont commentés, notamment à partir des travaux de Mauss sur la magie et sur les rapports entre psychologie et sociologie, avant que Claude Lévi-Strauss passe à l'interprétation de l' « Essai sur le don ». Le premier mérite qu'il reconnaît à ce texte est d'avoir élaboré le concept de fait social total, lequel est compris par Lévi-Strauss de deux façons successives.

Premièrement, ce concept est d'abord compris comme indiquant l'exigence de prendre en compte les différents aspects de la vie sociale dans chaque phénomène étudié, de mettre en rapport, par exemple, les techniques de production avec les pratiques rituelles, l'économique avec le juridique, le religieux, etc., de sorte que la réalité sociale soit comprise et analysée comme système.

Deuxièmement, le fait social total est, selon Lévi-Strauss, le concept le plus propre à mettre en lumière que toute réalité sociale est aussi une réalité vécue subjectivement dans la singularité d'une expérience individuelle : « le Mélanésien de telle ou telle île ». C'est en cela que réside, d'après l'interprétation de Lévi-Strauss, la spécificité des faits sociaux et donc de l'objet des sciences sociales par rapport aux sciences de la nature. Tout fait social est à la fois chose et représentation, l'objet des sciences sociales est lui-même constitué de sujets. Aussi l'explication d'un fait social doit-elle rendre compte non seulement des réalités objectivement constatables, mais aussi des expériences subjectivement éprouvées :

Pour comprendre convenablement un fait social, il faut l'appréhender *totalemment*, c'est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement hommes, nous vivions le fait comme indigène au lieu de l'observer comme ethnographe.²⁴⁶

²⁴⁶ Lévi-Strauss 1950 : XXVIII. Italiques de l'auteur.

L'inconscient

Cette interprétation du concept de fait social total commande, dans le discours de Lévi-Strauss, la référence qu'il fait ensuite à l'inconscient. Si le chercheur doit rendre compte de la réalité sociale selon sa double face de fait objectif et d'expérience subjective, le risque est d'imputer aux agents sociaux ainsi étudiés des vécus qui ne sont pas les leurs, ce dont découlerait un « malentendu ». Lévi-Strauss entreprend alors de montrer que cette difficulté ne peut être contournée qu'en focalisant la recherche sur l'étage inconscient de la pensée. La linguistique structurale l'aurait en effet montré :

[...] les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente. L'inconscient serait ainsi le terme médiateur entre moi et autrui. [...] [L'inconscient] nous met en coïncidence avec des formes d'activité qui sont à la fois *nôtres* et *autres*, conditions de toutes les vies mentales de tous les hommes et de tous les temps.²⁴⁷

Ce serait donc en suivant l'exemple des linguistes comme Troubetzkoy et Jakobson, cités par Lévi-Strauss, que le sociologue pourrait poursuivre le travail entamé par Mauss avec la notion de fait social total : rendre compte de la réalité sociale à la fois comme fait objectif et comme expérience subjective. Il y a en ce point un profond paradoxe dans la réflexion de Lévi-Strauss. En effet, les lois de la différenciation phonologique mises en évidence par les linguistes que mentionne l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », si elles peuvent effectivement rendre compte de la structuration phonologique des langues, ne sont évidemment pas du tout conscientes à l'esprit des locuteurs. Celui qui parle français n'a pas la moindre idée, à moins d'être linguiste, de la raison pour laquelle il perçoit la différence entre deux phonèmes, et non pas celle entre deux autres phonèmes. On voit dès lors mal en quoi l'exemple de la linguistique, à supposer qu'il fût transposable dans le domaine des rapports sociaux, pourrait contribuer à rendre raison du vécu des agents sociaux, de leur expérience subjective, laquelle serait constitutive du fait social total. Mais cette référence à l'inconscient linguistique paraît plutôt viser autre chose, dans le discours de Lévi-Strauss, que l'explication ou la restitution des expériences subjectives des agents observés. En effet, dans les pages qui suivent, Lévi-Strauss abandonne complètement la référence au vécu subjectivement éprouvé dans la singularité d'une expérience. Tout au

²⁴⁷ Lévi-Strauss 1950 : XXXI. Italiques de l'auteur.

contraire, la réflexion va se focaliser sur les éléments de la réalité sociale qui sont universels.

Tel est en effet l'autre mérite que Lévi-Strauss attribue à l' « Essai sur le don » : « pour la première fois dans l'histoire de la pensée ethnologique, un effort a été fait pour transcender l'observation empirique et atteindre des réalités plus profondes »²⁴⁸. La nouveauté apportée par l' « Essai sur le don » consisterait plus précisément en le fait d'avoir montré que « l'échange est le commun dénominateur d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogènes entre elles »²⁴⁹, et en un « effort pour comprendre la vie sociale comme un système de relations »²⁵⁰.

Derrière la variété des formes sociales décrites par Mauss, il conviendrait donc, selon Lévi-Strauss, de repérer une même réalité sous-jacente, celle de l'échange et les phénomènes qu'il nomme les « cycles de réciprocité »²⁵¹. Par conséquent, l'« Essai sur le don » ne serait défaillant que dans la mesure où il manquerait à tirer toutes les conséquences de sa propre découverte, notamment lorsqu'il prétend poser l'échange comme résultat de la triple obligation de donner, de recevoir et de donner en retour. En somme, les normes qui commandent les formes des transferts de biens et d'honneurs ne peuvent pas expliquer le fait qu'il y a des cycles de réciprocité ; au contraire, selon Lévi-Strauss, il faut plutôt comprendre ces normes comme des théorisations particulières d'une même universelle nécessité qui échappe comme telle à la conscience des agents sociaux, cette nécessité ne se laissant repérer qu'au niveau de l'inconscient.

Critique du hau

C'est en cela que réside le principe de la critique que fait Lévi-Strauss des pages où Mauss examine la notion de « hau » (critique que nous avons déjà exposée au chapitre précédent), et où Lévi-Strauss voit l'auteur de l' « Essai sur le don » mystifié par une théorie indigène.

Le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange : c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs.

²⁴⁸ Lévi-Strauss 1950 : XXXIII.

²⁴⁹ Lévi-Strauss 1950 : XXXVII. Italiques de l'auteur.

²⁵⁰ Lévi-Strauss 1950 : XL.

²⁵¹ Lévi-Strauss 1950 : XXXIV et XXXVI.

[...] ce que croient les intéressés, fussent-ils fuégiens ou australiens, est toujours fort éloigné de ce qu'ils pensent et font effectivement. Après avoir dégagé la conception indigène, il fallait la réduire par une critique objective qui permette d'atteindre la réalité sous-jacente. Or celle-ci a beaucoup moins de chance de se trouver dans les élaborations conscientes, que dans les structures mentales inconscientes qu'on peut atteindre à travers les institutions, et mieux encore dans le langage.²⁵²

En somme, il y aurait universellement des structures mentales inconscientes qui conduiraient les hommes à pratiquer l'échange entre eux. Le fait que ce soit au nom de telle ou telle norme, pour telle ou telle raison prétendue ne serait qu'un épiphénomène particulier des structures universelles inconscientes, seules explicatives de la réalité sociale. Ces structures mentales inconscientes sont aux transferts de biens entre les hommes ce que les lois phonologiques mises en lumière par la linguistique structurale sont aux langues.

On peut ici formuler un certain nombre de remarques.

(i) Remarquons d'abord combien les idées de Lévi-Strauss, sa conception du social, de ses conditions de possibilité et de la tâche des sciences sociales, accordent peu de place aux normes. Qu'il s'agisse de normes juridiques ou de normes morales, elles sont pensées comme des phénomènes dérivés d'une nécessité inconsciente. En somme, la tâche des sciences sociales est de réduire le droit au fait, les normes sociales aux structures mentales inconscientes. Seul ce point de vue épiphénoménaliste sur les normes explique que Lévi-Strauss dise si peu de chose, dans ce texte, sur la notion d'obligation, pourtant tout à fait centrale, comme nous l'avons vu, dans l'« Essai sur le don ». Les normes ne sont plus présentées dans leur aspect prescriptif et vécu sur le mode du devoir.

(ii) Ce premier point est en corrélation avec un deuxième : le fait le plus important étant celui des cycles de réciprocité, expression que Claude Lévi-Strauss semble tenir pour équivalente au mot « échange », c'est un point de vue cinétique qui prévaut dans la pensée de Claude Lévi-Strauss. Toutes les normes, malgré leur variété indéfinie, aboutissent en ceci que l'échange a lieu, et que les cycles de réciprocité se referment. Là encore, le droit est secondaire par rapport au fait. D'après Lévi-Strauss, il faut considérer comme secondaire le fait que le cycle de réciprocité se referme pour tel motif (par exemple, la

²⁵² Lévi-Strauss 1950 : XXXIX.

volonté de ne pas perdre la face, en montrant que l'on a les moyens de donner en retour à qui a donné) plutôt que pour tel autre (par exemple, la crainte d'être réduit en esclavage pour dettes). Seul compte le fait que la réciprocité a bien lieu, peu importe par quels moyens subjectifs les agents se représentent cette réciprocité dans la conception indigène qu'ils s'en font. Le problème de la garantie du retour semble dès lors perdre sa pertinence sociologique.

(iii) Mais une telle perspective sur les faits sociaux et sur la tâche des sciences sociales paraît peu compatible avec ce que Claude Lévi-Strauss a précédemment dit sur le fait social total. En effet, on voit mal comment une telle conception de la norme et de la représentation que les agents se font de ce qu'ils font pourrait s'accorder avec le projet de rendre compte du fait social dans sa totalité, c'est-à-dire non seulement comme réalité objective mais aussi comme expérience subjective. Il y a une tension entre le projet de rendre compte de la singularité de ce qui est éprouvé subjectivement et celui de réduire la diversité des conceptions conscientes à une même universelle nécessité inconsciente.

(iv) Une quatrième remarque peut ici être formulée. Le véritable projet que Lévi-Strauss semble assigner aux sciences sociales ne consiste pas à rendre raison de ce qui est éprouvé par l'individu concret dans une situation sociale concrète. Car tout le mouvement de l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » consiste, on le voit, à fixer à la recherche l'objectif de dégager les invariants et les universaux anthropologiques, par-delà les différences sociales. La variété a vocation à être reconduite à l'universalité des mêmes structures inconscientes, universelles et nécessitantes, intemporelles mêmes puisque conditions de la vie mentale et sociale « de tous les hommes et de tous les temps », selon l'expression de Lévi-Strauss déjà citée. Ce point de vue semble écarter complètement l'idée que la sociologie doit au contraire se fixer pour objectif de comprendre l'évolution des sociétés, le passage d'un régime d'échange à un autre, dans le cours d'un mouvement historique.

(v) Enfin, il convient de remarquer que le propos de Lévi-Strauss semble fondé sur une sorte de pétition de principe. Il est dit que l'échange est le phénomène premier, primitif, et que l'erreur de Mauss aurait consisté à essayer de le faire résulter des opérations de don et de contre don qui en constituent les séquences élémentaires. La position de Lévi-Strauss tend en effet à écarter l'idée qu'il puisse y avoir des transferts irréductibles à un cycle de réciprocité, c'est-à-dire des transferts unilatéraux, sans contrepartie directe ou indirecte. Pourtant, il semble bien, au moins à première vue, que certains transferts n'entraînent pas de réciprocité. Par exemple, il n'est pas évident qu'un impôt payé par un citoyen à l'État, ou plus encore qu'un tribut payé par une cité vaincue à une cité victorieuse, s'apparente à une partie dans un échange : car la contrepartie n'est, dans ces cas, nullement évidente. En

ramenant les phénomènes de transferts décrits par Mauss au fait universel de l'échange, Claude Lévi-Strauss semble nier la possibilité qu'il y ait des transferts inégaux, des transferts qui ne reçoivent pas de contrepartie et par conséquent qui ne soient pas pris dans un cycle de réciprocité. Si tout transfert est effectivement pris dans un cycle de réciprocité, alors, aussi indirecte et différée que soit la contrepartie, les transferts de biens ne peuvent pas être producteurs ou expression d'une inégalité, que celle-ci soit économique ou politique. Le postulat de Lévi-Strauss selon lequel l'échange est le phénomène premier, plus : le phénomène universellement nécessaire, paraît donc laisser sous silence le fait que les transferts de biens et d'honneurs puissent produire ou exprimer des rapports de domination ou d'exploitation entre les hommes.

(vi) On comprend dès lors que Lévi-Strauss ne s'attarde pas plus aux phénomènes décrits par l' « Essai sur le don », à l'exception du *hau*. Ainsi, le mot « potlatch » n'apparaît qu'une fois sous la plume de Lévi-Strauss. Or le potlatch est justement, de tous les faits décrits par Mauss, celui qui cadre le plus mal avec le postulat de Lévi-Strauss, selon lequel l'échange est le phénomène premier et universel. En effet, tout l'enjeu du potlatch est que la réciprocité n'est nullement certaine. Si elle l'était, il n'y aurait plus de potlatch à proprement parler : car la rivalité en serait alors éliminée. Le potlatch est agonistique en raison de ce fait incontournable : il n'est pas certain que celui qui reçoit puisse rendre la réciprocité à qui lui a donné. Le potlatch produit, reconduit ou exprime une hiérarchie, et a donc un contenu agonistique, précisément parce qu'il n'est pas du tout assuré que, des transferts qui le constituent, résultera finalement une réciprocité globale.

Il faut donc constater que l'interprétation par Lévi-Strauss de la pensée de Mauss laisse de côté la dimension agonistique du don. Mais il y a plus : le don lui-même est laissé de côté. Le mot n'apparaît pas une seule fois sous la plume de Lévi-Strauss, en dehors des mentions du titre de l'essai de Mauss. Les mots « donateur » et « cadeaux » apparaissent chacun une seule fois. En somme, l' « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » n'est nullement pour Lévi-Strauss l'occasion de clarifier la notion de don, que Mauss, nous l'avons remarqué, a laissé relativement indéterminée. Au contraire, ce texte tend plutôt à l'effacer, pour n'accorder de réalité qu'à l'échange, ou plus précisément à la réciprocité. Cela n'est possible que par une réduction de l'ordre du droit et des normes à celui du fait et des nécessités inconscientes, par la prévalence en somme d'un point de vue cinétique sur les rapports sociaux, sans considération de leur dimension normative. La conséquence d'un tel point de vue est un autre effacement : celui de la possibilité même que la circulation des biens et des honneurs soit comprise comme un espace de luttes pour la domination et la hiérarchie.

Claude Lefort

Le texte intitulé « L'Echange et la lutte des hommes », publié par Claude Lefort en 1951 dans *Les Temps modernes*, se présente à la fois comme une analyse des apports anthropologiques de l' « Essai sur le don » et comme une critique de ce qu'en a dit Lévi-Strauss dans la préface que nous venons de commenter.

La lecture de Marcel Mauss peut, aux yeux de Claude Lefort, contribuer au renouvellement de la philosophie rationaliste dans la mesure où son œuvre, et particulièrement l' « Essai sur le don », ne se limite pas à rechercher, entre les faits sociaux, des rapports de causalité d'un fait à l'autre. Selon Lefort, Mauss est constamment préoccupé par la mise en lumière de la façon dont les traits économiques, juridiques, religieux et esthétiques d'une société conspirent ensemble à un même sens. C'est ce par quoi le travail de Mauss s'apparente à la recherche phénoménologique. Mauss, en tentant de mettre en relief la façon dont les hommes vivent et pensent ce qu'ils font, ouvrirait des perspectives stimulantes pour une pensée de la subjectivité et de l'intersubjectivité, ce que Lefort repère notamment dans un passage final de l'« Essai sur le don », où Mauss évoque « l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui »²⁵³.

Cet accent mis sur le sens que les gens donnent à leurs conduites et aux interactions entre eux porte l'ensemble du texte de Lefort et de son interprétation de l'« Essai sur le don ». Il guide aussi les critiques que le philosophe adresse à Claude Lévi-Strauss²⁵⁴.

Lefort commence en insistant sur le fait que l'essai de Mauss ruine définitivement les opinions issues de la philosophie classique sur les formes primitives de l'échange. Celles-ci paraissent bien différentes de ce qu'en ont dit par exemple Montesquieu et Adam Smith²⁵⁵ : le troc n'est pas la forme première des transferts de biens. Au contraire, Lefort retient de Mauss que, dans les sociétés archaïques, « l'échange est mené sous forme de dons », ce qui implique « le crédit, la confiance de l'homme en l'homme, la croyance que le don sera rendu avec intérêt bien qu'aucun engagement ne le

²⁵³ Mauss 1968a [1925a] : 275.

²⁵⁴ Edouard Delruelle consacre plusieurs pages à l'analyse des divergences entre Lefort et Lévi-Strauss dans son étude sur *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, pp. 43-51, de même que Alain Caillé 2007 [2000] : 32.

²⁵⁵ Voir Montesquieu 1799 [1748] vol. 2 : 73 (passage déjà cité dans le premier chapitre de la présente étude) ; pour Adam Smith, voir les célèbres pages du chapitre II, Livre premier, des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* : Smith 1991 [1776] vol. I : 81-82 ; voir aussi pp. 117-118 pour des exemples de troc dans le « premier état informe de la société ».

garantisse »²⁵⁶. Ce dernier propos met en relief le thème de l'incertitude dans l'échange primitif. Le retour du don, et donc le bouclage de l'échange, n'est pas garanti ; ce qui conduit Lefort à valoriser le don comme acte et comme décision prise en situation d'incertitude. L'opposition entre le point de vue de Lefort et celui de Lévi-Strauss vient alors au premier plan.

Critique de Lévi-Strauss

D'après Lefort, Lévi-Strauss a manqué plusieurs aspects importants de l'« Essai sur le don » en voyant dans Mauss un précurseur de la mathématisation du social. Lévi-Strauss s'est détourné des caractères phénoménologiques de la pensée de Mauss, en postulant que la réalité sous-jacente aux faits décrits par l'« Essai sur le don » est un inconscient prédéterminant les pratiques de réciprocité, et les commandant de façon nécessaire, de sorte que les dons ne seraient que les opérations d'une sorte d'algèbre sociale, insue des acteurs²⁵⁷. Le système mathématique serait alors à la vie sociale ce que la réalité est à l'apparence²⁵⁸. Claude Lefort est dès lors fondé à dire que les acteurs sociaux, individus et groupes, sont, dans la perspective de Lévi-Strauss, vidés de leur contenu subjectif, de leur vie consciente : puisque la dimension d'incertitude est niée par le postulat que la vie sociale consiste en cycles de réciprocité, les contenus de la conscience des acteurs sont laissés de côté. Or ces contenus de conscience sont intégralement déterminés, tout au contraire, par l'incertitude que le don fait sera rendu : ce qui crée l'attente et l'inquiétude, et fait du don un choix ou quelque chose comme un pari. En somme, le don ne doit pas être réduit à une simple fonction ou opération dans un cycle de réciprocité qui serait nécessairement voué à se boucler. Il faut au contraire prendre le don comme un acte et une décision dans une relation à autrui, laquelle relation à autrui est occultée si, au lieu de prendre le point de vue de la conscience des acteurs, on choisit, comme le fait Lévi-Strauss, de ne considérer que la totalité sociale et les mouvements qui la parcourent. C'est seulement cette dimension de la conscience individuelle prise dans une relation à autrui qui permet de comprendre l'inscription, dans les pratiques du don, du risque et de la

²⁵⁶ Lefort 1951 : 1403. Ce texte a été réédité dans le recueil d'articles de Claude Lefort intitulé *Les Formes de l'histoire*, pp. 15-29.

²⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, à la différence de Claude Lefort, insiste plutôt sur la continuité entre phénoménologie et objectivisation mathématique chez Claude Lévi-Strauss, et ne traite pas des tensions possibles entre ces deux aspects de l'œuvre de l'ethnologue. Voir Merleau-Ponty, *Signes* (1960), pp. 143-157. Sur cette analyse de Merleau-Ponty, voir Delruelle 1989 : 11-12 ; ainsi que les remarques éclairantes d'Alain Caillé (2007 [2000] : 189-190).

²⁵⁸ Lefort 1951 : 1409.

rivalité²⁵⁹. Ce que Jean-François Lyotard, commentant le débat entre Lefort et Lévi-Strauss, exprimait dans les termes suivants :

[...] il est certain que Mauss allait beaucoup plus dans le sens d'une compréhension du don que dans celui d'une systématisation formelle des tensions sociales ou interpersonnelles inhérentes au don. Le commentaire de Lefort, qui essaye d'éclairer le don à la lumière de la dialectique hegelienne des consciences en lutte, est dans une ligne phénoménologique.²⁶⁰

Dès lors, Lefort, à la différence de Lévi-Strauss, met l'accent sur le caractère agonistique du don : les faits que relate Mauss, où l'on voit les partenaires du don s'appréhender comme adversaires et redouter la possibilité de la guerre, attestent que « les hommes appréhendent l'échange comme à établir par eux, comme ouvert, non comme une réalité qui les dépasse et les contraint rigoureusement »²⁶¹. Ce qui amène Lefort à écrire : « Nous nous éloignons ainsi de l'interprétation du don comme nécessité de fait. Non seulement il est un acte, mais l'acte par excellence par lequel l'homme conquiert sa subjectivité »²⁶².

Toutefois, cette compréhension du don comme acte, et dont la nature par conséquent ne peut être saisie qu'en se plaçant du point de vue d'une subjectivité en situation, dans une relation à autrui qu'elle choisit d'assumer de telle ou telle façon, cette compréhension se construit dans la pensée de Lefort contre la conception de Lévi-Strauss, mais aussi, pour partie, contre les idées de Mauss. En effet, si Lévi-Strauss tend à nier le don comme acte, en en faisant une opération dans un cycle de réciprocité commandé et contraint par une nécessité inconsciente, Mauss lui-même n'a pas entièrement échappé à ce péril, dans ses tentatives de rendre compte du don en retour par l'effet de la force magique du *hau*.

Ici se trouve l'une des rares convergences de vues entre Lefort et Lévi-Strauss. Le philosophe reprend en effet l'idée que Mauss, en faisant l'exégèse de la notion de *hau*, s'est laissé mystifié par une rationalisation particulière à un peuple, et l'a indûment universalisée. Mais la critique de Lefort va plus loin. S'il y a une substance spirituelle qui, à partir des personnes, investit les choses, de sorte qu'il faudrait rendre quelque chose à celui dont on a reçu, cela signifie que c'est une contrainte qui pousse les agents à donner en retour. De sorte que souscrire à l'interprétation que Mauss fait du *hau* reviendrait encore

²⁵⁹ Lefort 1951 : 1411.

²⁶⁰ Lyotard 1995 [1954] : 84-85.

²⁶¹ Lefort 1951 : 1412.

²⁶² Lefort 1951 : 1413.

à évacuer le contenu d'incertitude qui affecte la conscience du donateur lorsqu'il donne ; en somme, cela conduirait à nier le don comme décision et comme actes marqués par un risque. Lorsque Mauss écrit qu'il y a « mélange de liens spirituels entre les choses qui sont à quelque degré de l'âme et les individus et les groupes qui se traitent à quelque degré comme des choses »²⁶³, il tend subrepticement à rabattre l'acte de donner et celui de donner en retour sur une nécessité qui conduirait les comportements des hommes comme des forces physiques commandent les comportements des choses de la nature. Et, dans le même ordre d'idées, Lefort reproche à Mauss d'avoir tenté d'expliquer l'obligation de donner en retour en estompant la différence interindividuelle entre le donateur et le donataire. C'est notamment le cas lorsque Mauss écrit : « Si on donne les choses et les rend, c'est parce qu'on *se* donne et *se* rend des respects [...]. Mais c'est aussi qu'on *se* donne en donnant, et si on *se* donne, c'est qu'on *se* doit – soi et son bien – aux autres »²⁶⁴. Bien au contraire, dit Claude Lefort, il ne peut y avoir don que sur la base d'une différence, et d'une conscience chez chacun de la différence entre soi et autrui ; c'est pourquoi Lefort écrit : « A l'opposé il faudrait dire que l'échange suppose des êtres séparés : si je donne à l'autre c'est que je 'pose' l'autre comme *autre* et cette chose comme *mienne pour l'autre* »²⁶⁵.

Critique de Mauss

Aussi Mauss comme Lévi-Strauss se révèlent, dans la lecture de Lefort, pris dans une illusion commune : celle de réduire l'acte de donner à l'opération d'une nécessité, qu'elle soit mathématique ou mystique. Ce qui conduit Mauss comme Lévi-Strauss à ne pas prendre pleinement en charge les enjeux de subjectivation qui se trouvent au cœur du don, notamment dans sa dimension agonistique. Lefort s'attarde, en ce point de sa réflexion, sur les phénomènes de destruction de richesses que Mauss a décrits dans le cadre du potlatch : comment comprendre que le don cérémoniel soit l'occasion de brûler les vaisseaux, les couvertures, les maisons ?

L'auteur du potlatch détruit pour ne pas recevoir, mais surtout il met l'autre au défi de nier comme lui la richesse. Les Haida disent textuellement qu'ils « tuent » la richesse, ou encore mieux, qu'ils tuent la propriété. Celui-là s'affirme donc qui sait s'élever au-dessus de ce qu'il possède. Il déchire les étoffes précieuses, il jette les colliers à la mer, il brûle ses maisons et

²⁶³ Mauss 1968a [1925a] : 163.

²⁶⁴ Mauss 1968a [1925a] : 227. Italiques de l'auteur.

²⁶⁵ Lefort 1951 : 1406. Italiques de l'auteur.

manifeste ainsi qu'il *n'est pas* ces étoffes, ces colliers, cette maison. Certes le potlatch prouve bien la tendance qu'a l'homme ordinairement à s'identifier avec sa propriété (puisque'il lui faut s'en détacher), mais il est en lui-même négation. L'homme se défait de son apparence et se pose grâce à un « je ne suis pas cela ». Pour trouver la vérité de la domination il se dépouille des attributs extérieurs de sa puissance. Ou, dirons-nous, en reprenant la terminologie hégélienne qui s'impose évidemment, la confrontation avec autrui s'effectue par la médiation de la confrontation avec la nature.²⁶⁶

Ces lignes proposent d'interpréter les pratiques de destruction de richesses dans le potlatch comme une sorte d'épreuve de subjectivation. La rivalité et le défi entre les hommes consistent en ceci que le destructeur de richesses appelle l'autre à se montrer lui-même comme distinct et indépendant de ses propriétés.

En somme, toute l'argumentation de Claude Lefort tend vers un résultat qu'il n'explique cependant jamais entièrement : le don est l'acte d'une liberté (la destruction de richesses dans le potlatch l'étant tout aussi bien). Sa réfutation des tentatives de Lévi-Strauss ou de Mauss de réduire le don à l'opération d'une nécessité va en ce sens, de même que l'interprétation qu'il donne du potlatch en termes de rivalité dans l'indépendance vis-à-vis des richesses. Toutefois Lefort ne pose pas explicitement la thèse selon laquelle le don se caractérise par la liberté, et il continue de souscrire à la position de Mauss, qui énonce que le don n'est libre qu'en apparence, et qu'en réalité il est contraint et obligatoire²⁶⁷.

En effet, si Claude Lefort rejette l'idée qu'il y aurait quelque chose comme une nécessité transcendantale qui pousserait les hommes à échanger, il ne remet cependant pas en cause l'idée maussienne de la triple obligation : donner, recevoir et donner en retour. Comme nous l'avons vu, l'ensemble de l'argumentation du texte de Lefort est fondée sur l'idée qu'il n'est pas certain que celui qui a reçu donnera en retour : le donateur est en situation d'incertitude, par conséquent il prend un risque et pose un acte lorsqu'il donne. Mais comment cette conception du don est-elle compatible avec l'affirmation qu'il y a obligation de donner, et de donner en retour ?

Car, dans un sens fort du mot obligation, la non exécution de celle-ci est sanctionnée par la force. Par exemple, la saisie sur les biens est opérée par les forces de l'ordre lorsque, dans nos sociétés, un contrat n'est pas respecté – mais cet exemple vaut pour une situation d'échange contractualisé, lorsqu'on

²⁶⁶ Lefort 1951 : 1413-1414. Italiques de l'auteur.

²⁶⁷ Lefort 1951 : 1403.

a une dette, suite à un prêt, non pas suite à ce que nous appelons un don ou un cadeau.

Est-ce ainsi que les choses se passent dans les sociétés archaïques ? Le non respect de l'obligation est-il susceptible d'une sanction par la force ? Si tel est le cas, il y a bien une obligation de rendre, mais on ne voit pas en quoi de tels transferts devraient être appelés des dons, plutôt que prêts, emprunts, endettements. Si tel n'est pas le cas – s'il n'y a pas risque d'une intervention de la force lorsque la prestation en retour fait défaut – alors il paraît possible de dire que le retour est bien l'acte d'une altérité libre. Mais alors on voit moins bien en quel sens il y aurait obligation à opérer ce retour. En d'autres termes, l'incertitude, le risque et le choix – caractéristiques, selon Lefort, du don – se trouvent considérablement atténués, et tendanciellement annulés, si l'on accepte l'idée de Mauss qu'il y a obligation de donner et de donner en retour. Corrélativement, il n'y a véritablement risque, choix et acte que dans la mesure où l'obligation de donner et de donner en retour est inexistante, ou du moins non exécutoire.

En somme, toute la logique de l'argumentation de Lefort va dans le sens que le don est un acte libre. Cela aurait pu le conduire à remettre en cause la thèse de Mauss selon laquelle le don se caractérise par l'obligation. Cette remise en cause aurait elle-même pu déboucher sur une distinction entre le dû (dette ou tribut) d'une part, et le don d'autre part ; toutefois l'article de Claude Lefort ne va pas jusque là. Aussi la clarification du concept de don reste, à ce stade, inachevée.

Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu a consacré au don de nombreuses pages de ses ouvrages, en différents moments de son œuvre répartis sur une trentaine d'années, depuis son étude sur « Le sens de l'honneur » en Kabylie, publiée pour la première fois en 1966²⁶⁸, jusqu'aux *Méditations pascalien* en 1997.

Dans son travail d'ethnologue de la Kabylie, Pierre Bourdieu a rencontré des pratiques de don qu'il a pu comparer aux formes du don analysées par Mauss, d'abord parce que le don peut revêtir, en Kabylie, un aspect agonistique²⁶⁹. C'est ce qui explique la présence de ce thème dans la réflexion de Pierre Bourdieu sur le sens de l'honneur dans la société kabyle. En effet, le don est parfois pratiqué comme un défi qui, paradoxalement,

²⁶⁸ Ce texte, initialement paru en anglais, a été repris parmi les « trois études d'ethnologie kabyle » qui précèdent *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, publiée en 1972 chez Droz, et reprise en 2000 au Seuil (édition citée).

²⁶⁹ Pour un aperçu général des relations que Pierre Bourdieu a entretenues avec l'œuvre de Marcel Mauss (et non seulement l'« Essai sur le don »), voir Bourdieu 2004.

honore celui à qui il est adressé. Celui qui reçoit le don voit son point d'honneur mis à l'épreuve, l'enjeu étant de savoir s'il pourra donner en retour un présent de valeur comparable. La dimension agonistique est donc bien présente, ce qui permet à Bourdieu de traiter une telle forme de don (nous verrons qu'il y en a d'autres) de la même manière que l'offense appelant la riposte²⁷⁰.

Mais Pierre Bourdieu ne manque pas de montrer la subtile casuistique qui, dans la société kabyle, encadre et fournit des normes au don agonistique. Premièrement, de même que celui qui offense un être incapable de riposter se déshonore, de même se déshonore aussi celui qui fait un don excessif, auquel le récipiendaire ne peut donner suite par un contre-don de même valeur. Deuxièmement, si chacun sait que le récipiendaire du don a les moyens de donner en retour, il peut choisir de refuser la relation en refusant de recevoir le don (en répondant ainsi au défi du don par le mépris), ou bien en rendant immédiatement un contre-don identique au don. Ce n'est que la surenchère qui entraîne la prolongation de la relation agonistique, le don en retour fonctionnant non seulement comme réponse au défi initial du don, mais encore comme un nouveau défi, appelant lui-même une nouvelle réponse²⁷¹. C'est notamment le cas dans la tawsa, don cérémoniel fait par les invités à une grande fête familiale, lors desquelles le don généreux devient assaut de générosité, occasionnant des compétitions d'honneur parfois ruineuses. Cela est notamment le cas lorsque la tawsa, par exemple lors du mariage d'une fille hors de son village, met en rapport des groupes habituellement éloignés et qui ne se fréquentent que de loin en loin²⁷².

L'illusion de la nécessité mécanique

Un des points importants de l'exposé de Pierre Bourdieu est donc de montrer qu'il n'y a pas qu'une seule possibilité de répondre au don. Le récipiendaire peut ne pas avoir les moyens d'y répondre : ne serait-ce que pour cette raison, il n'est pas certain que le don débouchera sur l'échange, s'il n'y a pas de don en retour. Certes, cette situation débouche sur le déshonneur. Mais même lorsque le récipiendaire a les moyens de donner en retour, il peut choisir de ne pas le faire, et de mépriser qui a donné (en refusant le don ou en rendant sur-le-champ un présent identique). Il n'y a donc pas d'automatisme du don au contre-don, mais au contraire des choix, lesquels sont accompagnés d'enjeux autour de l'honneur ou du déshonneur. Dès lors, selon Bourdieu, il

²⁷⁰ Bourdieu 2000 [1972] : 31. Voir aussi le schéma montrant le fonctionnement parallèle du don et du défi p. 32.

²⁷¹ Bourdieu 2000 [1972] : 35.

²⁷² Bourdieu 2000 [1972] : 41.

faut se garder de l'illusion rétrospective qui verrait dans le don en retour une nécessité commandée par le fait qu'il y a eu don.

Bien que toute affaire d'honneur, considérée du dehors et comme *fait accompli*, c'est-à-dire du point de vue de l'observateur étranger, se présente comme une séquence réglée et rigoureusement nécessaire d'actes obligés et qu'elle puisse donc être décrite comme un rituel, il reste que chacun des ses moments, dont la nécessité se dévoile *post festum*, est, objectivement, le résultat d'un choix et l'expression d'une stratégie. [...] En d'autres termes, s'il n'est aucun choix dont on puisse rendre raison au moins rétrospectivement, cela ne signifie pas que chaque conduite soit parfaitement prévisible, à la façon des actes insérés dans les séquences rigoureusement stéréotypées d'un rite. Cela vaut non seulement pour l'observateur mais aussi pour les agents qui trouvent dans l'imprévisibilité relative des ripostes possibles l'occasion de mettre en œuvre leurs stratégies.²⁷³

Aussi Pierre Bourdieu met-il en garde, dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, contre « l'illusion de la nécessité mécanique », qui risque d' « enfermer l'échange d'honneur ou l'échange de dons en apparence le plus ritualisé en des modèles réifiés et réifiants », lesquels modèles, « dans le meilleur des cas, seraient à l'improvisation réglée de l'homme d'honneur ce qu'un manuel de savoir-vivre est à l'art de vivre ou ce qu'un traité d'harmonie est à l'invention musicale »²⁷⁴.

Ces propos de Pierre Bourdieu ne prennent tout leur sens que s'ils sont lus comme une critique de l'analyse structuraliste du don. C'est en effet en ce point de son discours que Bourdieu revient sur la critique de Mauss par Claude Lévi-Strauss, et c'est en se différenciant de ces deux auteurs que Bourdieu définit lui-même son propre projet scientifique²⁷⁵.

Claude Lévi-Strauss reproche à Mauss de s'en être tenu à une simple phénoménologie de l'échange de dons, en restituant la façon dont les agents vivent et pensent l'acte de donner, de recevoir et de donner en retour. En prétendant aller plus loin dans l'analyse, Lévi-Strauss entend rompre avec les conceptions indigènes du don et mettre à jour les lois qui commandent les

²⁷³ Bourdieu 2000 [1972] : 43-44. Italiques de l'auteur.

²⁷⁴ Bourdieu 2000 [1972] : 229 et 230.

²⁷⁵ Parmi les nombreux études consacrées à l'œuvre de Pierre Bourdieu, celle de Robert Boyer (2003) intéresse tout particulièrement notre étude, puisqu'elle est spécifiquement dédiée à son anthropologie économique.

cycles de réciprocité dans les sociétés, lois qui sont le principe inconscient de la triple obligation mise à jour par Mauss. Cette opposition entre Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss est retraduite par Bourdieu en une opposition entre une approche *phénoménologique* et une approche *objectiviste* du social, par rapport auxquelles Bourdieu caractérise son projet comme une analyse *praxéologique*²⁷⁶.

Le point de vue objectiviste se caractérise par le fait qu'il saisit une suite de dons et de dons en retour comme une totalité synchronique, alors que cette suite s'est, dans les faits, déroulée diachroniquement. Montrer qu'une suite de dons et de dons en retour se laisse réduire à un cycle de réciprocité entraîne le chercheur à laisser de côté le fait que les transferts ont lieu à des moments successifs et différents du temps : ce que Pierre Bourdieu appelle le passage du polythétique au monothétique, en d'autres termes, la réduction d'une série de transferts successifs dans la diachronie réelle à un cycle de réciprocité dans la synchronie du modèle théorique²⁷⁷.

Or, l'abolition du temps dans le modèle théorique, et la réduction de la suite diachronique des dons et contre-dons à un cycle de réciprocité, a pour effet de gommer tout l'aspect des pratiques sociales que nous venons d'évoquer : c'est-à-dire le fait qu'à chaque instant de cette suite d'actions il y a différentes possibilités, et que, par conséquent, chaque action résulte elle-même d'une stratégie qui doit compter avec l'incertitude afférente au fait que les stratégies et actes de l'autre partie sont eux-mêmes relativement imprévisibles²⁷⁸. Le modèle synchronique a donc tendance à transformer une suite d'événements contingents en une série de faits nécessaires. Le chercheur risque ici, comme Diodore, de considérer que, puisque ce qui est advenu ne peut plus ne pas avoir eu lieu, seul ce qui est advenu pouvait arriver, et de transformer subrepticement la nécessité rétrospective en nécessité prospective. Il faut donc, contre une analyse simplement objectiviste, montrer que les cycles de réciprocité ne sont pas des engrenages mécaniques. Il arrive qu'un don soit repoussé, ou que le don ne soit pas suivi d'un don en retour, lorsque, par exemple, on oblige un ingrat²⁷⁹. En de telles considérations, Bourdieu semble tout à fait s'accorder aux critiques de Claude Lévi-Strauss par Claude Lefort.

En somme, il est crucial, selon Bourdieu, de distinguer le modèle des pratiques de l'explication de celle-ci. L'erreur de Lévi-Strauss, postulant l'existence, à l'étage de la pensée inconsciente, d'un ensemble de lois qui commanderaient les pratiques de don et de contre-don de façon nécessaire, de telle sorte qu'à chaque fois le don aboutit en fin de compte à l'échange, et que

²⁷⁶ Bourdieu 2000 [1972] : 234-236 et n. 8, 337.

²⁷⁷ Bourdieu 2000 [1972] : 334, 337-338.

²⁷⁸ Bourdieu 2000 [1972] : 338.

²⁷⁹ Bourdieu 2000 [1972] : 346.

le cycle de réciprocité se boucle, consisterait en somme à passer subrepticement du « modèle de la réalité à la réalité du modèle »²⁸⁰. Par une sorte de substantivation du résultat de l'analyse, Lévi-Strauss aurait placé dans l'esprit des agents ce qui n'existe que dans l'esprit du théoricien.

Pierre Bourdieu fait également valoir des données ethnographiques qui ne sauraient cadrer avec l'analyse lévi-straussienne du don en termes de cycles de réciprocité. Le don, dans la société kabyle, ne se limite pas à des transferts cérémoniels. L'observation ethnographique met également en lumière la multitude des petits cadeaux entre proches parents ou entre voisins, qui entretiennent et scellent l'amitié. Ce sont des dons de faible valeur, qui peuvent être aisément rendus, et qui ne sont nullement l'occasion de cérémonie ou de délibérations complexes concernant la conduite à tenir. Ils permettent d'entretenir les relations de proximité sociale dans la durée. Ces dons ordinaires s'opposent aux défis contrôlés que constituent les dons extraordinaires lors des *tawsa* qui célèbrent les occasions extraordinaires de rencontre entre tribus ou villages différents. Les dons ordinaires ressortissent d'un art de vivre et d'une improvisation au jour le jour, non pas de lois mécaniques commandant des cycles de réciprocité²⁸¹.

Le temps des dons

Toutefois, le dépassement de l'objectivisme lévi-straussien est requis non seulement par le fait qu'il n'est pas adéquat pour rendre raison des petits cadeaux qui font le tissu social de la vie de tous les jours, mais aussi parce que l'objectivisme risque de méconnaître le don en tant que tel :

La structure temporelle de l'échange de dons, que l'objectivisme ignore et abolit, est ce qui rend possible la coexistence de deux vérités opposées qui définit le don dans sa pleine vérité : on observe en effet, en toute société, que, sous peine de constituer une offense, le contre-don doit être *différé* et *différent*, la restitution immédiate d'un objet exactement identique équivalant de toute évidence à un refus (*i. e.* à la restitution de l'objet) ; c'est dire que l'échange de dons s'oppose d'une part au donnant-donnant qui, comme le *modèle théorique de la structure du cycle de réciprocité*, télescope dans le même instant le don et le contre-don et, d'autre part, au *prêt*, dont la restitution

²⁸⁰ Bourdieu 2000 [1972] : 253.

²⁸¹ Bourdieu 2000 [1972] : 149, 343-345.

explicitement garantie par un acte juridique est comme *déjà effectuée* dans l'instant même de l'établissement d'un contrat capable, en tant que tel, d'assurer la prévisibilité et la calculabilité des actes prescrits.²⁸²

L'abolition du temps qui permet à l'objectivisme de réduire une série de dons et de contre-dons à un cycle de réciprocité implique donc, selon Bourdieu, l'effacement de la différence spécifique du don par rapport à d'autres formes de transferts de biens. Cette différence spécifique du don, l'auteur tente de la penser à partir d'une double négation : le don n'est ni un donnant-donnant ni un prêt.

D'une part, le don n'est pas du donnant-donnant parce que, dans un cycle don / contre-don, les deux transferts sont séparés par un intervalle de temps. Bourdieu semble en ce sens désigner par « donnant-donnant » une transaction dans laquelle prestation et contre-prestation se font simultanément. Mais il y a sans doute plus : « donnant-donnant » est une expression employée en français pour désigner un échange négocié, un marché conclu entre deux individus, aboutissant à un accord sur l'équivalence entre deux biens ou services. Le texte de Bourdieu suggère donc que le don se caractérise par le fait qu'il n'est pas précédé d'une négociation, et donc d'une explicitation de ce que doit être la contrepartie.

D'autre part, le don n'est pas un prêt. Il a déjà été remarqué, au Chapitre premier de cette étude, que nombre d'énoncés de l'« Essai sur le don » semblaient impliquer une confusion entre le don et le prêt (en particulier lorsque Mauss parle d'un esclavage pour dettes au cas où le « don » ne serait pas suivi d'un don en retour). Selon Bourdieu, le fait que dans le cycle don / contre-don les deux transferts sont séparés par un intervalle de temps ne doit pas porter à confondre le don avec le cycle prêt / remboursement, car dans le prêt il y a un contrat, une explicitation de ce que devra être la contrepartie. En ce sens, le prêt ne diffère pas du donnant-donnant, car dans les deux cas il y a explicitation (et souvent aussi négociation), de ce en quoi doit consister la contrepartie.

On peut en inférer que la pensée de Pierre Bourdieu revient à l'idée que le don doit être distingué de l'échange négocié, contractualisé. Car c'est le point commun entre le prêt, échange différé, et le donnant-donnant, échange instantané. Mais alors c'est la notion d'échange qu'il serait nécessaire de soumettre à l'examen : en effet, le terme ne semble pas avoir le même sens lorsque l'on parle, comme Pierre Bourdieu, d'« échanges de dons » et lorsque

²⁸² Bourdieu 2000 [1972] : 339. Italiques de l'auteur.

l'on parle d'échanges négociés ou d'échanges marchands. Il semble que le mot « échange » dans l'expression « échange de dons » n'a de signification que cinétique : il indique qu'il y eu don et don en retour, dons réciproques. Tandis que dans d'autres occurrences du mot « échange », celui-ci signifie qu'il y a eu accord des volontés après négociation, explicitation de ce que doivent être la prestation et la contre-prestation, en somme que les transferts se sont faits sur une base contractuelle. Dès lors le terme est chargé d'une signification non seulement cinétique, mais également normative, voire juridique.

Ajoutons encore un élément au commentaire de cette page de Pierre Bourdieu. La thèse selon laquelle le contre-don doit être « différé » par rapport au don doit être nuancée. Il est en effet certain qu'il peut y avoir don et contre-don simultanément. Nous en faisons l'expérience chaque année, à Noël, où les convives s'offrent les uns aux autres des cadeaux, chaque cadeau offert étant à la fois don et contre-don par rapport aux cadeaux qui sont reçus. En cette circonstance le fait que A offre un cadeau à B n'implique nullement que A refuse le cadeau que lui offre B. Il n'est pas nécessaire que le contre-don soit différé pour qu'il soit contre-don, ni pour que la prestation initiale soit considérée comme un don²⁸³. Une remarque du même ordre peut être formulée concernant la thèse selon laquelle le contre-don doit être « différent » du don initial. Là encore, des contre-exemples peuvent facilement être repérés. Si A a offert un livre de Balzac à B lors de l'anniversaire de ce dernier, le fait que B offre un livre de Balzac à A à l'anniversaire de A n'implique pas que B a refusé le présent de A, ni qu'il refuse la relation avec A. Ces considérations suggèrent que Pierre Bourdieu a peut-être excessivement universalisé ce qui est une particularité des coutumes kabyles : manifester le refus de la relation par un contre-don exactement identique.

Mais il est encore une autre raison pour laquelle la dimension du temps ne peut pas être écartée de l'analyse du don. Parce qu'il y a un écart de temps entre le don et le contre-don, chacun des deux transferts peut apparaître aux agents comme séparé et indépendant de l'autre, et par conséquent comme des prestations gratuites et désintéressées. Le temps est alors le voile de l'intérêt.

La construction théorique qui projette rétrospectivement le contre-don dans le projet du don n'a pas pour effet seulement de transformer en enchaînements mécaniques d'actes obligés les improvisations à la fois automatiques et contrôlées, hasardeuses et nécessaires, des stratégies quotidiennes qui doivent leur infinie complexité au fait que le calcul inavoué du donateur doit compter

²⁸³ Je reprends ici une critique formulée par Alain Testart (2007a : 224).

avec le calcul inavoué du donataire, donc satisfait à ses exigences en ayant l'air de les ignorer. [...] S'il est vrai que l'intervalle de temps interposé est ce qui permet au don ou au contre-don d'apparaître et de s'apparaître comme autant d'actes inauguraux de générosité, sans passé ni avenir, c'est-à-dire sans *calcul*, on voit qu'en réduisant le polythétique au monothétique l'objectivisme anéantit la vérité de toutes les pratiques qui, comme l'échange de dons, tendent ou prétendent à suspendre pour un temps l'exercice de la loi de l'intérêt.²⁸⁴

Il est assez remarquable que les deux chercheurs qui, dans la postérité de Mauss, ont le plus insisté sur les rapports du don à la temporalité soient aussi deux des principaux ethnologues de la Kabylie : René Maunier (dont nous avons commenté plus haut les analyses relatives aux effets du temps cyclique et au temps linéaire par rapport à la *tawsa*) d'une part, et Pierre Bourdieu d'autre part. Il ne nous a pas été possible de déterminer s'il y a eu entre le premier et le second un effet d'influence sur cet aspect des choses. Il est possible qu'au contraire Maunier et Bourdieu soient arrivés à la même problématique parce qu'ils étudiaient tous deux, à quelque trois décennies d'intervalle, la même société et les mêmes pratiques rituelles du don.

La dimension du temps est essentielle à prendre en compte aux fins de repérer les conditions sociales de possibilité d'une croyance en la générosité d'un acte. Le temps permet en effet une méconnaissance collectivement entretenue des motivations éventuellement intéressées des partenaires. Selon Bourdieu, dans la société kabyle, comme en beaucoup d'autres, les rapports économiques sont rarement appréhendés et explicités comme tels, et restent dissimulés sous le langage de l'honneur et du désintéressement. Et s'il y a obligation de donner en retour, cette obligation n'est jamais explicitée. Il y a dès lors, dans les pratiques de dons, une ambiguïté intrinsèque : le don s'exerce à la fois comme intérêt inavoué et comme honneur et prestige proclamés. « Tout se passe comme si cette société se refusait à regarder en face la réalité économique, à la saisir comme régie par des lois différentes de celles qui règlent les relations familiales. »²⁸⁵ Il est significatif, à cet égard, que les pratiques de prêt à échéances fixes soient plus souvent le fait des femmes. Celles-ci, étant exclues par principe des luttes d'honneur et des enjeux afférents au point d'honneur masculin, subissent moins la contrainte de garder les calculs d'intérêt à l'état implicite. L'esprit de calcul est ainsi plus nettement refoulé chez les hommes que chez les femmes : en ce sens,

²⁸⁴ Bourdieu 2000 [1972] : 348-349. Italiques de l'auteur.

²⁸⁵ Bourdieu 2000 [1972] : 59.

Pierre Bourdieu cite une expression kabyle, *err arrtal*, qui, chez les hommes, signifie « accomplir sa vengeance » ou bien « donner en retour » ; tandis que chez les femmes elle signifie « rembourser un prêt »²⁸⁶. On ne verra dès lors aucune contradiction au fait qu'ailleurs Pierre Bourdieu attribue aux relations entre femmes la plus grande part des petits cadeaux qui font l'ordinaire de la vie de voisinage et de proche parenté. Car en effet, comme on l'a vu, ces petits cadeaux diffèrent des dons cérémoniels en ceci qu'ils ne forment pas des enjeux pour le sens de l'honneur. Il serait donc aberrant de dire que les femmes sont du côté du prêt et du calcul intéressés, et les hommes du côté du don et du désintéressement, ou d'attribuer à Bourdieu de telles idées. Simplement, les femmes étant exclues des luttes d'honneur, elles peuvent à la fois, et selon les circonstances, ici expliciter leurs calculs économiques au sens étroit du terme, et là pratiquer les dons non spectaculaires.

Il ne s'agit donc pas, pour Pierre Bourdieu, de sonder les intentions des acteurs et de savoir s'ils sont sincèrement généreux, ou au contraire de dévoiler l'intérêt au travail sous le désintéressement apparent. L'enjeu est bien plutôt de comprendre comment est possible une économie fondée sur la dénégation de l'esprit de calcul, dénégation qu'enferme la logique même du sens de l'honneur.

Parce qu'il dissimule, en l'étalant dans le temps, la transaction que le contrat rationnel resserre dans l'instant, l'échange de dons est le seul mode de circulation des biens à être sinon pratiqué, du moins pleinement reconnu, en des sociétés qui, selon le mot de Lukacs, nient « le sol véritable de leur vie » et qui, comme si elles ne voulaient et ne pouvaient conférer aux réalités économiques leur sens purement économique, ont une économie en soi et non pour soi.²⁸⁷

Ce propos indique que le don est une forme de transfert de biens particulièrement susceptible de convenir à une société dans lesquelles les conventions sociales privilégient le sens du prestige et de l'honneur sur l'explicitation sans fard des intérêts strictement économiques²⁸⁸. La tendance à occulter l'esprit de calcul se laisse remarquer même dans les transactions

²⁸⁶ Bourdieu 2000 [1972] : 169.

²⁸⁷ Bourdieu 2000 [1972] : 349.

²⁸⁸ Tel passage d'un ouvrage ultérieur, *Algérie 60*, est à cet égard évocateur : « Le généreux, dit-on, est l'ami de Dieu. Dieu donne la richesse à qui il veut, mais celui qui la reçoit doit s'en montrer digne en faisant preuve de générosité, en s'en servant pour soulager la misère des autres, faute de quoi elle lui sera refusée. 'O mon Dieu, dit-on encore, donne-moi pour que je puisse donner'. 'O mon Dieu, si tu ne me donnes, donne à mon frère'. Celui qui sait unir la richesse, la générosité et la sobriété (*aqnâ*) est le plus heureux des hommes, puisque le monde et l'au-delà lui appartiennent. La richesse implique des devoirs. La richesse qui ne s'accompagne pas de générosité est méprisée » (Bourdieu 1977 : 32).

marchandées : il est en effet d'usage que le marchandage, par exemple d'une tête de bétail, se termine, une fois la négociation achevée et l'affaire conclue, par un don gracieux du vendeur que celui-ci prélève sur le prix que lui a payé l'acheteur ; cela afin, dit-on, que ce dernier puisse rentrer chez lui avec de la viande pour ses enfants²⁸⁹. Une part de l'énergie dépensée dans les échanges économiques est ainsi systématiquement consacrée à dissimuler et se dissimuler la logique d'intérêt et de calcul qui les régit.

Les traditions kabyles face à la puissance coloniale

Toutefois la société kabyle étudiée par Bourdieu est en voie de profonde transformation, ce dont l'auteur a voulu rendre compte – et c'est une des importantes différences entre les travaux de Maunier et ceux de Bourdieu. La puissance coloniale n'a pas seulement dépossédé les autorités traditionnelles d'une bonne part de leur pouvoir politique. Elle a aussi contribué, conjointement à des phénomènes concomitants, comme les migrations des campagnes vers les villes ou vers l'étranger, à la généralisation tendancielle des échanges monétaires. L'économie des campagnes kabyles s'en trouve progressivement modifiée, non sans heurts. En effet les contacts entre l'économie monétaire et marchande, d'une part, et les pratiques traditionnelles de déni de l'intérêt économique, d'autre part, ne manquent pas de révéler certains aspects spécifiques des pratiques traditionnelles, qui auparavant s'imposaient uniformément dans une évidence partagée. Celle-ci est désormais rompue par l'apparition de nouveaux rapports économiques, comme le salariat, et de rapports nouveaux aux échanges économiques. Pierre Bourdieu expose en ce sens un exemple significatif²⁹⁰. En 1955, un maçon ayant auparavant travaillé en France fit scandale, une fois son travail terminé, en refusant le repas traditionnellement offert aux ouvriers à la fin du chantier, et en demandant de recevoir, au lieu de ce repas, son équivalent en monnaie, soit 200 francs. Une telle prétention à convertir le repas en monnaie implique la réduction de ce qui se présentait comme un don gracieux et ritualisé en simple rétribution salariale. Une conduite de ce genre a choqué l'opinion commune, en ceci qu'elle manifestait un refus de jouer le jeu du don (lequel transfigure traditionnellement la transaction intéressée en relation de générosité, et contribue ainsi à empêcher que se constitue entre les parties un rapport purement salarial), au profit de l'esprit de profit et de l'intérêt économique ouvertement avoué.

Le refoulement de la vérité objective des rapports économiques ne contient pas seulement la tendance à transfigurer les transactions en relations

²⁸⁹ Bourdieu 2000 [1972] : 59.

²⁹⁰ Bourdieu 2000 [1972] : 351.

de don, elle est aussi repérable dans le rapport de la société kabyle traditionnelle au travail. Celui-ci n'est jamais envisagé comme tel, ni constitué en catégorie de pensée spécifique. Corrélativement, la nature n'est pas envisagée comme matière première qu'il s'agirait pour les humains d'exploiter pour en tirer profit, et la distinction n'est jamais faite par les agents entre les opérations objectivement productives qu'ils font sur la nature (terre, plantes, bétail) et d'autres actions que l'observateur étranger serait tenté de qualifier de purement rituelles²⁹¹. L'intrication des dimensions rituelle et technique dans les pratiques paysannes exclut l'idée même d'une mesure de la rentabilité du travail, de sorte que la relation entre travail et produit est masquée, « socialement refoulée » selon les termes de Bourdieu²⁹². Un parallèle est esquissé, en ce point du discours de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, entre la société kabyle et la Grèce archaïque. Bourdieu suggère ici une similitude entre les représentations de l'activité paysanne chez les Kabyles, d'une part, et celles qui se laissent déceler dans les poèmes d'Hésiode. L'activité paysanne n'est pas pensée comme tâche (*ergon*) mais plutôt comme peine (*ponos*)²⁹³. De sorte que ce n'est pas à proprement parler un rapport causal qui est établi entre l'activité humaine et les produits de la terre : la technique n'est pas pensée comme telle. La relation des humains à la terre est anthropomorphisée, et pensée selon le schème de la gratitude et du don :

« Donne à la terre, elle te donnera », dit le proverbe. On peut entendre que la nature, obéissant à la logique de l'échange de dons, n'accorde ses bienfaits (qu'il faudrait écrire ses biens faits) qu'à ceux qui lui donnent leur peine en tribut. Et la conduite de ces hérétiques qui laissent à des jeunes le soin d' « ouvrir la terre et d'y enfouir les richesses de l'année nouvelle » détermine les anciens à exprimer le principe de la relation entre l'homme et la terre qui pouvait demeurer informulé aussi longtemps qu'il allait de soi : « La terre ne donne plus parce qu'on ne lui donne rien. On

²⁹¹ Bourdieu 2000 [1972] : 359. Quelques pages de *Algérie 60* approfondissent cette réflexion : « [...] l'action technique pourrait être une forme d'un rituel de revivification. C'est en effet l'application de catégories étrangères à l'expérience du paysan qui fait surgir la distinction entre l'aspect technique et l'aspect rituel de l'activité agricole. S'accomplissant à l'intérieur d'un cycle cosmique qu'elles scandent, les tâches agricoles, labours ou moisson, s'imposent avec la rigueur arbitraire des devoirs traditionnels, au même titre que les rites qui en sont inséparables. Jamais traitée comme matériau vulgaire ou matière première qu'il s'agirait d'exploiter, la terre est l'objet d'un respect mêlé de crainte (*el hiba*). Elle saura, dit-on, 'exiger des comptes' et tirer réparation des mauvais traitements que lui inflige le paysan affairé (*el ah'maq*) ou maladroit » (Bourdieu 1977 : 36-37).

²⁹² Bourdieu 2000 [1972] : 360.

²⁹³ Bourdieu 2000 [1972] : 357. Sur la survivance de cette représentation du travail chez les travailleurs pauvres de l'économie urbaine de l'Algérie des années 1960, marquée par le chômage de masse, voir Bourdieu 1977 : 57-58. Sur la notion de *ponos* et le thème du travail dans les poèmes d'Hésiode et d'Homère, voir l'article de Jean-Pierre Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne » (1955).

se moque ouvertement de la terre et c'est justice qu'en retour elle nous paie aussi de mensonges ». ²⁹⁴

La peine est au travail ce que le don est au commerce. Au sein des sociétés soucieuses de nier le sol économique véritable de leurs conditions matérielles d'existence, le don est non seulement le régime de transferts des biens socialement valorisé, en ce qu'il permet, avec une facilité relative, la non explicitation des motivations strictement économiques de l'action, mais il est aussi la pratique sociale qui fournit le schème idéologique déterminant les représentations que les humains se font de leur rapport à la nature.

Il faut relever qu'en ce point, le discours de Pierre Bourdieu s'avère marqué d'une relative imprécision quant à l'extension de son domaine d'application. En effet, on voit apparaître, en plusieurs endroits, des locutions qui tendent à faire de la société kabyle un cas particulier, parmi d'autres, de contextes historiques où les énoncés de la théorie se trouveraient vérifiés. A plusieurs reprises, Bourdieu emploie l'expression d'« économie archaïque »²⁹⁵. Le lecteur est donc fondé à considérer que ce moment du texte de Bourdieu est celui d'une inférence généralisatrice, par laquelle l'auteur passe d'un contexte socio-historique particulier, la société kabyle traditionnelle, à un champ beaucoup plus large, dont les contours ne semblent pas exactement délimités, si ce n'est par opposition à l'économie capitaliste contemporaine. La démarche est inductive : étendre à un vaste ensemble de sociétés (qu'il est difficile de désigner autrement que par une locution négative : les économies précapitalistes) les connaissances élaborées pour un élément particulier (la société kabyle) de cet ensemble. En d'autres termes, *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* est un texte où s'opère, en divers moments de son cours, le passage d'une ethnographie à une anthropologie. De ce point de vue, cet ouvrage contient une multitude d'éléments susceptibles de faire l'objet d'une réflexion d'épistémologie des sciences sociales, en particulier pour ce qui concerne les conditions de validité d'une inférence allant du particulier à l'universel, de l'ethnographique à l'anthropologique, bien que Pierre Bourdieu n'énonce pas explicitement cette dynamique inductive à l'œuvre dans son texte.

Cette lecture se trouve attestée, non seulement par le titre même de l'œuvre (l'ouvrage commence par « trois études d'ethnologie kabyle », mais il se poursuit en tentative de poser les prémisses d'une « théorie de la pratique » *en général* : l'objet de la théorie n'est pas limité à un domaine socio-historique particulier) mais encore par les mentions, en particulier à la fin de

²⁹⁴ Bourdieu 2000 [1972] : 357-358.

²⁹⁵ Bourdieu 2000 [1972] : 349, 372 ; Bourdieu 1980 : 193, 201.

l'ouvrage, de données (presque toutes textuelles ou linguistiques) concernant d'autres économies « archaïques ». En particulier, les travaux d'Emile Benveniste sur le vocabulaire des institutions indo-européennes anciennes sont sollicités, et plusieurs comparaisons sont faites entre la Kabylie et la Grèce ancienne. On peut donc accorder une signification particulière à la citation qui est faite d'un passage conclusif de l' « Essai sur le don » :

Ce sont justement les Romains et les Grecs qui, peut-être à la suite des Sémites du Nord et de l'Ouest, ont inventé la distinction des droits personnels et des droits réels, séparé la vente du don et de l'échange, isolé l'obligation morale et le contrat, et surtout conçu la différence qu'il y a entre des rites, des droits et des intérêts. Ce sont eux qui, par une véritable, grande et vénérable révolution ont dépassé toute cette moralité vieillie et cette économie du don trop chanceuse, trop dispendieuse et trop somptuaire, encombrée de considérations de personnes, incompatible avec un développement du marché, du commerce et de la production et au fond, à l'époque, antiéconomique.²⁹⁶

En somme, tout indique que Pierre Bourdieu entend reprendre le projet maussien d'identifier, parmi la diversité des sociétés, des modalités différentes des rapports économiques entre les hommes, et du rapport des hommes à l'économie. A cet égard, la société kabyle revêt dans la pensée de Bourdieu une valeur paradigmatique, ou idéal typique, pour l'ensemble des économies *autres*. Autres en quoi, et par rapport à quoi ? Une difficulté réside ici. L'ensemble des économies dont la société kabyle fournit le type reste, dans le discours de Bourdieu, relativement indéterminé, au moins dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*. Cet ensemble paraît contenir tout ce qui n'est pas l'économie moderne, ou occidentale, ou capitaliste, sans qu'il soit possible de déterminer plus précisément ce que Pierre Bourdieu désigne par « économie archaïque », sauf peut-être en ceci, mais qui est encore une propriété négative : la société kabyle et son économie sont typiques des sociétés dont les représentations, les croyances partagées, les valeurs et les normes collectivement reconnues sont caractérisées par un refoulement collectif de la dimension économique des rapports sociaux.

Toutefois, le texte de Bourdieu ne permet pas de délimiter nettement les contours géographiques, historiques et culturels de cet ensemble de sociétés marquées par le refoulement de l'esprit de calcul, et par la condamnation de

²⁹⁶ Mauss 1968a [1925a] : 239. Cité in Bourdieu 2000 [1972] : 350-351.

l'expression ouverte des intérêts économiques. Au demeurant, ce problème de l'extension du domaine d'application de la théorie n'est pas posé par Pierre Bourdieu. Notamment, l'auteur ne semble pas envisager l'hypothèse qu'il puisse y avoir des sociétés à la fois étrangères à ce type d'idéologie et dont l'économie pourrait cependant, par d'autres aspects, être qualifiée d'« archaïque ». Nous aurons examinerons cette possibilité au cours du prochain chapitre.

L'économie de la méconnaissance

Dans un livre publié en 1980, *Le Sens pratique*, Pierre Bourdieu a repris une grande part des problèmes et des développements de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, en fournissant, en plusieurs points, des éléments de précision et des prolongements nouveaux à ses analyses du don. Un des apports du livre de 1980 consiste en ce que la réflexion sur le don se trouve articulée à une tentative d'élucidation des rapports politiques.

Le point central de cette articulation tient en ce que le don est un des principaux moyens par lesquels un individu ou un groupe dominants peut susciter le consentement des autres individus et groupes à sa position dominante. Le pouvoir est rendu possible par la possession de richesses. Mais, pour être en mesure de pleinement s'exercer, c'est-à-dire de s'étendre à d'autres dimensions de la vie sociale que la seule sphère des échanges économiques, il faut que ce pouvoir obtienne la reconnaissance collective de sa légitimité. Ce qui est, selon Bourdieu, une condition nécessaire de son acceptation, au moins tacite, par ceux sur lesquels il s'exerce. L'acte de donner suscite la gratitude, et celle-ci est une des principales modalités par lesquelles le pouvoir économique n'apparaît plus comme tel, car il devient le fondement d'une autorité morale et politique. Le don apparaît donc comme un des opérateurs de la méconnaissance des fondements économiques du pouvoir, en ce qu'il produit la conversion de la richesse en reconnaissance sociale. Celle-ci se présente sous la forme de la gratitude, d'un ascendant moral et politique de celui qui donne sur ceux qui reçoivent ; mais elle se constitue aussi par la création de dépendances personnelles. C'est ce processus de transfiguration de la richesse en pouvoir social que Pierre Bourdieu désigne comme une « conversion » du capital économique en « capital symbolique ».

Dans une économie qui se définit comme refusant de reconnaître la vérité « objective » des pratiques « économiques », c'est-à-dire la loi de « l'intérêt tout nu » et du « calcul égoïste »,

le capital « économique » lui-même ne peut agir que s'il parvient à se faire reconnaître au prix d'une reconversion propre à rendre méconnaissable le véritable principe de son efficacité : le capital symbolique est ce *capital dénié*, reconnu comme légitime, c'est-à-dire méconnu comme capital (la reconnaissance au sens de gratitude suscitée par les bienfaits pouvant être un des fondements de cette reconnaissance) qui constitue sans doute, avec le capital religieux, la *seule forme possible d'accumulation* lorsque le capital économique n'est pas reconnu.²⁹⁷

Cette page paraît prêter le flanc à plusieurs critiques, si sa lecture n'est pas guidée et complétée par d'autres moments du discours de Pierre Bourdieu. En effet, il peut sembler paradoxal de dire que le capital économique « ne peut agir » préalablement à sa conversion en capital symbolique, par la création de reconnaissance, elle-même opérée notamment par les bienfaits suscitant la gratitude. En effet, le capital économique, par définition, peut agir dans la sphère économique, sans quoi il ne pourrait être désigné comme tel. Il paraît donc nécessaire de comprendre que le capital économique ne peut agir *en dehors des rapports économiques* sans sa reconversion en capital symbolique.

Mais il paraît encore plus étonnant d'avancer l'idée qu'il y aurait des situations sociales où le capital économique ne serait pas « reconnu », et où il serait impossible à accumuler comme tel. Si nous entendons par capital économique, conformément à l'intuition, ce qui permet d'opérer des paiements (non seulement dans des échanges, mais aussi dans des obligations sans contrepartie : par exemple des amendes, ou des tributs) alors, comme cela sera montré plus loin, il n'y a pas de société sans reconnaissance du capital économique, excepté les sociétés dépourvues de pratiques de stockage (c'est-à-dire les sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades). On peut ici regretter que Pierre Bourdieu ne donne pas plus d'indications sur les sociétés qui, selon lui, ne reconnaissent pas le capital économique²⁹⁸.

Toutefois, il est certain que l'on ne peut pas identifier (contrairement à ce qu'une lecture inattentive de ce passage pourrait laisser croire) les sociétés qui se refusent à « reconnaître la vérité 'objective' des pratiques 'économiques', c'est-à-dire la loi de 'l'intérêt tout nu' et du 'calcul égoïste' », d'une part, avec les sociétés où « le capital économique n'est pas reconnu »,

²⁹⁷ Bourdieu 1980 : 200-201. Italiques de l'auteur.

²⁹⁸ On pourrait vraisemblablement soutenir l'idée qu'un capital économique non reconnu est une contradiction dans les termes : un capital ne peut fonctionner économiquement que s'il est reconnu par l'environnement social comme capital.

d'autre part. En cela les conceptions de Pierre Bourdieu se situent dans la continuité de celles de René Maunier, dont les analyses précédentes ont fait valoir le refus de réduire les pratiques rituelles kabyles à leur seule dimension économique.

Nous avons montré en quoi la société kabyle, étudiée par Bourdieu, est un bon exemple du premier type de sociétés. Pourtant, on ne peut absolument pas dire que les Kabyles ne reconnaissent pas le capital économique : ils pratiquent des paiements (par exemple, le prix de la fiancée, ou le prix du sang), ils cumulent des richesses sous forme de récoltes ou de monnaie, etc. Ce qu'ils ne reconnaissent pas, c'est la convertibilité immédiate du capital économique en pouvoir politique : la Kabylie ne paraît pas être, à proprement parler, une ploutocratie. Mais on ne peut pas vraiment dire que les Kabyles ne reconnaissent pas le capital économique. Il semble donc le texte de Bourdieu présente ici, en dépit de ses stimulantes suggestions, des difficultés qui paraissent tenir à la relative indétermination de son objet.

Revenons à l'aspect de cette page le plus important pour notre propos : le bienfait, en suscitant la gratitude, conduit à la légitimation de la distribution inégale des moyens économiques, celui qui a reçu étant, parce qu'il a bénéficié du don, moins porté à contester la richesse de celui qui lui a donné. Cette remarque est l'occasion pour Pierre Bourdieu de reprendre un thème important de l'anthropologie économique, de Malinowski à Karl Polanyi et Marshall Sahlins : le fait que le détenteur du pouvoir politique, le chef, a la fonction d'un banquier tribal. A cet égard, la dépense démonstrative, la générosité ostentatoire sont les moyens d'une auto-affirmation légitimatrice, par laquelle le pouvoir se fait connaître et reconnaître – et en même temps méconnaître en tant que fondé objectivement sur une distribution inégale des richesses, laquelle, seule, permet le type de redistribution où s'opère la conversion de la richesse en prestige²⁹⁹. Le point sur lequel Pierre Bourdieu prétend apporter un éclairage neuf sur ces phénomènes, par rapport aux auteurs qui viennent d'être mentionnés, consiste précisément en ce concept de *conversion* d'une espèce de capital en une autre, de sorte que des liens de dépendance personnelle sont créés. Il s'agit de mettre l'accent, dans le « fonctionnement de l'économie tribale », sur son opération centrale, « c'est-à-dire sur la reconversion du capital économique en capital symbolique, qui produit des relations de dépendance économiquement fondées mais dissimulées sous le voile des relations morales »³⁰⁰.

Essayons de caractériser plus précisément la façon dont, selon Pierre Bourdieu, le don peut ainsi contribuer à établir une domination qui n'est plus seulement économique, mais qui relève de la sujétion du donataire au

²⁹⁹ Bourdieu 1980 : 226.

³⁰⁰ Bourdieu 1980 : 210.

donateur, dans le cadre d'une dépendance morale de personne à personne. Bourdieu écrit :

Dans un tel univers [celui de l' « économie tribale »], il n'y a que deux manières de tenir quelqu'un durablement : le don ou la dette, les obligations ouvertement économiques qu'impose l'usurier, ou les obligations morales et les attachements affectifs que crée et entretient le don généreux, bref la violence ouverte ou la violence symbolique, violence *censurée et euphémisée*, c'est-à-dire méconnaissable et reconnue. La « façon de donner », manière, forme, est ce qui sépare le don du donnant-donnant, l'obligation morale de l'obligation économique [...].³⁰¹

Ce passage paraît se situer dans la continuité des pages de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, commentées plus haut, où Pierre Bourdieu proposait une définition du don par double négation (ni donnant-donnant, ni prêt), mais en y apportant des précisions utiles. La distinction semble nette entre le don et la dette (ou, aussi bien, le prêt – nous avons déjà repéré combien cette distinction contenait de difficulté chez divers auteurs déjà commentés). Cette distinction est référée, dans cette page de Pierre Bourdieu, à deux types différents d'obligations : obligation économique d'une part et obligation morale d'autre part, lesquelles se distinguent elles-mêmes par deux formes différentes de violence. La dette, l'obligation vis-à-vis de l'usurier, peut faire l'objet d'une intervention violente aux fins d'être recouvrée. A l'inverse, le don généreux ne fait pas l'objet, en cas de défaut du contre-don, d'une telle intervention violente. C'est la violence symbolique qui résulte du fait de ne pouvoir donner en retour à celui dont on a reçu : le déshonneur, le discrédit social, ou bien encore le sentiment d'infériorité sociale et d'être redevable à un bienfaiteur dont on est le protégé ou le client.

Cette distinction entre les deux usages possibles du capital économique pour obtenir un pouvoir sur autrui semble particulièrement opératoire. Bien que Bourdieu ne fasse ici aucune référence explicite à Mauss, on perçoit qu'une telle différenciation entre deux formes d'obligation (l'une susceptible d'assurer son exécution par la force, l'autre d'ordre moral, excluant la force pour l'obtention d'une contre-prestation) aurait pu être fort utile à Mauss, en particulier pour ne pas ranger sous la rubrique du don des prestations qui seraient susceptibles de déboucher sur un esclavage pour dettes en cas

³⁰¹ Bourdieu 1980 : 216-217. Italiques de l'auteur. Sur les notions d'obligation et de règle dans l'œuvre de Bourdieu, voir Charles Taylor 1995 : 562-572, et Jacques Bouveresse 1995.

d'absence de contre-prestation – nous avons repéré plus haut combien il semble contre-intuitif d'appeler « dons » des transferts pouvant avoir de pareilles conséquences. Ces lignes de Bourdieu semblent donc établir un partage ferme entre don et dette, et contenir le principe d'une distinction très opératoire entre l'obligation économique (nous dirons plus volontiers, par la suite, « obligation juridique »), d'une part, et l'obligation morale, d'autre part.

Le don, à la différence de la dette, créerait donc, à partir de la puissance économique, une domination d'ordre moral, un lien de personne à personne sur le mode de la sujétion morale. La structure d'une telle relation est clairement exprimée dans le passage suivant :

On passe par degrés de la symétrie de l'échanges de dons à la dissymétrie de la redistribution ostentatoire qui est à la base de la constitution de l'autorité politique : à mesure que l'on s'éloigne de la réciprocité parfaite, qui suppose une relative égalité de situation économique, la part des contre-prestations qui sont fournies sous la forme typiquement symbolique de témoignages de gratitude, d'hommages, de respect, d'obligations ou de dettes morales s'accroît nécessairement.³⁰²

Ces propositions ne comportent pas d'ambiguïté : il s'agit bien du don en tant que générateur de pouvoir politique, parce qu'il crée des obligations et « dettes » *morales* des récipiendaires envers le donateur. Mais ailleurs Pierre Bourdieu semble se tenir moins étroitement à la distinction qu'il a lui-même justement fixée entre la logique du don, d'une part, et celle de la dette, d'autre part. C'est notamment le cas dans les lignes qui suivent :

Aussi longtemps que la violence ouverte, celle de l'usurier ou du maître sans merci, se heurte à la réprobation collective et s'expose à susciter soit la riposte violente, soit la fuite de la victime, c'est-à-dire, dans les deux cas, du fait de l'absence de tout recours, l'anéantissement de la relation même que l'on entendait exploiter, la violence symbolique, violence douce, invisible, méconnue comme telle, choisie autant que subie, celle de la confiance, de l'*obligation*, de la fidélité personnelle, de l'hospitalité, du *don*, de la *dette*, de la reconnaissance, de la piété, de toutes les vertus en un mot qu'honore la morale de l'honneur,

³⁰² Bourdieu 1980 : 210.

s'impose comme le mode de domination le plus économique parce que le plus conforme à l'économie du système.³⁰³

Ce passage tend à brouiller la distinction précédemment faite entre don et dette, dans la mesure où cette dernière est rangée dans la catégorie des liens constitués entre le récipiendaire et le donateur, *par opposition* à la relation entre l'« usurier » et son débiteur : il semble qu'ici le vocabulaire de Pierre Bourdieu ne se conforme pas exactement à la distinction qu'il a précédemment faite. Remarquons aussi que le mot « obligation », dépourvu d'épithète, reste dans l'ambiguïté sémantique dont la distinction entre obligation économique et obligation morale semblait précisément, quelques pages auparavant, l'avoir fait sortir. On peut regretter que, dans ce passage, l'auteur ne tienne donc pas la distinction conceptuelle qu'il avait lui-même précédemment posée, à juste titre. Le passage suivant atteste également d'un retour en deçà de la distinction conceptuelle entre don et dette :

Opération fondamentale de l'alchimie sociale, dont le paradigme est l'échange de dons, la transformation d'une espèce quelconque de capital en capital symbolique [...] suppose toujours une forme de travail, une dépense visible (sans être nécessairement ostentatoire) de temps, d'argent et d'énergie, une redistribution qui est nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution, sous la forme de la reconnaissance accordée par celui qui reçoit à celui qui, mieux placé dans la distribution, est en mesure de *donner*, reconnaissance de *dette* qui est aussi reconnaissance de valeur.³⁰⁴

Ici encore, le terme de « dette » sert à désigner le rapport du donataire au donateur, contrairement à la différenciation, élaborée plus haut, entre la relation de don et la relation de dette. De plus, on peut remarquer une autre difficulté. Ce passage énonce que l'« échange de dons » est le paradigme de la conversion du capital économique en capital symbolique – alors que, dans le passage précédemment cité, il était dit que c'est à mesure que les transferts s'écartent de la réciprocité (et donc de l'échange), pour se rapprocher de la redistribution non symétrique, que s'accroît la domination symbolique du donateur sur le donataire. Il y a donc une incohérence au moins apparente entre ces deux moments du texte de Bourdieu.

³⁰³ Bourdieu 1980 : 218-219. Italiques de F. A.

³⁰⁴ Bourdieu 1980 : 223-224. Italiques de F. A.

Ces remarques ne visent pas seulement à signaler des inconséquences qui pourraient à bon droit être tenues pour marginales dans le texte de Bourdieu. Elles entendent montrer comment une distinction conceptuelle, bien que construite de façon précise, peut être menacée par le retour de l'indistinction sémantique initiale, de sorte que le vocabulaire scientifique, construit dans un rapport critique au sens courant des mots, peut se trouver à nouveau malmené par un retour subreptice de l'ambiguïté ou de la polysémie des mots de la langue courante.

Il faut également ajouter que, dans ce retour du texte de Bourdieu en deçà de la distinction qu'il a lui-même posée, nous pouvons déceler la nécessité de porter la recherche au-delà des résultats auxquels est parvenu l'auteur. En effet, s'il y a fondamentalement deux modes d'usage des richesses aux fins d'assujettir autrui : le don, producteur d'obligation morale, d'une part, et la dette, productrice d'obligation économique, d'autre part, il serait souhaitable de repérer de quelle façon ces deux possibilités se sont déclinées dans la diversité des « économies tribales » ou « archaïques » réellement existantes. En d'autres termes, ces réflexions de Bourdieu nous convoquent à chercher, parmi les sociétés sans État, celles qui s'instituent sur le régime de la dette et de l'obligation économique, d'une part, et celles qui s'instituent sur le régime du don et de l'obligation morale, d'autre part ; recherche dont les prémisses ne sont que partiellement posées par les œuvres de Bourdieu que nous venons de commenter.

Mais il est vrai que cette démarche suppose de rompre un présupposé que nous avons repéré comme étant commun à Mauss et à Bourdieu : l'idée que les économies autres que la nôtre seraient caractérisées (parce que précapitalistes, ou pré-étatiques, ou archaïques) par un certain nombre de propriétés communes. Alors qu'il est fort possible que cet ensemble soit hétérogène, et que ces économies présentent entre elles des différences remarquables. A cet égard, la distinction posée par Bourdieu entre le don et la dette peut être utile, si du moins il est possible de s'y tenir rigoureusement³⁰⁵.

Jacques Derrida

Dans une perspective fort différente de celle de Pierre Bourdieu, l'analyse des rapports du don à la dette, à l'obligation et à la reconnaissance a également été entreprise par Jacques Derrida, dans son ouvrage *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, publié en 1991 chez Galilée.

³⁰⁵ Le don constitue un thème récurrent dans les œuvres de Bourdieu, y compris celles qui ne sont pas directement consacrées à la Kabylie. Mentionnons, sans pouvoir les examiner ici, les pages consacrées au don dans *Raisons pratiques*, 1994 : 111, 136, 179-182, 204, 208 ; et le chapitre intitulé « La double vérité du don » dans les *Méditations pascaliennes* (1997).

Plusieurs des ouvrages précédents (notamment *L'Écriture et la différence*³⁰⁶, *La Dissémination*³⁰⁷, *De la Grammatologie*³⁰⁸, *Marges*³⁰⁹, *Glas*³¹⁰, *Eperons*³¹¹, *La Vérité en peinture*³¹², *La Carte postale*³¹³) et postérieurs (« Donner la mort » – dans l'ouvrage collectif *L'Éthique du don*³¹⁴, *Passions*³¹⁵, *De l'Hospitalité*³¹⁶, *Pardonnez-moi : l'impardonnable et l'imprescriptible*³¹⁷) de ce même auteur exposent diverses réflexions sur le don. Mais c'est l'ouvrage de 1991 auquel les analyses qui vont suivre seront pour l'essentiel consacrées, en raison du fait que, seul à ma connaissance parmi les divers livres de Jacques Derrida, il prend la notion de don comme thème central et s'efforce d'élaborer quelque chose comme une définition du don.

Dans *Donner le temps*, les réflexions de Derrida prennent comme point de départ l'appréhension sémantique du mot « don » dans notre langue et notre sens commun. L'auteur s'emploie donc à expliciter le contenu de ce concept.

Je suppose que je sais et que vous savez ce que « donner », « don », « donateur », « donataire » veulent dire dans notre langue commune. [...] 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 « un » donne quelque « chose » à quelqu'un d'autre, sans quoi « donner » ne voudra rien dire.³¹⁸

En d'autres termes, une structure ternaire (quelqu'un, quelque chose et quelqu'un d'autre) est logiquement inscrite dans la notion de don, et elle constitue une condition de possibilité de l'effectuation, ou de l'« événement » d'un don. Toutefois, une structure ternaire apparemment semblable est également impliquée dans d'autres notions, celle de prêt, par exemple. Aussi cette structure ternaire ne constitue pas la spécificité du don.

³⁰⁶ Derrida 1967a : 127 sq., 133, 151, 219, 396 sq., 424 sq.

³⁰⁷ Derrida 1967b : 163n.

³⁰⁸ Derrida 1967c : 157 sq.

³⁰⁹ Derrida 1972 : 27 sq.

³¹⁰ Derrida 1974 : 269 sq.

³¹¹ Derrida 1978a : 89-100.

³¹² Derrida 1978b : 32, 57, 313, 320, 333, 398.

³¹³ Derrida 1980 : 72, 181, 247, 252.

³¹⁴ Derrida 1992.

³¹⁵ Derrida 1993.

³¹⁶ Derrida & Dufourmantelle 1997.

³¹⁷ Derrida 2005 : 8-13, 50, 53-56, 59, 84 sq.

³¹⁸ Derrida 1991 : 25.

L'impératif d'unilatéralité

Et c'est vraisemblablement la raison pour laquelle l'analyse de Derrida se prolonge en relevant, dans la notion de don, une exigence de non-retour, de non-réciprocité, un impératif d'unilatéralité :

Si l'autre me *rend* ou me *doit*, ou doit me rendre ce que je lui donne, il n'y aura pas eu de 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. [...] 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.

319

Ici, Jacques Derrida semble avoir cerné la spécificité du don par rapport au prêt ou à la dette. Le don apparaît comme incompatible avec la dette. Là où il y a dette, il n'y a pas de don et réciproquement. Cela semble en effet découler de nos intuitions sémantiques courantes sur le mot « don ».

Toutefois, nous pouvons, au cœur de ce passage, relever une difficulté non explicitée. Il s'agit d'une indistinction entre une logique *de facto* et une logique *de jure* dans le propos de Derrida. En effet, dans cette page, deux verbes désignent les cas où le don est annulé :

- (i) si l'autre me « *rend* »,
- (ii) si l'autre me « *doit* ».

Il semble clair que si, recevant, le récipiendaire contracte en même temps une dette, s'endette – c'est le cas (ii) : par exemple lorsque l'on touche un prêt de la banque – et me doit quelque chose, il n'y a pas eu de don. Nous suivons en cela notre « pré-compréhension » du sens du mot « don ».

Mais le fait de rendre – cas (i) – a-t-il aussi pour effet d'annuler le don ? (Car l'autre peut me rendre sans devoir me rendre.) Derrida affirme que tel est le cas. Pourtant cette thèse ne semble pas être validée par le sens commun.

³¹⁹ Derrida 1991 : 24-25. Italiques de l'auteur. Le terme de « différance » indique, dans le vocabulaire de Jacques Derrida, le fait qu'un acte, un événement ou une communication soit différé dans le temps (si du moins je comprends correctement ce concept).

Reprenons l'exemple de l'invitation à déjeuner. Supposons que la famille Dupont ait invité la famille Dupuis à déjeuner le 1^o mars, et que la famille Dupuis invite la famille Dupont à déjeuner le 1^o avril. Si la thèse de Derrida est vraie, alors il s'ensuit qu'au cours du mois de mars il était vrai de dire « les Dupont ont donné (ou offert) un repas aux Dupuis » ; mais que cette même phrase devient fausse dès le 1^o avril. Cette conséquence est fortement contre-intuitive, et ne peut en tout cas pas se réclamer de l'entente ordinaire du mot « don ». C'est pourtant ce qui découle logiquement de la thèse de Derrida, selon laquelle le simple fait de rendre annule le don.

On peut tirer de cette remarque une conséquence : ce n'est pas le *fait* de rendre qui annule le don. C'est seulement le *devoir* de rendre qui indique que le transfert n'était pas un don ; et cela que la restitution ait lieu ou non. En effet, si par exemple je parviens à échapper aux huissiers mandatés par le banquier qui veut se faire rembourser le prêt qu'il m'a accordé, si donc l'acte de restitution n'a pas lieu, cela ne transforme pas le transfert initial de la banque à mon profit en un don – à moins de supposer que le vol réussi est un don, ce qui est absurde. Le fait de la restitution (l'aspect *cinétique* des mouvements de biens) paraît donc non pertinent pour savoir si le transfert initial était ou non un don. Pour statuer à cet égard, seul compte l'aspect *déontique* (ou normatif). Ce point, contenu implicitement dans notre entente ordinaire du mot « don », semble avoir échappé aux analyses développées dans *Donner le temps*.

Reconnaissance et gratitude

Après cette première explicitation du sens du mot « don », Derrida entreprend de montrer que le don est impossible (plus : qu'il est *l'impossible*³²⁰), et cela pour des raisons qui tiennent aussi bien à celui qui reçoit qu'à celui qui donne.

La première impossibilité se trouve du côté du donataire :

Pour qu'il y ait don, *il faut* que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette. [...] 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 à annuler le don. Pourquoi ? Parce qu'elle rend, à la place, disons, de la chose même, un équivalent symbolique. [...] Il suffit donc que l'autre *perçoive le don*, non seulement le perçoive au sens où, comme on 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,

³²⁰ Derrida 1991 : 22, 45.

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.³²¹

Cette page s'articule autour de deux significations du mot « reconnaissance » : l'identification d'une part, la gratitude d'autre part³²². On peut, au moins à titre provisoire, admettre avec Jacques Derrida que la gratitude constitue une forme de rémunération ou de retour pour le donateur, et qu'en ce sens la gratitude éprouvée suite à un transfert reçu constitue une sorte de contrepartie de ce transfert. Celui-ci, dès lors, n'étant pas unilatéral, ne peut être considéré comme un don. Si l'on admet ce point, et si l'on considère par ailleurs que tout ce qui se fait passer pour un don suscite nécessairement de la gratitude, alors il en découle que le don est impossible, et que, par conséquent, ce que l'on désigne par le terme de « don » n'est jamais un don. La question est alors de savoir si la gratitude découle toujours de ces actes que l'on nomme « dons » (et qui en vérité ne sont pas des dons), et si elle en découle nécessairement. Mais Jacques Derrida ne se limite pas à dire que la gratitude suite au don annule le don. Il écrit plus précisément que le simple fait d'identifier un don comme étant un don annule le don : « cette simple reconnaissance du don *comme don, comme tel*, avant même de devenir *reconnaissance comme gratitude*, annule le don comme don ».

Cette proposition ne peut manquer de surprendre. On pourrait en effet objecter que don n'est annulé que si, de la première reconnaissance (la reconnaissance-identification) on passe à la seconde (la reconnaissance-gratitude) ; ou si la gratitude a nécessairement lieu avec l'identification du don. Intuitivement, il paraît possible que tel soit le cas dans notre culture : recevoir, s'apercevoir qu'on reçoit et en savoir gré au donateur sont bien souvent choses simultanées, et psychologiquement mal discernables. Mais tel n'est peut-être pas toujours ni nécessairement le cas : par exemple, si l'on en croit Pierre Clastres, Christian Geffray ou Pierre Lizot, ce lien de la reconnaissance-identification du don comme don à la reconnaissance-gratitude envers le donateur semble bien moins automatique dans le cas de nombres de sociétés amérindiennes,

³²¹ Derrida 1991 : 26. Italiques de l'auteur.

³²² Le livre de Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, est tout entier consacré aux multiples significations et usages du terme « reconnaissance ». Sur la polysémie du terme, voir particulièrement l'Avant-propos et l'Introduction, pp. 11-44. La première « étude » de cet ouvrage s'intitule « la reconnaissance comme identification », pp. 46-116. Sur la reconnaissance comme gratitude, le don et le contre-don, voir pp. 350-378, où l'on trouvera diverses réflexions sur l'« Essai sur le don » et les commentaires qu'il a suscités chez Lévi-Strauss, Lefort, Marcel Hénaff et Mark Rogin Anspach.

notamment en Amazonie. En effet, selon ces ethnologues, les individus paraissent parfois totalement dépourvus de gratitude envers celui qui donne³²³.

Par conséquent, c'est une question empirique de savoir si la reconnaissance-identification débouche nécessairement, dans le cas du don, sur la reconnaissance-gratitude ; en d'autres termes, si le simple fait de croire que l'on reçoit un don produit nécessairement une forme ou une autre de reconnaissance-gratitude envers le donateur supposé. Cette question, en tant qu'elle est affaire de psychologie empirique, est justiciable d'une élucidation par les méthodes des sciences humaines (psychologie, ethnologie, sociologie) et ne paraît pas pouvoir faire l'objet d'une élucidation par les seuls moyens d'une analyse conceptuelle et *a priori*. En tout cas, rien ne paraît *a priori* s'opposer à la possibilité logique d'être conscients, capables d'identifier un don comme don, et qui pourtant seraient dépourvus de toute affection de gratitude. De tels êtres n'ont peut-être jamais existé, ils n'en demeurent pas moins concevables. Il semble donc qu'il y ait un saut qualitatif entre la reconnaissance-identification et la reconnaissance-gratitude.

Mais est-il vrai que la gratitude suite au don annule le don ? Tel ne semble pas être le cas. Admettons avec Derrida que la gratitude constitue une forme de don en retour. Nous pouvons dès lors assimiler la situation à celle des invitations à déjeuner. Et l'on peut donc dire : le devoir de gratitude – devoir de rendre grâce – indiquerait que le don supposé n'en était pas un en vérité³²⁴. Mais le simple fait que l'autre éprouve, et même me manifeste, de la gratitude n'annule pas le don, puisque nous avons montré que le fait du retour n'annule pas le don.

L'ambiguïté de l'inconditionnel

De ces propositions selon lesquelles le don n'est don que si le récipiendaire ne doit rien au donateur (idée que nous ne contestons pas) et ne lui rend rien non plus (idée dont nous venons d'indiquer les raisons de la tenir pour erronée), Derrida tire la thèse suivante : le don n'est don que s'il est inconditionnel. A quoi s'ajoute immédiatement le raisonnement suivant : une telle inconditionnalité pure et totale est impossible, donc il n'y a pas de don. C'est ce qu'induit par exemple le propos suivant :

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

³²³ Voir Pierre Clastres, « La philosophie de la chefferie indienne » dans *La Société contre L'État*, spécialement pp. 28 et 41 ; Christian Geffray, *Trésors*, pp. 135-144, qui s'appuie notamment sur l'ethnographie des Amérindiens yanomami par Pierre Lizot (1976 : 239) et Bruce Albert (1985).

³²⁴ Une élucidation rigoureuse de ce point devrait notamment examiner si l'expression « devoir de gratitude » n'est pas contradictoire en elle-même.

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* [...] 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.³²⁵

Ces lignes permettent de repérer, dans le discours de Jacques Derrida, un changement subreptice de l'objet du discours. L'auteur se fixant pour but d'analyser la notion de don, de dire les conditions de possibilité du don, semble ici être passé, sans le signaler explicitement, à un tout autre enjeu : l'analyse d'un certain discours normatif sur le don, d'une morale du don prescrivant de donner gratuitement et inconditionnellement. Or, cela paraît conduire le propos de Derrida à confondre sous le terme d'« inconditionnalité » le traitement de trois éléments différents : la dette, l'engagement, la condition.

Revenons à l'idée centrale : le don ne peut avoir lieu que si le donataire ne contracte pas de dette et, corrélativement, si le donateur n'impose pas au donataire de rendre ou de s'engager à rendre. Mais de cette proposition, intuitivement valable, il ne découle pas que le don n'est don que si le donateur n'impose aucune condition au donataire. Par exemple :

- (a) A donne X à B si et seulement si B est fils de C.
- (b) A donne X à B si et seulement si B s'engage à prendre soin de X.

En (a), A pose une condition pour transférer X à B, mais cette condition n'implique aucun engagement de la part du récipiendaire : cette condition concerne seulement le statut du récipiendaire.³²⁶ Ce n'est donc pas parce que l'on pose une condition pour transférer quelque chose à autrui que le récipiendaire s'en trouve du même coup endetté.

³²⁵ Derrida 1991 : 31n. Italiques de l'auteur. Jacques Derrida commente ici quelques passages de l'ouvrage du sociologue américain Lewis Hyde (Hyde, 1979 : 9, 69).

³²⁶ On pourrait objecter que cette condition de statut implique un engagement, celui qui est inhérent à toute parole constative ou à toute transmission d'information : l'engagement de véracité. L'exemple implique en effet que l'information « B est fils de C » soit vraie. Mais cette information n'est pas nécessairement transmise de B à A – ce dernier peut la tenir d'une autre personne que B. Aussi, cette condition de statut du récipiendaire n'implique pas d'engagement, même celui de simple véracité, de la part du récipiendaire.

En (b), A pose une condition pour transférer X à B (on peut penser au cas du don d'un animal domestique). Cette condition implique un engagement de la part du récipiendaire. Mais cet engagement ne consiste pas en un engagement de rendre. Si B prend cet engagement et reçoit X de A, il n'est pas pour autant, à strictement parler, endetté à l'égard de A, du fait d'avoir pris l'engagement de prendre soin de X. Tout engagement n'est donc pas forcément une dette. Le don est incompatible avec cette forme particulière d'engagement qu'est l'endettement, mais il ne semble pas incompatible avec toute forme d'engagement de la part du récipiendaire. Certes, l'engagement de B, auprès de A, de prendre soin de X, fait que l'ensemble de l'affaire s'apparente à un pacte entre A et B. Mais il serait sans doute excessif de réduire tout pacte à un pacte d'endettement.

Il faut donc conclure, de ces remarques, que, en (a) et (b), les éléments qui suivent la locution « si et seulement si » ne suffisent pas pour dire que les deux transferts en cause ne sont pas des dons. Il en découle que le don est compatible avec la conditionnalité – du moins dans l'entente ordinaire du mot « don ». Le don n'est incompatible qu'avec cette forme spécifique de conditionnalité consistant en un engagement, de la part du récipiendaire, à transférer en retour quelque bien ou service à celui dont il a reçu. Et c'est à cette espèce précise d'engagement qu'il faut, nous semble-t-il, réserver le nom d'endettement.

Qu'en est-il donc lorsque Jacques Derrida parle de l'inconditionnalité du don ? S'il s'agit du contenu conceptuel de la notion de don et des conditions de possibilité d'un don, il est préférable de dire, comme nous venons de le voir, qu'un don n'est un don qu'à la condition que le transfert n'implique pas pour le récipiendaire le devoir de rendre. Mais, d'après le texte cité ci-dessus, l'inconditionnalité du don semble revêtir une autre signification pour l'auteur : on doit donner inconditionnellement, c'est-à-dire non seulement à nos proches mais aussi à tous les autres, même les autres non humains (sans condition d'appartenance « générique ou spécifique », dit Derrida). Mais, dans cette dernière proposition, il ne s'agit plus du tout du contenu conceptuel de la notion de don – ce qui fait qu'un don est un don – mais d'une *morale* du don. En effet, ce n'est pas parce que A ne donne jamais qu'aux individus membres du groupe G, à l'exclusion de tout individu membre d'un autre groupe ou espèce, que l'on peut dire que A ne donne pas, ne donne rien aux membres de G. Peut-être peut-on avoir des raisons de dire que A ne donne pas assez, mais non pas qu'il ne donne pas – si du moins nous continuons de nous fier à notre entente ordinaire du mot « don ».

Une morale pandonatrice

Par conséquent, l'inconditionnalité du don, entendue en ce dernier sens, ne concerne pas les conditions de possibilité du don, ni le contenu implicite de cette notion. Elle concerne une certaine morale du don, morale peut-être universellement observée, ou peut-être pas ; peut-être universellement à observer, ou peut-être pas ; mais une telle prescription quant aux usages du don – donnez, donnez à tous, donnez inconditionnellement – ne constitue pas le don comme tel. Que l'inconditionnalité du don prise en ce sens touche à la morale du don, et non à la définition, au contenu conceptuel de la notion de don, cela apparaît clairement dans telle page de l'essai de Jacques Derrida intitulé *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*.

Le pardon et le don ont peut-être en commun de ne jamais *se présenter comme tels* à ce qu'on appelle couramment une expérience, une présentation à la conscience ou à l'existence, justement en raison même des apories que nous devons prendre en compte ; et par exemple, pour m'y limiter provisoirement, l'aporie qui me rend incapable de donner assez, ou d'être assez hospitalier, d'être assez présent au présent que je donne, et à l'accueil que j'offre, si bien que je crois, j'en suis même sûr, toujours avoir à me faire pardonner, à demander pardon de ne pas donner, de ne jamais assez donner, de ne pas assez offrir ou accueillir.³²⁷

C'est une exigence morale qui me demande de donner inconditionnellement. Il découle de cette même exigence que, quoique je donne, je n'ai jamais assez donné, je ne donnerai jamais assez. Mais là où le raisonnement de Jacques Derrida semble contestable, c'est lorsque, de l'idée que je n'ai jamais assez donné et ne donnerai jamais assez, il infère une autre proposition : « je n'ai jamais donné ». Car, même du point de vue de cette morale que l'on pourrait appeler pandonatrice, on ne peut pas dire que le don est inexistant ou impossible. Ce qui seulement, dans cette perspective, est impossible, et donc inexistant, c'est non pas le don, mais une certaine figure éthique que l'on pourrait nommer *l'être pour le don*.

Jacques Derrida ajoute à ces considérations une autre série d'arguments pour montrer que le don est impossible. On se tourne alors du côté du donateur, et de son rapport à soi :

³²⁷ Derrida 2005 : 9. Italiques de l'auteur. Sur l'inconditionnalité du pardon, on peut se reporter à l'ensemble de *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, ainsi qu'à « Le siècle et le pardon », entretien de décembre 1999 avec Michel Wieviorka, initialement publié dans *Le Monde des débats* et reproduit dans *Foi et savoir* (publié en 2000) ; on peut également, sur le même sujet, se rapporter au dernier chapitre de *Sur Parole* (publié en 1999).

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 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.³²⁸

On trouve la même idée reformulée quelques pages plus loin :

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 tel, comme ce qu'il est, dans son phénomène, son sens ou 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 constitue en sujets identiques, identifiables, capables de s'identifier en se gardant et en se nommant. [...] C'est pourquoi s'il y a don, le don ne peut plus avoir lieu entre des sujets échangeant des objets, choses ou symboles.³²⁹

Dans ces remarques, Derrida présuppose une structure réflexive et narcissique de la conscience de soi du donateur, ce qui paraît intuitivement très plausible. Aussi il semble découler de ces remarques de Derrida que le don ne pourrait être possible qu'entre des êtres dépourvus de subjectivité, par exemple des animaux, si ceux-ci sont effectivement dépourvus de subjectivité. Nous

³²⁸ Derrida 1991 : 27. Italiques de l'auteur.

³²⁹ Derrida 1991 : 38-39. Italiques de l'auteur.

aurons à examiner plus tard la difficile question de savoir s'il y a, ou non, quelque chose comme des dons entre animaux.

Examinons le fond de l'argument que Derrida expose pour montrer l'impossibilité du don. L'idée est que le supposé donateur, parce qu'il identifie comme un don le transfert qu'il opère au profit d'autrui, se fournit à lui-même une contrepartie de ce même transfert, sous la forme d'une gratification narcissique par laquelle il se valorise lui-même comme généreux, charitable, libéral – bon, en somme. Cette structure narcissique du donateur produit donc par elle-même les mêmes effets que la reconnaissance du récipiendaire à l'égard de qui il a reçu : elle annule le don comme don, elle fait que le transfert n'est pas un don, parce qu'il y a restitution, contrepartie, rémunération. Or, si le supposé donateur n'a pas l'intention de donner, n'a pas conscience qu'il est en train de donner, il n'y a pas de don. Mais en même temps, dès qu'il a cette intention de donner ou cette conscience qu'il est en train de donner, le donateur se gratifie, se congratule, ce qui revient à annuler le don comme don. En somme, *les connotations d'inconditionnalité* produisent nécessairement *l'impossibilité de la dénotation*. Il faut donc en conclure que le don est impossible.

Le point crucial de l'argumentation est par conséquent la thèse selon laquelle celui qui se congratule pour le don qu'il croit faire annule ce même don, parce que cette gratification constitue une sorte de contre-don, ou de prestation en retour. Pour que l'on puisse souscrire à cette thèse, et en déduire avec Derrida l'impossibilité du don, il faut au préalable traiter deux difficultés concernant cette analyse de la structure narcissique du supposé donateur.

(i) Que le supposé donateur se gratifie lui-même, dès lors qu'il identifie son geste comme un don, cela est un fait, si cela est. Mais nous avons montré plus haut (avec l'exemple des invitations à déjeuner) que le fait de la restitution, don en retour, bouclage de la réciprocité, n'empêche pas que le don soit un don. Ce qui annule le don comme don, ce n'est pas le fait de rendre, mais le devoir de rendre ou de transférer en retour ; devoir qui se constitue par un engagement pris de rendre ou de transférer en retour. Dès lors, la thèse de Derrida, selon laquelle la structure narcissique de qui se pense ou se veut donateur annule par elle-même le don, ne peut être valable qu'au prix d'une rectification. En effet, puisque ce n'est pas le fait de rendre, mais l'engagement de rendre, qui annule le don comme don, la structure narcissique de la conscience rend le don *impossible* si, et seulement si, celui qui identifie son geste comme don prend du même coup *nécessairement* l'engagement de se rendre quelque chose à lui-même.

(ii) La thèse de Derrida suppose que le bouclage de la réciprocité, le contre-transfert, annule le don comme don, que celui qui opère ce contre-transfert soit ou non le récipiendaire du transfert initial. Admettons avec l'auteur que, lorsque le récipiendaire opère un contre-transfert en retour de ce qu'il a reçu, cela annule le don comme don. Mais on ne trouve pas, dans *Donner le temps*, une

argumentation montrant que si le contre-transfert provient d'un autre que le récipiendaire, cela annule le don, tout aussi bien que lorsque c'est le récipiendaire qui opère ce contre-transfert. Or, tel est le cas avec la gratification narcissique de la conscience qui se croit donatrice. Car cette gratification, à supposer qu'elle constitue un contre-transfert du transfert initial, ne provient pas du récipiendaire.

(iii) L'argumentation de Derrida n'est valable que si l'on peut montrer que la gratification que je m'offre à moi-même revient au même que la gratification qui me vient d'autrui. Comme Wittgenstein qui se demande pourquoi sa main gauche ne peut pas donner de l'argent à sa main droite, il faut se demander si je peux moi-même me payer en retour d'un don que j'ai moi-même effectué, c'est-à-dire si la bonne conscience du donateur peut être considérée comme une forme de paiement, ou de restitution, ou de gratitude. Jacques Derrida, dans ces pages, paraît identifier l'autocongratulation à une forme de gratitude, et considérer la relation narcissique à soi-même que constitue la bonne conscience comme un équivalent de la reconnaissance qui me vient de l'autre, d'une autre conscience. Il semble qu'à l'être social de l'être humain se substitue une socialité intérieure et narcissique de soi avec soi-même.

Examinons donc ce point – le donateur supposé se rend quelque chose à lui-même par l'auto gratification – à la lumière du principe suivant : il ne s'agit là que d'un cas particulier de la catégorie plus générale des transferts où le retour ne se fait pas par l'opération du récipiendaire. Analysons les situations suivantes.

- (1) : A transfère X à B parce que C s'engage à transférer Y à A.
- (2) : A transfère X à B parce qu'il escompte que C transférera Y à A.

Le cas (1) pourrait être illustré par l'exemple d'une famille d'accueil (A) qui reçoit chez un étudiant étranger (B), en contrepartie de quoi elle recevra de l'argent de l'université (C). Le cas (2) pourrait être illustré par l'exemple d'un seigneur (A) qui distribue la nourriture de ses greniers à une population en famine (B), en espérant que son roi (C) lui en sera gré et le dotera d'un apanage.

En (1), il semble erroné de dire que l'hospitalité de A constitue, dans ce cas, un don à l'égard de B. Au contraire, dans le cas (2), il ne paraît pas contre-intuitif de dire que B a effectivement fait un don de nourriture à B. La distinction entre (1) et (2) est formelle. Elle consiste en la différence entre *obtenir l'engagement* d'un retour pour le transfert que l'on opère, et *espérer* un retour pour le transfert que l'on opère. Nous revenons donc à cette idée incontournable que le don est impossible avec l'engagement d'un retour, et cela, même si l'engagement de retour n'est pas pris par le récipiendaire, mais par un autre que le récipiendaire.

Examinons maintenant le cas où cet autre du récipiendaire est identique à celui qui a transféré au récipiendaire, c'est-à-dire le cas où « A » et « C » désignent le même sujet. Alors on peut reformuler la situation (2) en écrivant :

(2') : je transfère X à B parce que (consciemment ou inconsciemment) je crois que j'en tirerai une satisfaction.

La phrase (2') décrit adéquatement une multitude de cas humains – trop humains – et bien ordinaires, qui paraissent source de l'inquiétude de Derrida sur l'auto gratification. Mais reformuler (1) avec « A » et « C » désignant le même sujet aboutit à un résultat tout différent. En effet, on ne peut que rester perplexe devant :

(1') : je transfère X à B parce que je prends l'engagement d'en éprouver une satisfaction (de m'en faire éprouver une satisfaction).

On voit mal à quoi (1') peut référer, non seulement dans la réalité empirique, mais même dans l'ordre du concevable. L'idée de se promettre à soi-même d'éprouver, de se faire éprouver à soi-même, une satisfaction, paraît étrange – au même titre et pour les mêmes raisons que l'entreprise, pour ma main gauche, de donner de l'argent à ma main droite. Si je m'engage à me transférer quelque émotion ou sentiment en retour de ce que j'ai transféré à autrui, on a envie de dire, comme Wittgenstein : « Eh bien, et puis quoi ? ». On voit mal, en effet, quelles seraient les conséquences déontiques, normatives, d'un tel engagement – de même que, si ma main gauche donne de l'argent à ma main droite, cela n'aura aucune conséquence déontique-normative. En effet, s'il s'avère que je ne respecte pas cet engagement d'éprouver (de me faire éprouver) de la satisfaction, aurai-je le droit de me la réclamer à moi-même ? Serait-il juste que je me punisse moi-même, en ce cas ?

Ces considérations n'impliquent pas que l'idée d'un engagement vis-à-vis de soi-même est toujours absurde³³⁰. Elles impliquent seulement que l'engagement vis-à-vis de soi-même de se transférer à soi-même quelque chose – fût-ce un sentiment, une émotion, une auto gratification – est toujours vide.

Je ne peux pas me payer de retour, parce que je ne peux pas me payer. Mais, tout aussi bien, je ne peux rien me donner en retour : parce que je ne peux pas me donner quoi que ce soit. En ces matières, je ne peux pas me traiter moi-même comme un autre – parce que *je n'est pas un autre*.

Toutefois, le propos de Derrida est de montrer que le don est impossible : c'est-à-dire qu'il prétend, non seulement que l'autogratification annule le don,

³³⁰ Cette idée demanderait un examen plus approfondi, en se demandant notamment s'il est possible, dans le cas du rapport à soi-même, de faire la distinction entre le désir et la promesse. Il est possible que désir et promesse ne puissent être distingués que dans le cas d'un rapport entre deux sujets au moins.

mais encore que l'autogratisation découle nécessairement du geste ou du projet de donner, en raison de la structure narcissique de la conscience du donateur supposé. Avec Derrida, admettons provisoirement qu'en effet, la structure narcissique de la conscience du donateur entraîne nécessairement, par causalité intrapsychique, l'autogratisation. Mais, comme nous l'avons montré, le simple fait de la gratification n'entraîne pas l'annulation du don : seul l'engagement à transférer en retour est impossible avec le don. Admettons maintenant, *a contrario* de l'argumentation qui vient d'être développée, qu'il soit possible de prendre vis-à-vis de soi-même l'engagement de se transférer à soi-même quelque chose en retour. Admettons encore qu'il arrive parfois qu'un sujet annule ce qu'il veut croire être un don, parce qu'il s'est promis à lui-même de se payer de retour. Il n'en résulte pas que toute autogratisation consécutive à un don résulte d'un engagement de se payer de retour. Il en résulte moins encore que le geste ou le projet de donner entraîne *nécessairement* que l'on prenne vis-à-vis de soi-même un engagement de ce type ³³¹. Or, c'est ce que suppose Derrida dans son argumentation en faveur de l'impossibilité du don.

Nous pouvons en conclure que l'argumentation de Derrida semble comporter des erreurs sur les points suivants :

1. Ce n'est pas parce que je reçois quelque chose en retour de ce que j'ai donné que je n'ai pas donné. La thèse de Derrida selon laquelle le don en retour annule le don n'est par conséquent pas recevable.

2. Seul l'engagement de transférer en retour de ce que l'on reçoit est impossible avec le don. Or, l'idée d'un engagement de se transférer quelque chose à soi-même est vide. Par conséquent la thèse de Derrida, selon laquelle l'autogratisation du donateur consécutive au don annule le don, est erronée.

3. Quand bien même il serait possible de prendre l'engagement de se transférer quelque chose à soi-même, il n'en résulterait pas que l'engagement de se transférer quelque chose à soi-même en retour serait nécessairement pris chaque fois que l'on prétend donner à autrui. Par conséquent, quand bien même il serait possible de prendre l'engagement de se transférer quelque chose à soi-même, il n'en résulterait pas que le don est impossible.

4. Quand bien même la thèse de Derrida selon laquelle le don en retour annule le don serait recevable, il n'en resterait pas moins que la thèse selon laquelle l'autogratisation du donateur consécutive au don annule le don, serait quand même erronée. Car je ne peux pas me donner quelque chose à moi-même.

5. Les arguments avancés par Jacques Derrida pour soutenir l'idée que le don est impossible ne sont donc pas valables. Par conséquent, et jusqu'à plus ample informé, nous considérerons que le don est possible.

³³¹ On pourrait probablement considérer que l'idée d'un engagement *nécessaire* (en ce sens) comporte une contradiction interne.

L'ensemble des considérations qui viennent d'être développées à l'encontre des propositions de *Donner le temps* n'est toutefois valable que dans le cadre d'une méthode : celle même de l'auteur dans cet ouvrage, qui consiste à nous fier à notre pré-compréhension des mots « don » et « donner » dans la langue ordinaire. Si l'on décidait d'entendre autrement le mot « don » (par exemple en considérant qu'un don n'est un don que s'il coûte au donateur – en ce cas on pourrait peut-être inférer « je n'ai jamais donné » de « je n'ai pas assez donné », ce qui ruinerait certains des arguments qui viennent d'être exposés), alors les objections, ici développées, à la pensée du don chez Derrida cesseraient de valoir.

En somme, les auteurs ci-dessus étudiés qui ont réfléchi sur le don, sur le concept et les pratiques de don en ayant lu, médité et souvent critiqué Mauss, ne semblent pas être pleinement parvenus à résoudre les difficultés logiques et sémantiques afférentes à la notion de don. De sorte que bien souvent leur emploi du vocabulaire du don paraît contre-intuitif : le don étant présenté comme producteur de dette (ce qui, dans la langue courante, s'associe bien plutôt au prêt qu'au don) ; les dons étant réputés suivre parfois une logique usuraire ; les dons étant présentés comme par nature impossibles avec la synchronie et la simultanéité, comme s'ils réclamaient par nature un intervalle de temps entre eux ce qui paraît contraire à l'expérience ; ou enfin le don étant réputé impossible, alors qu'en un sens nous savons tous très bien en quel cas ce que nous recevons nous a été donné, non pas prêté ou échangé.

Pour résoudre ces difficultés, il faudra s'attacher à considérer autrement le don, peut-être en réexaminant lesquelles de nos pratiques sont effectivement des dons, et lesquelles n'en sont pas.

Chapitre III. Le don parmi les autres formes de transferts. Réflexions sur l'œuvre d'Alain Testart

Le don, s'il existe du moins quelque chose de tel, n'a pas toujours les mêmes formes et les mêmes fonctions, d'un groupe social à l'autre. En effet, les humains ne donnent pas toujours les mêmes choses ; les occasions et circonstances du don varient, ainsi que ses effets éventuels ; l'importance du don dans l'ensemble de l'économie et dans la formation ou la consolidation des rapports sociaux (de parenté, d'amitié, de pouvoir, d'exploitation, etc.) est certainement variable, au moins dans une certaine mesure, d'une société à l'autre. Cela implique qu'une théorie du don est d'autant plus robuste et pertinente qu'elle est en mesure, d'une part, de fournir les raisons pour lesquelles, en telle société, le don est particulièrement important dans la formation et la consolidation des rapports sociaux, et, d'autre part, d'expliquer pourquoi le don semble, ailleurs, avoir un moindre rôle structurant pour l'ensemble de la société.

Ce problème commande évidemment de déterminer quelles sont exactement les spécificités définissant le don par rapport à d'autres types de transferts de biens. Cela implique de mener à bonne fin l'entreprise de définition du concept de don : nous avons déjà remarqué, dans les deux chapitres qui précèdent, que de belles pages ont pu être écrites sur le don sans qu'elles soient pour autant dotées d'un concept satisfaisant du don. Et cette absence conduit à des ambiguïtés qui, comme cela a été montré, posent une hypothèque d'incertitude sur les diverses argumentations qui en découlent.

Au préalable, il faut toutefois traiter la question préjudicielle : qu'est-ce qu'un don ?

Cette question implique naturellement de se demander s'il y a, ou non, une différence entre le don, l'échange, le prêt, et peut-être encore d'autres formes de transferts de biens.

Différencier le don de l'échange

Les difficultés rencontrées par les chercheurs pour définir le don, lorsque du moins ils s'en préoccupent, paraissent assez accablantes. Cette impression se trouve renforcée par les emplois très divergents qu'ils font du vocabulaire du don dans leurs différents travaux, et par les critiques qu'ils s'adressent les uns aux autres de parler d'autre chose que du don quand ils usent de ce terme. On

pourrait, de cela, en venir à une opinion fort sceptique quant à la possibilité de trouver une définition du don qui fasse consensus pour le lexique des sciences sociales, et de repérer des propriétés communes entre les différents phénomènes que l'on appelle « don », d'un texte ou d'un contexte à l'autre. C'est précisément ce que suggère telle page de Paul Veyne, dans son essai *Comment on écrit l'histoire*, lorsqu'il déclare que, pour l'historien,

[...] le danger le plus sournois est celui des mots qui suscitent dans notre esprit de fausses essences et qui peuplent l'histoire d'universaux qui n'existent pas. L'évergétisme antique, la charité chrétienne, l'assistance des modernes et la Sécurité sociale n'ont pratiquement rien de commun, ne vont pas au bénéfice des mêmes catégories de gens, ne secourent pas les mêmes besoins, n'ont pas les mêmes institutions, ne s'expliquent pas par les mêmes motifs et ne se couvrent pas des mêmes justifications ; on n'en étudiera pas moins l'assistance et la charité à travers les âges, de l'Égypte pharaonique aux démocraties scandinaves ; il ne restera plus qu'à conclure que l'assistance est une catégorie permanente, qu'elle remplit une fonction nécessaire à toute société humaine et que dans cette permanence doit être cachée quelque mystérieuse finalité d'intégration de tout le corps social ; on aura ainsi apporté sa pierre à l'édifice d'une sociologie fonctionnaliste. Par là s'établissent dans l'histoire des continuités trompeuses ; quand nous prononçons les mots d'assistance, de don, de sacrifice, de crime, de folie ou de religion, nous sommes incités à croire que les différentes religions ont assez de traits communs pour qu'il soit légitime d'étudier la religion à travers l'histoire ; qu'il existe un être appelé le don ou le potlatch, qui jouirait de propriétés constantes et définies, par exemple celle de susciter des contre-dons ou de valoir du prestige et de la supériorité au donateur sur les bénéficiaires.³³²

Mais un tel scepticisme peut lui-même se trouver remis en doute dès lors que nous observons les réalités les plus ordinaires autour de nous. Les enfants, par exemple, ne doutent pas qu'ils savent ce que c'est que donner, et ne doutent pas non plus qu'il y a des caractéristiques constantes, et évidentes pour tous, de ce que c'est qu'un don. « Donner, c'est donner ; reprendre, c'est voler » : tautologie originelle qui suppose effectivement, entre les petits locuteurs, une entente commune de ce que c'est qu'un don. Retenons donc qu'au fondement des jeux de square et des cours de récréation, se trouve cet abîme d'une *common*

³³² Veyne 1971 : 91.

knowledge (chacun sait que *p*, chacun sait que l'autre sait que *p*, chacun sait que l'autre sait que chacun sait que *p*, et ainsi de suite à l'infini) quant au don.

Mais tout aussi bien, les enfants disent : « je te donne cette bille si tu me donnes celle-là », et ici nos perplexités recommencent. En effet, l'enfant qui dit cela sait, tout comme son partenaire, qu'il ne propose pas ici un cadeau, un don, mais un échange ; pourtant c'est bien le verbe « donner » qui est ici employé. Il faut donc soigneusement retenir, et c'est l'enseignement crucial de ce dernier exemple, qu'il ne faut pas confondre « donner » et « faire un don ». C'est un tel point de départ qui ouvre la réflexion d'Alain Testart dans son ouvrage *Critique du don*³³³. Nous allons, dans les pages qui viennent, suivre le cheminement des deux premiers chapitres de ce livre, et en assumer les principales thèses et distinctions.

Dans notre exemple, quand l'enfant « donne » une bille *contre* celle de son camarade, lequel lui « donne » en retour la sienne, ce qui est désigné par le verbe « donner » n'est pas un don. Mais c'est indubitablement le transfert d'un bien.

Toutefois, faire un cadeau à quelqu'un c'est aussi, indubitablement, transférer un bien à autrui. Il y a donc, et nous l'avons déjà remarqué, plusieurs types de transferts de biens. La difficulté réside précisément en ceci que le verbe « donner » s'emploie, d'après ce que nous venons de dire, pour deux types au moins de transferts de biens : le don, et autre chose que le don. Il faudra donc constamment prendre garde à ceci : ce n'est pas parce que les gens parlent de ce qu'ils font avec le verbe « donner » ou d'autres mots de ce genre, qu'ils sont effectivement en train de faire des dons.

Reprenons l'exemple : nous avons dit que, lorsque l'enfant « donne » une bille *contre* celle de son camarade, lequel lui « donne » en retour la sienne, ce qui est désigné par le verbe « donner » est un transfert de bien qui n'est pas un don. Comment devons-nous nommer les transferts de biens de ce type ?

Ce n'est pas un échange, car l'échange est l'ensemble des deux actes que l'on désigne par le verbe « donner » dans la phrase : « l'enfant donne une bille contre celle de son camarade, lequel lui donne en retour la sienne ». L'acte désigné par le verbe « donner » n'est donc pas un échange lui-même, mais une moitié d'échange, si l'on peut dire. Ce sont *les deux* transferts qui, pris ensemble, forment un échange. En fait, il semble que nous n'ayons pas de mot parfaitement adéquat, en français, pour désigner ce type de transferts de biens tels qu'à deux ils forment un échange. Mais il est certain que, dans notre exemple, *chacun des transferts est la contrepartie de l'autre transfert*. On ne dit pourtant pas, en français, « partie » pour désigner ce dont la contrepartie est la contrepartie – mais, nous permettant pour un instant de solliciter excessivement

³³³ Testart 2007a : 7. Les principaux textes dans lesquels Alain Testart a présenté les étapes successives de sa conceptualisation du don sont les suivants : la première édition de *Des Dons et des dieux* en 1993 (ouvrage substantiellement modifié lors de sa réédition en 2006) ; divers articles (Testart 1997, 1998, 1999a, 1999b) ; le livre *L'Esclave, la dette et le pouvoir* (2001) ; les *Eléments de classification des sociétés* (2005a) ; enfin *Critique du don*.

notre langue, nous pourrions dire que chacun des transferts, dans cet exemple, est à la fois partie et contrepartie.

On ne manquera pas de remarquer, toutefois, qu'un don peut être suivi d'une contrepartie. Reprenons un exemple déjà examiné à la fin du chapitre précédent.

Exemple 1 : La famille Dupont invite la famille Dupuis à déjeuner le 1^o mars ; la famille Dupuis invite ensuite les Dupont le 1^o avril.

La seconde invitation peut apparaître comme la contrepartie de la première. Comparons maintenant ce premier exemple à cet autre :

Exemple 2 : Pierre rend visite à Paul et remarque un bibelot sur une étagère. Il le trouve particulièrement splendide et insiste auprès de Paul pour que celui-ci veuille bien le lui vendre. Paul accepte, les deux amis s'entendent sur le prix de 100 euros, et Pierre repart avec le bibelot. Quelques jours plus tard, Pierre repasse chez Paul et lui remet 100 euros.

Les deux exemples ont ceci de commun que chacun consiste en un transfert, suivi d'un transfert en retour, lequel peut à bon droit être appelé la contrepartie du transfert initial. Mais on perçoit bien, intuitivement, que les deux situations décrites par les exemples 1 et 2 ont quelque chose de différent. A quoi tient cette impression ?

Remarquons d'abord que dans le second exemple les deux amis se mettent d'accord sur la contrepartie : il y a discussion, négociation, ou au moins explicitation de ce que doit être la prestation de chacun envers l'autre. Dès lors, la prestation de Paul est tout autant la contrepartie de celle de Pierre, que la prestation de Pierre est la contrepartie de celle de Paul. Or, tel n'est pas le cas dans le premier exemple. On peut certes dire que la prestation des Dupuis est la contrepartie de celle des Dupont, mais il paraîtrait tout à fait incongru de dire que la prestation des Dupont est la contrepartie de celle des Dupuis. En somme, dans le second exemple, l'entente initiale, l'explicitation qui précède les transferts fait que chacun des transferts est la condition de l'autre transfert, de sorte que chacun est contrepartie de l'autre, au même titre.

Il y a plus : cette entente initiale fait que chacun s'engage à opérer un transfert. Tel n'est pas le cas dans le premier exemple : les Dupuis ne se sont pas engagés, avant d'être invités par les Dupont, à inviter les Dupont en retour. Cette idée d'engagement à opérer le transfert de la contrepartie conduit à remarquer une autre différence entre les deux situations : dans le second exemple, après qu'ils se sont mis d'accord et que chacun s'est engagé, Pierre est en droit d'exiger de Paul qu'il opère le transfert que Paul s'est engagé à faire, et de même, Paul est en droit d'exiger de Pierre qu'il opère le transfert que Pierre s'est engagé à faire.

Résumons. Nous voyons quatre différences entre ces deux exemples :

Dans l'exemple 2, chaque transfert est la contrepartie de l'autre, tandis que dans l'exemple 1 seul un des deux transferts est une contrepartie.

Dans l'exemple 2, chaque transfert est la condition de l'autre transfert, tandis que tel n'est pas le cas dans l'exemple 1.

Dans l'exemple 2, chacun des partenaires s'engage, préalablement aux deux transferts, à opérer le transfert. Dans l'exemple 1, on peut certes dire que l'invitation constitue un engagement à opérer le transfert – mais seul un des deux partenaires s'engage préalablement (les Dupont), tandis que le second partenaire ne s'engage qu'après le premier transfert.

Dans l'exemple 2, chacun des deux partenaires est, après l'entente initiale, fondé en légitimité à exiger de l'autre qu'il opère le transfert.

Ces différences se résument en une idée simple : dans l'exemple 1, nous dirons qu'il s'agit de dons, ou, tout aussi bien, nous dirons que le premier transfert est un don, et le second un contre-don. Au contraire, nous ne sommes pas du tout portés à dire, dans l'exemple 2, que Pierre fait un don à Paul ni que Paul fait un don à Pierre. Nous sommes spontanément portés à dire que Pierre et Paul ont procédé à un échange – ce qui est indubitablement le cas.

La polysémie du mot « échange »

Mais ici apparaît une difficulté tout à fait cruciale : nous sommes aussi portés à dire que les Dupont et les Dupuis ont fait entre eux un échange (échange d'invitations, de bons procédés, échange de dons). Et immédiatement nous sommes reconduits à l'inextricable paradoxe : s'il y a eu don et contre-don, il y a donc eu échange, or si c'est un échange qui a eu lieu, ce n'étaient donc pas des dons, puisqu'un don n'est pas un échange – paradoxe pleinement développé par Jacques Derrida, dans les textes examinés au chapitre précédent.

Et certes, il n'est pas incongru de parler, pour l'exemple 1, d'un échange d'invitations. Toute la question est alors de savoir si le mot « échange » a le même sens lorsque nous parlons de l'exemple 1 et lorsque nous parlons de l'exemple 2.

A cette question, il faut énergiquement répondre par la négative – nous verrons que des enjeux d'importance en dépendent. Pour justifier cette réponse, il faut d'abord montrer que le mot « échange » peut avoir plusieurs sens.

Dans un premier sens, le mot « échange » signifie que quelque bien ou service est cédé moyennant contrepartie.

En un deuxième sens, lorsqu'on parle, par exemple, d'échange de lettres, de regards, d'insultes, de coups, « échange » signifie alors une communication réciproque, des choses ou propos adressés et retournés, renvoyés, des appels et des réponses.

Enfin, en un troisième sens, on emploie le mot « échange » dans les sciences biologiques pour parler de « passage (dans les deux sens) et circulation de substances entre la cellule et l'extérieur ». En physique, on parle d' « échange de chaleur entre deux fluides ». On pourrait étendre cette signification à d'autres domaines, en disant par exemple qu'il y a « échange de voitures entre la ville et la campagne »³³⁴.

On peut donc dire que le premier sens de « échange » est *économique*, le deuxième sens est *communicationnel*, le troisième sens est *cinétique*.

Dès lors, on comprend bien qu'il est tout à fait possible de parler d' « échange de dons » sans pour autant proférer un non-sens, et que cependant une telle expression est totalement égarante. En effet, lorsqu'un don est suivi d'un contre-don, cela ne revient pas à « céder moyennant contrepartie », d'après les analyses qui précèdent – car l'entente préalable entre les partenaires et l'engagement de chacun manquent. Or c'est en cela précisément que consiste le « moyennant contrepartie » de l'échange au sens économique. Un don suivi d'un contre-don ne constitue pas un échange au sens économique, mais seulement au sens communicationnel ou cinétique.

Sens cinétique, d'abord, puisque, lorsqu'un contre-don fait suite à un don, il y a bien circulation réciproque de choses, biens ou services, d'un pôle à l'autre.

Sens communicationnel, ensuite : parce que, de même que dans un échange de sourires ou de courriers, il y a une intention de réciprocité. Le premier sourire, courrier ou don provoque l'intention d'y répondre par un autre sourire, courrier, don. En ce sens le premier élément est *cause* du second par la médiation d'une intention (ce qui n'est pas le cas dans le sens cinétique du mot « échange » : ce n'est pas parce que des voitures quittent la ville pour aller à la campagne que d'autres voitures quittent la campagne pour aller à la ville ; ce n'est pas pour répondre au tissu environnant que des brins d'ARN franchissent la membrane lipidique de la cellule).

Il n'est donc pas absurde de parler d'échange de dons, parce que le mot échange a alors le sens communicationnel – comme dans « échange de sourires ». Mais d'importantes confusions découleront, à peu près inévitablement, de l'expression « échange de dons ». Celle-ci est en effet égarante puisque l'échange, au sens économique de ce mot, est incompatible avec le don – l'expression « don moyennant contrepartie » est une contradiction dans les termes : non parce que l'absence de contrepartie soit analytiquement

³³⁴ Je paraphrase Alain Testart (2007a : 14), qui lui-même paraphrase et commente le dictionnaire *Petit Robert*.

contenue dans le concept de don, mais parce que l'absence du « moyennant », c'est-à-dire de l'engagement à faire la prestation en retour, est, elle, analytiquement contenue dans le concept de don. Un don fait « moyennant contrepartie » n'est plus un don, mais un échange, au sens économique de ce mot.

En revanche, l'idée de « moyennant contrepartie » est analytiquement contenue dans le premier sens du mot échange (sens économique), mais non dans le second sens (lors d'un échange de sourires, on n'a pas « moyenné contrepartie » avec celui à qui l'on sourit), encore moins dans le troisième sens, cinétique, du mot « échange ».

Revenons, à la lumière de ces analyses, sur quelques développements du chapitre précédent. Jacques Derrida, dans son ouvrage *Donner le temps*, semble croire que l'absence de contrepartie est analytiquement contenue dans la notion de don – et c'est là, croyons-nous, son erreur de principe. Dans la notion de don, est analytiquement contenue l'absence du « moyennant », et non pas l'absence de contrepartie.

Cette distinction des trois sens du mot « échange » permet aussi de mieux comprendre les perplexités, exposées au chapitre précédent, que l'on peut ressentir devant certains textes de Claude Lévi-Strauss. Car cet auteur ne semble jamais faire la distinction entre les sens économique, communicationnel et cinétique du mot « échange »³³⁵.

Et cette critique peut aussi être faite à Marcel Mauss. Dans son « Essai sur le don », Mauss emploie très fréquemment les expressions « échange de dons », « échanger les présents », « échanger les cadeaux ». Il utilise aussi les fomules déconcertantes de « don-échange » deux fois³³⁶, et « échange-don » trois fois³³⁷.

Le terme « échange » est donc polysémique, et recouvre des concepts différents, qu'une pensée de l'économie ne peut qu'avoir avantage à distinguer. Mais elle aura aussi avantage à les *maintenir* distincts. C'est pourquoi, au-delà de l'élucidation des différents sens du mot « échange », Alain Testart propose, dans un second temps, une *décision sémantique* pour le vocabulaire des sciences sociales : n'employer le mot « échange » qu'au premier sens, le sens économique.

On peut donc repérer deux étapes dans l'élaboration conceptuelle de l'anthropologie économique que propose *Critique du don*. Premièrement, une réflexion sur les divers usages et sens de quelques mots de la langue commune. Deuxièmement, une réduction de la plurivocité des termes par le choix de n'user

³³⁵ Ce point nous semble particulièrement saillant dans le texte de Lévi-Strauss intitulé « Apologue des amibes » (Lévi-Strauss 2000), publié dans un volume d'hommage à Françoise Héritier, dans lequel l'Adénosine monophosphate cyclique (AMPC) que les amibes, organismes unicellulaires, transmettent en certaines occasions à leurs congénères, est pris pour exemple de communication et d'échange, au principe de la constitution de sociétés d'êtres vivants initialement atomisés les uns par rapport aux autres.

³³⁶ Mauss 1968a [1925a] : 185, 284.

³³⁷ Mauss 1968a [1925a] : 171, 227, 266.

des mots que dans un sens explicitement précisé. Ce choix maintient l'ancrage du lexique de la science dans la langue commune, en ceci que le sens choisi est présent dans l'usage courant ; et en même temps, la décision sémantique fait rupture avec la langue commune, en ceci que l'auteur s'impose une obligation dans son lexique, par le moyen d'une convention qui est explicitement formulée à l'attention du lecteur.

Remarque sur la notion de réciprocité

Mais si l'on s'interdit d'user d'une locution telle que « échange de dons », reste à savoir quel terme on emploiera pour exprimer l'idée qu'il y a eu don puis don en retour, et que le circuit des transferts s'est, pour ainsi dire, bouclé sur lui-même.

Il existe dans la langue française un terme qui permet la juste expression de cette idée, sans préjuger de la structure déontique des transferts mis en œuvre dans la circulation des biens : c'est le mot de « réciprocité ». Il n'indique en effet qu'une structure cinétique. On parle d'action réciproque, dans les sciences physiques, de sentiments réciproques, d'influence réciproque. Cette notion est donc très générale. Elle n'implique pas que l'un des termes constitue une réponse à l'autre terme, ni que les mouvements soient motivés par des intentions. Elle implique encore moins une obligation de répondre, ou d'opérer un transfert en retour à celui dont on a reçu.

On peut donc parler de cadeaux réciproques, ou, tout aussi bien, des transferts réciproques dans un échange. Comme le dit Valérie Lécivain : « évoquer la réciprocité ne suffit pas à qualifier la nature du transfert, car [...] la contrepartie peut aussi bien s'observer dans des transferts de l'ordre du don que dans ceux de l'ordre de l'échange »³³⁸.

Mais il peut aussi y avoir réciprocité des transferts alors même qu'aucun cadeau ni aucun échange n'est en jeu. M. Dupont verse à l'État le montant de son impôt sur le revenu. Il reçoit de l'État des allocations familiales. Il y a ainsi, entre M. Dupont et l'État, des transferts réciproques (quoique pas nécessairement équivalents : *la réciprocité n'implique pas l'équivalence*³³⁹), mais ces transferts ne sont pas des cadeaux. Ils ne constituent pas non plus les éléments d'un échange. En effet, ce n'est pas parce que M. Dupont paye l'impôt sur le revenu qu'il reçoit les allocations familiales : aucun des versements n'est dans ce cas la contrepartie de l'autre. Remarquons donc que la notion de

³³⁸ Lécivain 2002 : 16.

³³⁹ Ce point est parfaitement évident pour quiconque a déjà fait l'expérience désagréable d'acheter au prix du marché un objet avec un vice caché, ou un faux. Il y a bien dans ces cas deux transferts réciproques, comme dans tout échange, mais l'une des parties est lésée parce que l'objet n'équivaut pas le paiement. Il convient de rappeler cette fréquente dissociation de fait entre équivalence et réciprocité, car elle semble avoir parfois échappé aux auteurs les plus perspicaces.

réciprocité peut s'appliquer à des structures déontiques et à des configurations économiques tout à fait hétérogènes entre elles. La réciprocité ne peut donc pas, par elle-même, constituer un concept sociologiquement vraiment opératoire. Cette notion n'a de pertinence que pour décrire l'aspect cinétique de certains transferts de biens – ni plus ni moins que pour décrire certains phénomènes microbiologiques ou thermodynamiques³⁴⁰.

L'impôt n'est pas un cadeau

En revenant à notre exemple de M. Dupont qui paye ses impôts et reçoit de l'État des allocations familiales, on peut se demander ce qui caractérise les transferts de biens de cette sorte. Nous avons dit qu'on ne peut décrire de tels paiements comme des dons, ni comme les transferts d'un échange, et nous allons maintenant justifier plus précisément cette remarque. Commençons d'abord par demander : qu'est-ce qui différencie l'impôt du cadeau ?

La première intuition portera à dire que je suis libre de faire un cadeau, mais non pas de payer l'impôt. Mais cette formulation peut prêter le flanc à bien des critiques. Suis-je vraiment libre de faire des cadeaux à Noël aux membres de ma famille ? Une forte pression sociale s'exerce parfois sur nous, qui nous amène à faire des dons. D'autre part, un don, même indépendant de toute pression sociale, peut avoir quelque chose de compulsif : on peut fort bien concevoir quelqu'un qui, un peu comme le Timon d'Athènes de Shakespeare, donne au-delà de toute mesure, de toute raison, parce qu'il a passionnément besoin qu'on s'attache à lui ou qu'on lui manifeste de la reconnaissance. A cet égard, on peut dire, en un sens, que ces dons ne sont pas libres, étant déterminés par des motifs pathologiques (ce dernier terme pouvant ici être entendu au sens kantien, ou au sens de la psychologie clinique). Mais il est probable que, lorsque nous disons qu'un don implique la liberté, ce qui fait que le paiement de l'impôt n'est évidemment pas un don, nous signifions simplement par là qu'un don se fait à l'initiative du donateur, qu'il relève toujours en un sens de la spontanéité de celui-ci, et qu'il comporte nécessairement une part d'arbitraire, quant à la nature ou à la valeur du don, ou quant à la détermination du donataire.

³⁴⁰ C'est la raison pour laquelle on peut exprimer des réserves sur le projet de penser la socialité humaine à partir du concept de réciprocité. Celui-ci peut effectivement trouver une extension très considérable lorsqu'on décrit la cinétique de la circulation des dons, des échanges marchands, des pratiques de vengeance. Mais, nous croyons l'avoir montré, le constat de la réciprocité ne peut atténuer la nécessité, pour le chercheur, de dégager les *structures déontiques* sous-jacentes à l'instanciation de la réciprocité dans tel contexte historique et culturel, telle pratique sociale concrète. Le risque étant, sinon, de mettre la réciprocité au fondement, alors qu'elle n'est peut-être qu'un épiphénomène de ces structures déontiques fort variées. Divers chercheurs travaillent, depuis l'article précurseur de Josée Lacourse (1987), à repenser des phénomènes tels que le don, la vengeance ou le marché, à partir d'une conceptualisation renouvelée de la réciprocité (souvent dans la continuité de l'œuvre de René Girard) : par exemple Scubla 1993 et 1995, Anspach 2002.

Sans récuser ces différentes caractérisations du don, on pourra préférer cependant une autre formulation, sans doute moins porteuse d'ambiguïtés. On dira que l'impôt n'est pas un don parce qu'il est *exigible*, en l'occurrence par l'État. De même, certaines conditions étant remplies – relatives par exemple au nombre d'enfants à charge – l'allocation familiale est elle aussi exigible par le « chef de famille » (pour reprendre la locution courante). L'allocation familiale, à cet égard, ne peut pas du tout être considérée comme un don de l'État au particulier qui la perçoit. Dans les deux cas de l'impôt et de l'allocation familiale, c'est donc l'*exigibilité* de ces prestations qui implique qu'elles ne sont pas des dons.

Il a été remarqué, à propos des transferts réciproques entre M. Dupont et l'État, qu'il ne s'agit pas d'un échange parce que l'impôt n'est pas la contrepartie de l'allocation, ni l'allocation la contrepartie de l'impôt. Mais ce point apparaîtra encore plus clairement de la façon suivante. M. Dupuis n'a pas de revenus suffisamment élevés pour être imposable. Cependant, ayant plusieurs enfants, il touche les allocations familiales. En aucune façon, dès lors, ce versement ne constitue l'élément d'un échange entre M. Dupuis et l'État – puisque, en l'occurrence, il n'y a même pas, entre les deux, un échange au sens simplement cinétique du terme. De même, un autre contribuable, M. Martin, peut avoir à payer l'impôt sur le revenu, sans percevoir aucune allocation de l'État. L'impôt est exigible par l'État auprès de M. Martin, sans que M. Martin puisse rien exiger de l'État en contrepartie du versement de son impôt. De même, M. Dupuis peut exiger de l'État que lui soit versée l'allocation à laquelle il a droit – sans que l'État puisse rien exiger de M. Dupuis en contrepartie du versement de cette allocation (tel est du moins le cas pour les allocations familiales, en l'état actuel de la législation). Or, nous l'avons déjà remarqué, une des caractéristiques de l'échange est que chaque transfert est exigible en contrepartie de l'autre transfert.

L'impôt sur le revenu, comme les allocations familiales, ne sont donc ni des dons, ni des transferts constitutifs d'un échange. Il faut donc considérer qu'on a ici affaire à un autre type de transferts de biens, différents des deux que nous avons jusqu'à présent étudiés : le don d'une part, et l'échange d'autre part. Il s'agit d'un transfert exigible (ce qui le différencie du don) sans contrepartie exigible (ce qui le différencie de l'échange). En plus de l'allocation familiale ou de l'impôt sur le revenu, on peut remarquer que d'autres transferts correspondent à cette description : le tribut, par exemple celui que la cité d'Athènes levait sur les cités assujetties à son empire ; le chevage au temps de la féodalité : sorte d'impôt que le serf devait au seigneur du seul fait qu'il était serf ; maintes taxes dans notre système fiscal contemporain : taxe foncière, taxe d'habitation ; ou encore l'obligation alimentaire envers les parents indigents ; ou les pensions qu'une personne divorcée doit parfois payer à son ex-conjoint. Dans tous ces cas, très divers, la prestation est exigible, le paiement est obligatoire, sans que par là aucun droit soit ouvert à obtenir une contrepartie.

Transferts du troisième type

Taxe, tribut, cheutage, allocation, pension, obligation alimentaire... : il n'existe pas de mots en français subsumant l'ensemble de ces prestations, qui ont toutes pour caractéristique commune d'être exigibles sans contrepartie exigible. Les transferts de ce type étant différent, par leur structure déontique, des deux premiers types de transferts (les dons et les échanges), Alain Testart a proposé de les nommer « *transferts du troisième type* » ; ou encore, par abréviation : *t3t*.³⁴¹

Le point commun entre le don et le t3t tient au fait que, dans l'un et l'autre cas, le transfert du bien (ou le prestation du service) implique non seulement renonciation à tout droit sur ce bien (ce qui est également le cas du transfert dans un échange), mais également renonciation à tout droit qui pourrait naître du transfert de ce bien.

Mais la différence cruciale que Testart place entre le don et le t3t tient au fait qu'*un don n'est un don que s'il n'est pas exigible*. Il peut certes être demandé, sollicité, mais non pas exigé, au plein sens de ce dernier terme. Précisons, par conséquent, cette notion d'exigibilité.

Exiger, ce n'est pas demander : car une menace, tacite ou explicite, est présente. La possibilité du recours à la force est latente dans le fait d'exiger. Ainsi un voyou exige de moi que je lui remette mon portefeuille : il me battra si je refuse. Mais une telle exigence n'est pas légitime : le voyou n'a le droit ni de me menacer, ni de recourir à la force pour obtenir de moi ce qu'il désire. Tout ce qui est exigé n'est donc pas, de ce fait, exigible. Quelque bien ou prestation est exigible si et seulement si le groupe social reconnaît comme légitime que, pour l'obtenir, recours puisse être fait, en dernière instance, à la contrainte physique.

Certes, des limites très restrictives sont souvent posées à l'usage de la contrainte physique. Par exemple, il n'est plus question, dans notre société, de recourir à la torture pour obtenir le paiement de l'impôt. Mais, en aucune société à notre connaissance, ces limitations ne vont jusqu'à interdire tout recours à la contrainte physique pour certains types de paiements.

A l'inverse, qu'un transfert soit exigible ne signifie pas qu'il soit exigé. Si je ne paie pas l'impôt que je dois, j'aurai peut-être la chance d'être oublié par l'administration fiscale, de sorte que ce paiement ne sera pas exigé. Il n'en demeure pas moins exigible, au moins durant un certain temps, jusqu'à prescription.

Nos sociétés sont, entre autres, caractérisées par le fait que les particuliers, sauf cas exceptionnels comme la légitime défense, n'ont pas droit de faire usage de la violence. Seuls certains agents de l'État, ou mandatés par l'État, sont

³⁴¹ Testart 2007a : 21, 51-57.

légitimés à opérer la contrainte physique. Il a été indiqué, au Chapitre premier de ce mémoire, que cette propriété est tenue pour consitutive et définitionnelle de l'État.

A cet égard, un transfert est, dans nos sociétés, exigible *au sens fort* lorsque les forces de l'État peuvent légitimement mettre en œuvre la contrainte physique pour obtenir ce transfert.

Dans les sociétés sans État, les individus et les groupes ne peuvent compter que sur leurs propres forces. Mais les règles coutumières n'en délimitent pas moins, et souvent très précisément, les cas où les particuliers sont fondés à exercer, par des moyens du type vendetta, une contrainte physique sur autrui pour obtenir de lui un paiement ; ou pour se payer, de force, sur ses biens ; ou encore pour punir par la blessure ou la mise à mort qui n'a pas opéré tel ou tel transfert ou prestation.

Qu'il s'agisse des sociétés avec ou sans État, il y a donc dans les deux cas des moyens d'opérer la contrainte physique et des règles, écrites ou coutumières, par lesquelles se fonde la distinction entre violence légitime et violence illégitime, transferts exigibles et transferts non exigibles.

On perçoit bien qu'un transfert exigible, au sens que nous venons de préciser, ne peut donc en aucun sens être qualifié de « don », et cela, même s'il est opéré sans rechigner, voire de bon cœur. Cela est particulièrement évident pour nos intuitions de sens commun, avec l'exemple de l'impôt. Par conséquent, un transfert n'est un don que s'il présente les caractéristiques suivantes : il n'est pas exigible et il est sans contrepartie exigible. Tandis que l'impôt, ou autres formes de t3t, sont des transferts exigibles sans contrepartie exigible.

Échange et transferts du troisième type

Insistons sur ce point : sans contrepartie exigible. Lorsque le transfert d'un bien à autrui et la renonciation au droit de propriété ou à l'usage (comme dans la location) de ce bien ouvre un droit à obtenir un transfert en contrepartie, transfert dès lors exigible auprès du récipiendaire du premier transfert, on n'a pas affaire à un don, mais à un échange. Mais il est des cas, avons-nous remarqué, de transferts exigibles sans qu'une contrepartie soit exigible. Par exemple, dans nos sociétés, ce que l'État doit au citoyen (en termes de protection de ses biens et de sa personne, de services publics tels que l'enseignement gratuit, etc.) n'est pas dû par l'État en tant que contrepartie de l'impôt. Ces services sont au demeurant assurés autant pour qui ne paie pas d'impôt que pour qui en paie. Il faut donc récuser certaines théories, parfois instruites et parfois spontanées, qui font de l'impôt l'un des termes d'un échange entre le citoyen et l'État³⁴².

³⁴² Alain Testart propose une critique de cette théorie dite de l'impôt-échange in Testart 2007a : 54-55n.

Il ne s'ensuit pas, de ce qui précède, que tout transfert d'un particulier au profit de l'État relève d'un t3t. Il est des cas où c'est d'échange qu'il s'agit, par exemple avec la redevance audiovisuelle : le particulier verse une somme en contrepartie d'un service fourni par l'État, et il n'est pas redevable de cette somme s'il ne jouit pas du service en question. Mais il ne manque pas d'exemples historiques où le pouvoir politique a présenté les transferts qu'il exigeait de la part des contribuables comme un élément dans un échange. Par exemple, nombre de seigneurs ou de rois médiévaux ont exigé de la part des marchands traversant leurs territoires le versement d'une prétendu « prix de la paix », présenté comme paiement du travail seigneurial ou royal de les protéger des brigands. La rhétorique de l'échange vient ici légitimer le t3t : ce qui indique bien, encore une fois, que le langage dont usent les agents pour décrire ou justifier leurs pratiques ne constitue pas toujours une caractérisation adéquate de celles-ci. Le terme de « redevance », souvent employé par les historiens médiévistes pour décrire certaines opérations fiscales au Moyen Âge, peut donc parfois s'avérer trompeur, dans la mesure où ses connotations sont congruentes avec cette idéologie de l'impôt-échange, par lesquels les puissants de l'époque médiévale ont bien souvent fait passer pour échange ce qui relevait de l'impôt, voire du tribut. Pour ce type de cas, le critère déterminant pourrait être, croyons-nous, le suivant : l'individu a-t-il un moyen légitime, juridique ou coutumier, d'exiger la prestation de la contrepartie prétendue ? Si oui, alors le terme de « redevance » paraît adéquat ; si non, comme c'est généralement le cas, la prestation s'avère en réalité, non pas redevance (terme qui suggère l'idée d'un échange), mais t3t. Nous reviendrons plus longuement dans le prochain chapitre sur cette notion de « prix de la paix », et sur d'autres semblables.

L'échange obligatoire

Ce critère de distinction entre échange et t3t nous paraît ainsi plus judicieux que cet autre, qui pourrait venir spontanément à l'esprit : en effet, on peut être tenté de dire que l'impôt, et autres t3t, sont exigibles, que le particulier y consente ou non ; tandis que, dans un échange, le transfert n'est exigible (moyennant contrepartie) que si les partenaires concernés ont consenti à l'échange. Cette perception de l'échange est correcte dans la plupart des cas qui nous viennent à l'esprit, tel l'exemple donné plus haut de l'échange entre les deux amis Pierre et Paul, ou encore l'échange d'une marchandise contre de la monnaie dans un magasin. Mais il s'avère que cette forme d'échange, dans lequel le consentement des parties est requis préalablement aux transferts, n'est qu'un cas particulier, bien que fort répandu, de l'échange. Car il existe des *échanges obligatoires*, qui ne requièrent pas comme préalable le consentement de deux parties. C'est par exemple le cas lorsqu'une autorité boursière ou judiciaire impose le démantèlement d'un trust, et impose à une entreprise la

vente d'une partie de ses actifs. Une seule des deux parties (l'acheteur) est alors consentante. Dans un tel cas l'entreprise a obligation de vendre, mais l'affaire reste un échange en ceci que la dite entreprise a droit d'exiger, auprès de celui à qui elle a vendu, la contrepartie pour le transfert de ces actifs. Les mêmes remarques peuvent être faites dans les cas où l'autorité qui ordonne l'échange obligatoire est aussi partie prenante dans l'échange : il en est ainsi lorsque l'État impose aux propriétaires d'une entreprise qu'ils la lui vendent, aux fins de nationaliser l'entreprise.

Alain Testart présente un autre exemple d'échange obligatoire : dans l'Égypte lagide³⁴³, les paysans cultivant des graines oléagineuses avaient l'obligation de vendre leur récolte à certains fonctionnaires du pharaon, qui en tiraient l'huile, dont le commerce était un monopole d'État³⁴⁴. Il serait donc erroné de considérer que la liberté, ou du moins le consentement des partenaires, soit une caractéristique nécessaire de l'échange³⁴⁵.

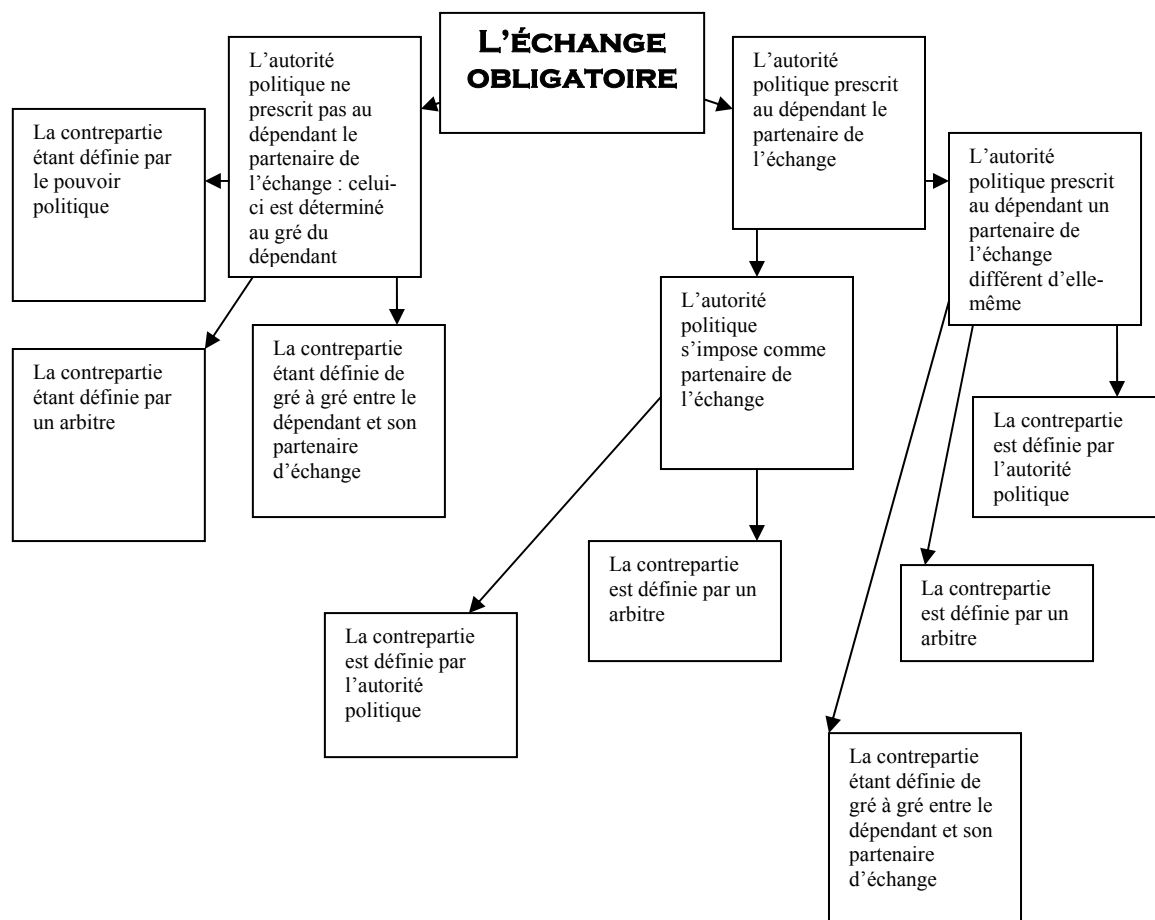
Ces diverses considérations doivent nous amener à reconsidérer l'exemple initialement donné de l'échange entre Pierre et Paul (Exemple 2, ci-dessus). Nous avons remarqué que, dans cette situation, Pierre et Paul consentent tous deux aux transferts réciproques, et s'engagent chacun à une prestation, préalablement à tout transfert – ce qui constituait une importante différence entre ce cas et celui d'un don (Exemple 1, ci-dessus).

Or, comme nous venons de le montrer, il existe des échanges obligatoires, et dans les exemples que nous avons mentionnés, ni le consentement de l'entreprise qui doit vendre ses actifs, ni celui du paysan égyptien qui doit vendre ses graines ne sont requis ; mais on est cependant intuitivement porté à qualifier de telles transactions d'« échanges », au sens économique du mot (et non simplement au sens communicationnel ou cinétique). Les diverses formes que peuvent revêtir les échanges obligatoires sont indiquées dans le schéma suivant, dans lequel nous avons envisagé une possibilité non mentionnée dans ce qui précède, l'intervention d'un arbitre, par exemple un magistrat, pour régler le rapport d'échange entre l'autorité politique et le dépendant obligé de procéder à l'échange :

³⁴³ La période dite « lagide » de l'histoire de l'Égypte court de 323 à 30 av. J.-C., lorsque la dynastie des Ptolémées, dits aussi les Lagides, régnait sur ce pays.

³⁴⁴ Testart 2007a : 143. Exemple tiré de Préaux 1978 I : 373 et de Husson & Valbelle 1992 : 257. Ces remarques sur l'échange obligatoire, ainsi que plus généralement toute l'argumentation présentée dans ce chapitre, impliquent que je rejette désormais la position que j'ai soutenue par le passé (Athané 2002 : 192), selon laquelle le don se caractérise, par opposition à l'échange, par l'impossibilité de négocier le transfert ou de le refuser.

³⁴⁵ Cette remarque est au principe de la critique de Testart à l'encontre des juristes qui, en général, n'ont guère théorisé ces faits de l'échange obligatoire, ou « forcé », dans la mesure où l'échange est presque toujours pensé par les juristes à partir du concept de contrat, et qu'il en découle une identification erronée, chez ces derniers, entre les deux concepts (en réalité distincts) d'échange et d'échange libre (Testart 2007a : 215-219).



Par conséquent, le consentement n'est pas une caractéristique constitutive de l'échange, mais seulement de certains échanges, ceux qui ne sont pas obligatoires. En revanche, l'exigibilité de la contrepartie reste comme une caractéristique commune de ces deux types d'échange, et c'est cette idée qu'il faut retenir comme étant analytiquement contenue dans le concept d'échange.

De la différence entre deux formes de dépendance

Il y a toutefois un point commun entre les exemples d'échange obligatoire que nous venons d'analyser et le concept de t3t : c'est la présence d'une autorité qui prescrit, qui ordonne certains transferts de biens et qui a, en principe, les moyens de se faire obéir. Dès lors on peut dire que l'échange obligatoire, comme le t3t, relèvent tous deux d'une situation de dépendance. Une autorité dont je dépends me prescrit d'opérer un transfert : vendre une partie de mes actifs, ou payer mes impôts. De même, c'est parce que la Caisse d'allocations familiales dépend de l'autorité de l'État qu'elle est tenue de verser une somme à certaines familles. De même encore, le versement par une personne divorcée d'une pension alimentaire ou compensatoire à son ex-conjoint est commandé par l'autorité judiciaire, dont cette personne dépend. Nous voudrions, dans les développements qui vont suivre, préciser cette notion de dépendance³⁴⁶.

Nous dépendons tous d'autrui, à des degrés divers ; l'autarcie est un mythe. En raison de la division du travail, mon dîner dépend du boulanger, du boucher et du marchand de bière, pour reprendre le célèbre exemple proposé par Adam Smith. Le débiteur dépend de ses créanciers ; le mendiant dépend de ceux qui veulent bien lui faire un don ; la fortune du spéculateur en bourse dépend des choix d'investissement d'une multitude d'autres acteurs économiques. Ce sont là diverses formes de *dépendance de fait*. Elles ont ceci en commun que la personne dépendante peut, au moins en principe, sortir de cette dépendance par sa propre initiative : en changeant de crèmerie ou de boulangerie, en payant la dette, en gagnant à la loterie ou en obtenant un emploi, en retirant ses fonds des marchés boursiers.

Pour les besoins de notre étude, la dépendance de fait, aussi contraignante soit-elle, doit être distinguée d'une autre forme de dépendance, qui seule rend possible l'échange obligatoire ou le t3t. En effet, il est des cas où le dépendant ne peut pas sortir de la dépendance par sa seule initiative. C'est le cas de l'esclave dans la Rome ancienne, ou du serf médiéval : ils peuvent solliciter l'affranchissement, mais la sortie de la dépendance dépend toujours du bon vouloir d'une autre instance déterminée, le maître ou le seigneur. Suite à une

³⁴⁶ Je reprends dans ce qui suit les développements sur la dépendance présentés dans Testart 2007a : 52-56.

crise quelconque, un groupement d'entrepreneurs sollicite auprès du gouvernement une exemption d'impôt : celle-ci relève, en dernière analyse, de l'instance détentrice du pouvoir politique, non seulement d'eux-mêmes. L'esclave et le serf sont pris dans une dépendance de personne à personne, ou d'individu à personne (puisque le droit romain ne reconnaissait pas le statut de personne à l'esclave). La dépendance n'est pas de personne à personne dans le cas du groupe d'entrepreneurs qui sollicite l'aide de l'État : faute d'une meilleure expression, on peut parler d'une dépendance institutionnelle. Mais, dans les deux cas, il y a bien cette propriété commune, de ne pas pouvoir sortir de la relation de dépendance par sa seule initiative. Il s'agit donc d'une dépendance qui n'est pas seulement de fait, mais d'une *dépendance de droit*.

Il est crucial de remarquer qu'il peut y avoir dépendance de droit alors même qu'on est entré de sa propre initiative dans le rapport de dépendance. C'est le cas notamment du vassal, qui jure fidélité au suzerain, et entre donc par un acte formellement libre dans un rapport de dépendance dont il ne pourra jamais légitimement sortir par sa seule initiative (le lien vassalique n'étant rompu qu'avec le consentement du suzerain, ou à cause d'un manquement du suzerain à ses obligations vis-à-vis du vassal).

On pourrait objecter à ces considérations que, de sa propre initiative, l'esclave peut sortir de la relation de dépendance en réussissant à prendre la fuite, ou en se suicidant³⁴⁷ ; de même pour le serf et le vassal. Le citoyen d'un État moderne peut également choisir de s'expatrier. On doit donc apporter un léger correctif à la définition de la dépendance de droit proposée par Alain Testart : la dépendance de droit se reconnaît en ceci que le dépendant ne peut en sortir de sa propre initiative qu'en sortant, du même coup, de la société. Ce qui a des implications importantes en ce qui concerne les transferts de biens.

Un pouvoir ne peut lever un impôt que sur une population prise dans une dépendance de droit à l'égard de ce pouvoir. Mais les remarques qui précèdent n'impliquent pas qu'un individu ne puisse pas sortir, par sa propre initiative, de l'obligation de payer un t3t. Il peut le faire dans certains cas, par exemple l'impôt, en diminuant ses revenus. Mais il ne peut pas sortir de la dépendance de droit qui est celle de tout individu résidant sur le territoire d'un État, sans sortir du même coup de la société réglementée par cet État. Or, cette dépendance de droit est ce qui rend possible l'existence de l'impôt.

Amendes, pensions, dédommagements

Remarquons aussi que le t3t n'est pas forcément fourni au détenteur de l'autorité dont on dépend de droit.

³⁴⁷ Sur les suicides d'esclaves, dans l'Antiquité ou le Brésil moderne, voir Athané 2005 : 141, 193.

Le versement obligatoire d'une pension à un ex-conjoint est un cas de cette sorte. On pourra faire des remarques semblables concernant des transferts tels que la réparation ou le dédommagement. Un versement au titre d'un dédommagement peut fort bien être fait au bénéfice de quelqu'un dont on ne dépend pas. C'est là la différence avec un transfert comme l'amende ou la contravention, qui est versé à l'instance dont on dépend de droit.

Il faut à ce sujet prévenir une erreur possible. On peut en effet légitimement considérer que le dédommagement (ou même l'amende) est la contrepartie du dommage fait et qu'à cet égard, il entre dans la catégorie des échanges. Mais c'est là une perspective erronée : car, dans un échange au sens strict, économique du terme, chaque transfert est contrepartie de l'autre transfert, et chaque transfert est exigible, précisément, en tant qu'il est contrepartie de l'autre. Or, s'il est correct de dire que le versement du dédommagement est la contrepartie du préjudice infligé, il serait absolument contre intuitif de dire que le dommage est la contrepartie du dédommagement. Encore moins est-il exigible. Comme le dit bien Alain Testart :

[...] le fait que mon chien ait mordu [un] passant n'est pas la contrepartie des dommages que je lui verse. La prise en compte de la notion d'exigibilité rend encore plus absurde la comparaison avec l'échange : le passant peut exiger de moi des dommages parce que mon chien l'a mordu, mais je n'exige pas que mon chien le morde parce que je lui ai versé des dommages.³⁴⁸

Les réparations, dédommagements, amendes, etc., ne sont des échanges qu'au sens communicationnel du terme « échange » : un élément fait en quelque sorte réponse à l'élément précédent. Ou, pour formuler l'idée autrement : le paiement de réparation est en un sens résultat du préjudice (une lésion, par exemple) ; le préjudice est cause du paiement. Mais le paiement de réparation n'est pas cause du préjudice, le préjudice n'est pas l'effet du paiement. Tandis que, dans un échange au sens économique du mot « échange », chaque transfert est à la fois cause et effet de l'autre transfert. Il faut donc compter les transferts du type réparation, dédommagements et amendes parmi les t3t, non parmi les échanges.

On distinguera les réparations et dédommagements d'une part, des amendes d'autre part.

Car réparations et dédommagements sont des t3t dont le bénéficiaire n'est pas, ou pas nécessairement, l'un des termes d'une relation de dépendance de droit. Tandis que l'amende est versée par le dépendant du pouvoir politique à l'État ou à l'instance détentrice du pouvoir politique.

³⁴⁸ Testart 2006 [1993] : 89-90. Dans cette citation, il est clair que l'auteur désigne par « les dommages » la même chose que ce que nous désignons par « le dédommagement » dans les lignes précédentes.

Réparations et dédommagement impliquent l'existence d'une victime directe de l'infraction, ou de l'infraction supposée. Tandis que les amendes peuvent concerner, et concernent généralement, des infractions sans victime directe.

Remarque sur la vengeance

Pour la même raison, il peut être égarant de traiter les phénomènes de vengeance et de vendetta comme des échanges³⁴⁹. Ce ne sont, là encore, des échanges qu'au sens communicationnel du terme. Dans la vengeance, le meurtre n°1 est cause du meurtre n°2, mais pas son effet. Le meurtre n°2 peut être conçu comme contrepartie du meurtre n°1, mais le meurtre n°1 ne peut être conçu comme la contrepartie du meurtre n°2. Des phénomènes tels que vengeance, vendetta, aussi diverses que soient leurs formes, et aussi différentes que soient les normes qui les régulent (lorsque de telles normes existent – mais nombreux sont les travaux ethnographiques qui ont mis en évidence l'existence de normes sociales dans ces phénomènes, où le regard non informé ne décèle qu'anomie³⁵⁰) sont en réalité bien plus proches de t3t comme la réparation ou le dédommagement, que de l'échange au sens économique du mot « échange ». Parler d'« échange de coups », ou de meurtres, ou d'insultes, tend à confondre l'échange au sens économique avec l'échange au sens communicationnel, pour les fondre sous la catégorie de la réciprocité³⁵¹ – laquelle, n'ayant de pertinence que cinétique, n'est pas plus une caractéristique de la vie sociale – si elle l'est – que de la vie biologique ou de la thermodynamique.

Différencier plusieurs sortes de t3t

L'impôt diffère de la réparation par les aspects que nous avons indiqués ci-dessus. Il y a donc plusieurs sous-ensembles à l'intérieur de l'ensemble des transferts du troisième type. Pour mieux faire saillir ce point, nous allons exposer ce que Marx et Engels appelaient une « robinsonnade » – ou, pour prendre une locution moins péjorative, une expérience de pensée – qui montrera que l'échange et le don, ainsi que certaines formes de t3t, sont possibles hors de toute dépendance de droit.

³⁴⁹ Testart 2007a : 48-50.

³⁵⁰ L'ouvrage fondamental à ce propos reste le livre collectif *La Vengeance*, édité sous la direction de Raymond Verdier (1981).

³⁵¹ Voir Mark Rogin Anspach (2002 : 11, 14, 40, 46, 48).

La robinsonnade et l'accoutumance

Supposons deux bateaux qui se croisent en pleine mer. Les navigateurs sont de nationalités différentes et ne se connaissent pas.

On conçoit que l'un des navigateurs puisse faire don à l'autre de quelque chose, par exemple des vivres ou du carburant.

On conçoit qu'ils puissent procéder à un échange : des vivres contre du carburant.

On peut concevoir tout aussi bien la réparation dans le cadre de notre robinsonnade. Par exemple, mon bateau endommage l'autre bateau, j'indemnise le navigateur.

Mais on conçoit mal quelque chose comme un impôt entre les deux navigateurs : si l'un des deux exige quelque chose sans contrepartie, et sans que cette exigence soit motivée en tant que dédommagement d'un préjudice subi du fait de l'autre navigateur, et s'il obtient satisfaction, ce sera un vol avec menace, un racket, une sorte de prédation – non pas un impôt, ni une taxe.

L'impôt, dans la mesure où il est reconnu comme légitime, et seulement dans cette mesure, ne peut être considéré comme une simple prédation. Voilà qui suppose l'existence de cadres normatifs de la vie sociale, relativement *durables* et communs, auxquels les agents sociaux sont *accoutumés*³⁵², et avec une autorité dont ils dépendent – celle-ci ne fût-elle que l'opinion publique avec ses sanctions plus ou moins informelles, telles que la réprobation collective, l'ostracisme, ou la violence reconnue comme légitime en raison de la coutume ou des lois. Les conditions de durée et d'accoutumance ne sont, par hypothèse, pas réunies dans le cas de la rencontre entre nos deux navigateurs. Il n'y a par conséquent même pas la possibilité d'une relation de dépendance de droit entre eux.

Nous pouvons donc faire une distinction entre deux espèces de t3t.

Les t3t du genre dédommagement, réparation, etc., qui ont pour commune propriété d'être des transferts exigibles par un tiers au titre d'un préjudice subi, n'impliquent pas entre le prestataire et le récipiendaire du transfert un rapport de dépendance de droit.

Les t3t du genre impôts, taxes ou corvées impliquent au contraire un rapport de dépendance de droit, entre le prestataire et le récipiendaire du transfert. Ces t3t sont exigibles au seul titre de cette dépendance de droit, sans qu'un autre motif soit nécessaire. Pour cette raison, ils requièrent eux-mêmes comme condition nécessaire de possibilité la durée, dans une vie sociale s'organisant en fonction de systèmes normatifs communs, auxquels les agents sont accoutumés. Cette remarque est d'importance pour faire la distinction entre

³⁵² Nous recourons ici à l'un des concepts centraux permettant de penser l'émergence de normes sociales à partir de situations de fait, dans la philosophie de David Hume : ce concept est l'accoutumance. Voir par exemple *Le Traité de la nature humaine, III, Section II, Chapitre X* : « Des objets de l'allégeance » (Hume 1993 [1740] : 171, 182-183).

des prestations telles que l'impôt, la taxe, la corvée, d'une part, et la simple prédation, d'autre part. Nous reviendrons sur ce point dans des développements ultérieurs.

Mais l'amende semble un cas particulier, qui n'entre ni dans l'une ni dans l'autre des deux catégories précédentes. En effet, elle vaut comme une sorte de réparation, mais non pas en raison d'un préjudice fait à quelqu'un en particulier. Le préjudice a été fait à la loi, à l'ordre public, au groupe social en entier – trois manières de dire à peu près la même chose, dans ce contexte précis. L'amende suppose donc les conditions ci-dessus énoncées à propos de l'impôt : système normatif commun, durée et accoutumance. L'amende semble donc constituer une troisième espèce de t3t. Elle n'est possible que dans le cadre d'une relation de dépendance de droit (à cet égard, elle paraît impossible entre nos deux navigateurs). Elle est versée par le terme dominé de cette relation, au profit du terme dominant – comme l'impôt ou la corvée. Mais la dépendance de droit n'est pas le seul motif de l'amende. Il y faut autre chose : car elle n'est exigible qu'en tant que contrepartie d'un préjudice – comme la réparation.

Les prestations pour cause pénale. La non substituabilité du prestataire : la peine n'est pas une dette

Peut-on dès lors faire entrer dans la catégorie de l'amende les prestations opérés lors de travaux forcés pour cause pénale ? Sans vouloir épuiser le problème, signalons les points suivants.

Laissons de côté le cas de l'esclavage pour cause pénale. Les prestations dues par l'esclave étant alors illimitées, il semble qu'il ne puisse ressortir, par principe, à la catégorie de l'amende, en tant que la notion d'amende paraît impliquer la détermination du montant de ce qui est dû.

Considérons les travaux forcés pour cause pénale (hors condamnation à perpétuité – celle-ci apparentant dès lors plus ou moins le cas à celui de l'esclavage pénal). Ils présentent une analogie avec l'amende, en ceci qu'ils sont exigibles au titre d'un préjudice fait à la loi ou à la communauté.

Mais il y a une différence cruciale, qui consiste en le principe de non substituabilité. En effet, l'amende présente un caractère commun avec la dette ou l'impôt : seul importe que le transfert soit effectué. Si quelqu'un veut bien payer à ma place mon amende, ma dette, mon impôt (que cette personne me fasse ainsi un don, ou que cela soit la contrepartie d'un échange convenu entre nous), cela n'a pas d'importance. Il y a *substituabilité* du prestataire.

Or, comme l'a fait remarquer David Lewis dans un article éclairant³⁵³, il n'en va pas de même dès lors qu'on touche aux affaires pénales. Nos intuitions

³⁵³ Lewis 1997. Le titre de cet article est significatif : « Do we believe in penal substitution ? ».

éthiques sont tout à fait claires sur ce point : qu'une bonne âme se propose pour partir à ma place aux travaux forcés ou en prison, cela ne serait pas admis. A cet égard (mais aussi à bien d'autres), *la peine n'est pas une dette* du délinquant ou du criminel envers la société, quelle que soit la variété et la récurrence des discours qui théorisent spontanément la peine en termes de dette. La peine, de ce point de vue, diffère aussi de l'amende – bien qu'elle soit plus proche de l'amende que de la dette, en ceci que la peine et l'amende sont conséquences d'un préjudice – parce que l'on admet la substituabilité pour ce qui concerne l'amende, non pas pour la peine. La non substituabilité du puni est donc un élément. Les travaux forcés pour cause pénale se différencient donc de l'amende sur ce point. S'ils sont des t3t, ils ne ressortissent ni à la catégorie des impôts et corvées, ni à celle des réparations, ni à celle des amendes.

Dans quelle mesure ce principe de non substituabilité, fortement ancré dans nos intuitions éthiques, est-il effectif en dehors de notre société ? Le traitement exhaustif de cette question demanderait de longs développements. Laissons là le problème, après l'avoir signalé.

Définitions

Résumons les considérations précédentes en synthétisant les trois types de transferts identifiés jusqu'à présent (en laissant de côté les sous-ensembles du t3t qui viennent d'être signalés) :

Le don est un transfert non exigible sans contrepartie exigible.

L'échange est l'ensemble formé par deux transferts dont chacun est la contrepartie exigible de l'autre.

Le t3t est un transfert exigible sans contrepartie exigible.

Quelques commentaires sur deux pages de Hobbes

Pour ce qui nous intéresse en premier lieu, la définition du don proposée par Alain Testart : le don est un transfert non exigible sans contrepartie exigible, il est intéressant de comparer celle-ci aux deux textes suivants, tirés de l'œuvre de Hobbes. Le premier est une page du *De Cive* (I, II, VIII) :

Si quelqu'un confère quelque sien droit à autrui, sans aucune considération de quelque office qu'il en a reçu, ou de quelque condition dont il s'acquitte ; ce transport est un don, et se doit nommer une *donation libre*. [...] Mais parce que tout ce qui se fait volontairement est fait pour quelque bien de celui qui veut, on ne

peut assigner aucune marque de volonté de celui qui donne, si ce n'est quelque avantage qui lui revient, ou qu'il espère de la donation. Et on suppose qu'il n'en a recueilli aucun, et qu'il n'y a aucun pacte précédent qui oblige la volonté : car autrement ce ne serait pas une *donation libre*. Il reste donc qu'elle soit fondée sur l'espérance *du bien réciproque*, sans aucune condition exprimée.³⁵⁴

Le second texte est postérieur de quelques années, tiré du *Léviathan* (I, XIV) :

Quand la transmission du droit n'est pas mutuelle, mais qu'une des parties transmet son droit dans l'espoir de s'assurer par là l'amitié ou les services d'un autre ou des amis de celui-ci ; ou bien dans l'espoir de s'assurer une réputation de charité ou de grandeur d'âme, ou bien de soulager son esprit des souffrances de la compassion ; ou enfin dans l'espoir d'être récompensé au ciel : tout cela n'est pas contrat, mais DON, DON GRACIEUX, FAVEUR, lesquels mots désignent une seule et même chose.³⁵⁵

Il faut remarquer que ces deux textes de Hobbes, comme ceux de Testart, parviennent à *définir le don indépendamment de l'intention du donateur*. Les critères psychologiques sont évacués, ou plutôt, ils apparaissent comme non pertinents pour définir le don. Nous avons vu, au chapitre précédent, que les considérations sur d'éventuelles transactions intrapsychiques du côté du donateur ont amené Jacques Derrida à considérer le don comme impossible. Nous croyons avoir montré, par la critique interne de cette conception, qu'elle n'est pas tenable. Ajoutons maintenant que l'intention du donateur peut fort bien être intéressée et égoïste, ce que postule Hobbes, sans pour autant empêcher que la « transmission du droit », comme dit le *Léviathan*, soit un don. Seule compte, dans les définitions proposées par Hobbes, non pas la psychologie du donateur, mais la *structure déontique* de la transmission. Il y a don si cette transmission de droit n'a pas lieu au titre d'un acquittement pour un engagement précédent, et si elle n'est pas liée à une « condition exprimée » (nous comprenons : si la transmission du droit n'est pas subordonnée à une prestation en retour).

En ce sens, les motivations réputées les plus basses peuvent se trouver au principe de ces actes, les dons, qui ne sont réputés bons et nobles qu'en raison d'une perception fort partielle de ceux-ci, peut-être du fait d'un quelconque biais idéologique ou culturel. On peut faire des dons dans des buts très égoïstes. Une

³⁵⁴ Hobbes 1982 [1647] : 104. Italiques de l'auteur.

³⁵⁵ Hobbes 1971 [1651] : 133. Majuscules de l'auteur.

bonne part des phénomènes dits de corruption – pour obtenir un poste, un marché, un avantage quelconque – se réalisent par le moyen de transferts pour lesquels une contrepartie est certes attendue, mais qui le plus souvent reste largement indéterminée. Cette indétermination, nous l’avons déjà montré, est une caractéristique cruciale du don, dans sa différence d’avec l’échange. Or, l’indétermination de la contrepartie est à notre sens clairement indiquée par Hobbes comme constitutive du don, par la locution « sans aucune condition exprimée ».

Certes, les expressions « sans aucune considération de quelque office qu’il en a reçu » et « on suppose qu’il n’en a recueilli aucun » semblent exclure qu’un contre-don, fait par exemple pour manifester la gratitude, soit un don. De plus, « sans aucune condition exprimée » risque d’induire une confusion entre, d’une part, la notion de condition et, d’autre part, l’idée d’un engagement du récipiendaire. Nous avons déjà remarqué, plus haut, qu’on peut donner sous condition (par exemple : « je te donne X seulement si tu es bien le fils de mon ami »). Mais, en laissant de côté ces points de détail, les propos de Hobbes exposent une conception somme toute très proche de l’idée que le don n’est don seulement s’il n’est pas exigible, et s’il n’implique pas, pour qui reçoit le transfert, engagement à fournir une contrepartie.

On doit enfin relever un point d’importance : Hobbes dit explicitement que le don n’est pas un contrat, thèse sur laquelle nous aurons à revenir dans des développements ultérieurs.

Malheureusement, il semble que cette conceptualisation hobbesienne du don n’ait pas eu de postérité ; et que, même parmi les anthropologues ou les philosophes qui ont commenté l’œuvre de Hobbes et ont étudié les phénomènes de don (comme Sahlins), elle soit restée ignorée, du moins à ma connaissance. Le premier chapitre du présent travail a montré que la pensée politique de Mauss semblait n’avoir guère été influencée par la théorisation hobbesienne de l’État. Il semble également que ces pages de Hobbes relatives au don et à sa différence d’avec le contrat aient échappé à la culture encyclopédique de Mauss.

Une typologie des transferts peut-elle admettre des critères négatifs ?

Nous allons, dans la suite de cette étude, reprendre à notre compte la triple définition des transferts proposée par Alain Testart, et restituée ci-dessus. Nous essaierons de montrer que certains rapports sociaux se trouvent éclairés par une telle conceptualisation, et que notre capacité discriminante entre ce qui est du

don et ce qui n'en est pas, entre ce qui est de l'échange et ce qui n'en est pas, s'en trouve augmentée. Nous réservons à une élucidation ultérieure la question de savoir dans quelle mesure cette typologie des transferts est suffisante ou complète.

Mais avant d'aller plus loin, il nous faut traiter une objection de principe qui pourrait s'élever contre cette typologie des transferts. Il est en effet bien établi, dans les sciences du vivant notamment, qu'une typologie scientifique ne peut pas retenir une *absence* comme critère de classification. Par exemple, le concept d'animal invertébré n'a pas de pertinence scientifique, en tant qu'il n'indique aucune propriété de l'animal, mais seulement l'absence d'une propriété jugée éminente pour des raisons diverses, mais qui ne sont pas scientifiques. Si l'on parle d'animaux invertébrés alors que l'on ne parle pas d'animaux non palmés, et que le premier concept donne l'illusion d'un ensemble cohérent mais non pas le second, cela n'est sans doute dû qu'à une forme insue d'anthropocentrisme, telle que nous accordons plus d'importance aux vertèbres qu'aux palmes.

De ce point de vue, les trois définitions des transferts de biens énoncées ci-dessus paraissent justiciables de la même critique. En effet, l'idée de non exigibilité y joue un rôle discriminant, qui semble apparenter cette typologie des transferts aux classifications des animaux construites sur des concepts négatifs, comme celui d'invertébré.

On peut essayer de répondre à cette critique par l'argument suivant. Les phénomènes de transferts de biens, qu'il s'agit pour nous de différencier, ne sauraient se caractériser par leur instanciation matérielle : en effet, il ne nous est d'aucun secours, dans cette tâche, de savoir si tel transfert concerne un aliment, un outil, un esclave, une somme d'argent, un coquillage, un plat de cuivre, une terre ou une formule magique. Tous ces objets, fort différents quant à leur structure matérielle, peuvent en principe constituer le contenu d'un don, ou d'un échange, ou d'un tribut, indifféremment.

Ce ne sont pas plus les mouvements des biens qui doivent être retenus comme traits saillants pour notre typologie. En effet, nous l'avons montré, les phénomènes de retour, de bouclage, de circularité ou de réciprocité peuvent aussi bien découler du don, de l'échange ou de prestations exigibles dues au titre d'un impôt, d'une taxe ou d'une allocation.

La structure déontique

Ce qu'il faut retenir, comme critères de différenciation entre les diverses formes de transferts, c'est, nous l'avons montré, *la structure déontique* de ceux-ci, seule à même d'éviter les confusions entre l'économie, d'une part, et la cinétique ou la communication, d'autre part. Le moment est venu de clarifier ce que signifie la locution « structure déontique », qui a déjà été employée à

plusieurs reprises. *Quelque acte, événement ou déclaration est doté d'une structure déontique s'il est créateur de droits et de devoirs.* Par exemple, la procédure de l'élection du président de la République française est telle qu'à son issue, un individu est doté de droits et de devoirs nouveaux : par exemple, du jour de son investiture jusqu'à la fin de ses fonctions (pour cause de mort, de démission ou de fin de mandat) cet individu sera le seul à avoir le droit de dissoudre l'Assemblée nationale. Autre exemple : si Paul acquiert la nationalité française, il a des droits et des devoirs nouveaux : le droit de voter aux élections, le devoir de se doter d'un numéro de sécurité sociale³⁵⁶. Concernant le don, John Searle écrit :

A partir du moment où une société a l'institution de la propriété, de nouveaux droits de propriété sont habituellement créés par des actes de langage, comme quand je donne quelque chose à quelqu'un, ou par des actes de langage accompagnés d'autres sortes d'actes, comme quand j'échange un bien foncier contre de l'argent. Supposons que je donne ma montre à mon fils. Je peux le faire en disant « elle est à toi », « Tu peux en disposer », ou plus pompeusement avec le performatif « Je te donne, par la présente déclaration, ma montre ». J'ai désormais imposé une nouvelle fonction-statut à ces actes de langage, celle de transférer la possession. Ces actes de langage à leur tour imposent une nouvelle fonction-statut à la montre, celle d'appartenir à mon fils, d'être sa propriété.³⁵⁷

Lorsque Searle parle de fonction-statut, cela désigne précisément le fait que nous assignons à un acte ou à un objet une fonction qu'il ne peut pas remplir par le seul usage de sa structure physique. En revanche le fait de donner un objet X est une fonction-statut en ce sens que par le fait de donner je transfère mes droits sur cet objet au donataire, et ces droits ne sont pas inscrits dans la structure physique de l'objet. Une autre caractéristique des fonctions-statuts est le fait que la fonction ne peut s'effectuer que par un accord collectif : il y a au moins accord des deux parties sur le fait que ceci, qui avant était à l'une, est désormais à l'autre.

C'est dans la capacité à créer des fonctions-statuts que Searle place une différence entre les humains et les autres animaux. Par exemple les primates peuvent assigner des fonctions à des objets, en s'en servant comme des outils ;

³⁵⁶ Nous reprenons ici les analyses exposées par John Searle dans *La Construction de la réalité sociale* (Searle 1998 [1995] : 133-134).

³⁵⁷ Searle 1998 [1995] : 113.

mais ils ne peuvent pas assigner cette sorte de fonctions que Searle appelle des fonctions-statuts, par lesquels un objet ou un fait peut accomplir certaines fonctions qu'ils ne pourraient accomplir sans l'accord collectif : par exemple, l'argent ne peut fonctionner comme argent que parce que tout le monde reconnaît que c'est de l'argent. Il n'y a pas besoin d'un accord collectif qui reconnaisse le tournevis comme tournevis pour que le tournevis accomplisse sa fonction ; tandis que cet accord collectif est nécessaire pour que l'argent accomplisse sa fonction. De même le médecin n'est médecin que parce qu'il a été reconnu comme médecin, ce statut lui est accordé collectivement et c'est cela qui fait de lui un médecin, et lui attribue des pouvoirs qu'ils ne pourrait pas avoir s'il n'était pas reconnu comme tel, par exemple celui de prescrire des médicaments. En ce sens l'accord collectif constitue l'objet parce qu'il fournit à l'objet matériel ou à un fait physique un statut institutionnel.

Pour que ce point soit clair, reprenons un exemple de Searle : un mur sépare le territoire d'une tribu des autres territoires. Ce mur rempli causalement sa fonction, en empêchant les gens de passer. Si ce mur vient à se dégrader, de telle sorte qu'il ne reste qu'un petit muret aisément franchissable, et que les gens des autres tribus évitent de le franchir parce qu'ils considèrent que ce muret marque une limite, qu'il leur signifie qu'il ne faut pas passer, qu'il représente une interdiction, alors la situation est tout à fait différente. Le mur a désormais un statut symbolique, il représente, il signifie une interdiction. Dès lors ce n'est plus par une causalité physique qu'il accomplit sa fonction, mais parce qu'il est l'objet d'un accord collectif sur son statut : celui de représenter une limite à ne pas franchir.

Searle appelle ce type de fonctions des fonctions-statuts, et ce type de faits des faits institutionnels. Il s'agit de ne pas confondre les faits sociaux et les faits institutionnels dans cette terminologie : les faits sociaux sont ceux qui requièrent seulement une forme de coopération entre individus, incluant une forme d'intentionnalité collective : par exemple des lions ou des hyènes qui chassent ensemble réalisent un fait social. On trouve les faits sociaux chez d'autres animaux, tandis que les faits institutionnels ne se trouvent que chez les humains parce qu'ils requièrent comme condition nécessaire la capacité de symbolisation.

Le don est un exemple de fonction-statut parce qu'il réalise les deux caractéristiques des faits institutionnels.

1. Présenter un objet à quelqu'un en disant : je te le donne, c'est à toi, cela n'est un don que parce que cela est collectivement considéré comme un don.
2. Le don n'est pas réalisé seulement par un événement physique, par lequel un objet passe d'une main à l'autre.

Sur le premier point, il convient de remarquer qu'effectivement le don est un fait institutionnel au sens de John Searle parce que l'intentionnalité personnelle ne suffit pas à effectuer le don. Cela se remarque au fait que je peux

croire que j'effectue un don sans l'effectuer réellement. Supposons que j'ai en ma possession un objet volé, sans que je sache qu'il a été volé. Je peux le donner à quelqu'un d'autre, ou plutôt chacun de nous peut croire que je suis en train de le donner ; cela ne sera pas effectivement un don parce que le transfert de la propriété ne se sera pas effectué correctement : il reste la propriété de celui à qui il a été dérobé. Ce cas de figure n'est pas rare, au demeurant, par exemple dans le cas du trafic d'œuvres d'art.

Il est clair que la structure déontique implique en elle-même la négation. Que M. Z, à l'issue de l'élection, ait seul le droit de dissoudre l'Assemblée nationale implique qu'aucun autre individu n'a ce droit. Que la constitution définisse la procédure pour l'élection du chef de l'État implique nécessairement qu'aucune autre procédure n'est légitime pour ce faire (la procédure de l'élection a, voire *est* en elle-même, une structure déontique). De même vendre un bien à autrui implique la création de droits et de devoirs : droit d'en user et d'en abuser pour le nouveau propriétaire, devoir, pour tous les autres, de s'abstenir d'en user ou de le détruire sans la permission du nouveau propriétaire. La création de droits et de devoirs implique donc en elle-même, et par nécessité logico-conceptuelle, un certain nombre de négations, en vertu desquelles ces mêmes droits et devoirs se constituent.

On est donc alors dans un domaine tout à fait différent des êtres naturels, et classer les structures déontiques n'est pas une affaire semblable à la classification des espèces naturelles : par exemple, le taxon « oiseau » ne se définit pas par la négation du taxon « mammifère », pas plus que les poils ne se définissent par négation des plumes. Tandis que la propriété, par exemple, se définit, au moins en partie, par un ensemble de négations. Il en est de même pour les modes de transfert des biens. Donner quelque chose à quelqu'un implique toutes les négations afférentes à n'importe quelle translation d'un droit de propriété, comme par exemple l'interdiction faite à la partie qui a cédé le bien de prétendre user ou jouir de ce bien, plus deux autres négations : cette translation du droit de propriété n'est pas exigible, et elle n'ouvre pas droit à une contrepartie exigible. Nous concluons de ces remarques que l'objection, selon laquelle une typologie des modes de transfert des biens faisant intervenir des critères négatifs n'est pas recevable, ne tient pas.

Redescriptions

Essayons maintenant d'indiquer l'efficacité heuristique de la triple définition des transferts proposée par Alain Testart.

Notre propos est de montrer que la différenciation entre les trois types de transferts permet une *redescription* d'un bon nombre de données

ethnographiques et historiques. Les définitions mentionnées ci-dessus imposent en effet des *contraintes* précises sur le lexique scientifique.

Ainsi, si l'on adopte ces définitions, des phénomènes qui ont été initialement décrits avec le lexique du don peuvent faire l'objet d'une redescription en termes d'échange s'il s'avère, par une nouvelle analyse des données, que la prestation initialement appelée « don » ouvre droit à une contrepartie exigible.

De même, des phénomènes qui ont été initialement décrits avec le lexique du don peuvent faire l'objet d'une redescription en termes de t3t s'il s'avère, par une nouvelle analyse des données, que la prestation initialement appelée « don » est en réalité exigible.

Ou encore : des phénomènes qui ont été initialement décrits avec le lexique de l'échange peuvent faire l'objet d'une redescription en termes de don s'il s'avère, par une nouvelle analyse des données, que chacune des prestations n'est en réalité pas la contrepartie exigible de l'autre.

Et des phénomènes qui ont été décrits avec le lexique de l'échange, s'il s'avère, par une nouvelle analyse des données, que chacune des prestations n'est en réalité pas la contrepartie exigible de l'autre, peuvent faire l'objet d'une redescription telle que, dans les deux prestations dont le tout était initialement présenté comme un échange : ou bien (i) on distinguera d'une part un t3t, d'autre part un don – si l'un des transferts est exigible et l'autre non ; ou bien (ii) on distinguera deux t3t, si chacun des transferts est exigible sans qu'il le soit au titre de contrepartie de l'autre transfert.

Enfin, des phénomènes initialement décrits en termes de tribut, de taxe ou d'impôt pourront être redécrits en termes de don ou d'échange s'il s'avère, par une nouvelle analyse des données, qu'il ne s'agit pas d'un transfert exigible sans contrepartie exigible. Mais ce cas de figure est bien plus rare que les précédents. Il semble en effet que le besoin d'une telle redescription en termes de don ou d'échange d'un phénomène initialement appelé « tribut » ou « impôt » soit beaucoup plus rare que le besoin de redescription relevant des cas précédents, ce qui est très significatif. En général, nous l'avons déjà relevé, le t3t tente de se faire passer, dans les théories indigènes, pour autre chose que ce qu'il est : pour un don, ou pour un échange. Les cas sont par conséquent plus nombreux où les chercheurs ont, par exemple, considéré comme un don ce qui, en réalité, est un tribut, que les cas inverses, où les chercheurs ont considéré comme un tribut ce qui, en réalité, est un don.

L'élaboration de ces termes théoriques pour les transferts de biens et les prestations de services peut permettre une nouvelle catégorisation des phénomènes économiques empiriquement observés, laquelle *paraît* pouvoir s'étendre *en principe* à toutes les données sur les pratiques économiques dans l'ensemble des sociétés humaines sur lesquelles nous disposons d'informations (ce qui ne constitue, selon toute vraisemblance, qu'une petite partie de l'ensemble des sociétés humaines ayant réellement existé).

Ajoutons quelques mots pour préciser notre projet, et revenons un instant sur la page de Paul Veyne citée au début du présent chapitre. Ce texte signale le risque d'une illusion essentialiste chez le chercheur, telle que, en parlant de « don » à différentes époques, on en viendrait à s'imaginer que celui-ci aurait des propriétés *causales* universelles, invariantes à travers l'histoire, quant à ce qui cause le don, et quant à ce qu'il cause. Relisons ce passage en question :

L'évergétisme antique, la charité chrétienne, l'assistance des modernes et la Sécurité sociale n'ont pratiquement rien de commun, ne vont pas au bénéfice des mêmes catégories de gens, ne secourent pas les mêmes besoins, n'ont pas les mêmes institutions, ne s'expliquent pas par les mêmes motifs et ne se couvrent pas des mêmes justifications. [...] nous sommes incités à croire [...] qu'il existe un être appelé le don ou le potlatch, qui jouirait de propriétés constantes et définies, par exemple celle de susciter des contre-dons ou de valoir du prestige et de la supériorité au donateur sur les bénéficiaires.³⁵⁸

C'est bien contre l'idée que le don aurait des propriétés invariantes à travers l'histoire quant à ce qui le cause (les « motifs », les « institutions ») et quant à ce qu'il cause (le secours, les « justifications », les « contre-dons », le « prestige » et la « supériorité » du donateur) que Paul Veyne nous met en garde.

Mais la démarche que nous proposons dans les développements qui viennent se prémunit contre une telle critique. En effet, nous laissons complètement de côté la question des propriétés causales du don. Par exemple, on a abondamment dit et redit que le don produit la supériorité du donateur sur le donataire, chacun s'en va le répétant – bien que cela soit incontestablement faux en de multiples occasions : les cadeaux d'un seigneur à son roi n'infériorisent pas le roi, mais le plus souvent, au contraire, l'honorent ; les cadeaux d'un amant à sa maîtresse également, au moins dans de très nombreux cas ; on pourrait multiplier les illustrations sur ce point.

Or il n'est pas, dans ce qui suit, question de savoir quelles sont les causes (compassion, intérêt égoïste, conformisme social), ni quels sont les effets sociaux du don. Il n'est pas question de savoir quel est l'impact, psychologique ou social, du don, du t3t ou de l'échange sur les partenaires du don, du t3t ou de l'échange. Il n'est, pour le moment, pas question non plus d'identifier les effets induits par une éventuelle orientation préférentielle des dons vers tel ou tel pôle de la société, par exemple les nécessiteux. Le seul point en jeu, dans les prochaines pages, est de catégoriser les transferts et prestations en fonction de leur structure déontique. Il s'agit de repérer ce qui *doit* être nommé « don », et

³⁵⁸ Veyne 1971 : 91.

ce qui *ne doit pas* être nommé ainsi, en fonction des spécifications définitionnelles indiquées plus haut, lesquelles sont des contraintes s'appliquant à notre usage des termes descripteurs des transferts.

Quant à savoir si les structures déontiques différentes du don, de l'échange ou du t3t produisent par elles-mêmes des types d'effets sociaux différents, et si ces effets sont ou non nécessaires, c'est une autre question, qu'il faut réserver à une élucidation ultérieure – puisqu'une telle étude requiert, par hypothèse, qu'on a préalablement procédé à la catégorisation des multiples transferts mentionnés par les données disponibles.

Les t3t en l'absence d'un État

Tous nos exemples de t3t ont été pris, jusqu'à présent, dans le cadre de sociétés dotées d'un État. Nous allons voir maintenant que l'existence de l'État n'est pas indispensable pour qu'il y ait t3t.

Il existe ainsi de nombreuses observations de phénomènes s'apparentant au tribut chez les Amérindiens du Nord : le chef *a droit à* telle partie des produits de la chasse, qu'il ait ou non contribué à la chasse, ce qui revient à dire, corrélativement, que cette partie est exigible par lui (dire que A est un ayant droit sur X revient à dire que X, ou telle partie spécifiée de X, est exigible par A). L'exemple le plus célèbre est peut-être celui des Natchez. D'après Robert Lowie,

Le chef des Natchez était obéi avec respect, bien plus avec humilité. Ses moindres souhaits étaient exécutés aveuglément, si bien que lorsque les Français avaient besoin de rameurs ou de chasseurs, il n'avaient qu'à payer le chef afin qu'il réquisitionnât les services de ses sujets dans la mesure nécessaire, *ceux-ci ne recevant aucune récompense de leur travail*. Il avait sur eux pouvoir absolu et, à sa mort, ses serviteurs et d'autres mêmes considéraient comme un honneur de l'accompagner dans l'au-delà. Il est superflu d'ajouter que *les meilleurs produits de la chasse, de la pêche et de l'horticulture lui étaient livrés en tribut*.³⁵⁹

Cette page décrit clairement un système de tributs et de corvées, deux formes du t3t. Il est vrai que les Natchez présentaient une organisation politique

³⁵⁹ Lowie 1969 [1920] : 356. Italiques de F. A. Robert Lowie synthétise divers passages de l'importante étude de Swanton relative aux sociétés amérindiennes des basses vallées du Mississippi (Swanton 1911). Sur les morts d'accompagnement chez les Natchez, voir Testart 2004 I : 130 *sq.*, 208-210, 229 ; sur l'impôt dans la même société, Testart 2004 II : 73.

assez atypique en Amérique du Nord, apparentée par bien des traits aux empires précolombiens de l'Amérique centrale, au point que l'on a pu parler de théocratie à propos de cette société³⁶⁰. Mais la pratique du tribut, ou de transferts qui y ressemblent de très près, se retrouve aussi dans des sociétés aux stratifications sociales moins marquées, et où la concentration du pouvoir politique est moins évidente.

Notamment, dans les sociétés de la côte nord ouest, et parmi elles celles qui pratiquent le potlatch, divers ethnologues ont remarqué que le chef a des droits sur les biens d'autrui, et qu'il ne se prive pas d'y prélever régulièrement une sorte de tribut. Ce point a été établi par De Laguna à propos des Tlingit³⁶¹, par V. R. Ray à propos des Chinook³⁶², par Drucker chez les Nootka du nord et du centre³⁶³. On a alors affaire à des figures de chefs apparemment assez éloignées du modèle, élaboré par Pierre Clastres, du chef amérindien faisant don aux autres de tout ce qu'il a en sa possession.

De nombreuses sociétés sans État connaissent ou ont connu la pratique du dédommagement, de la réparation ou de la compensation. La compensation dans les cas de meurtre est généralement nommée « wergeld » ou « whergeld », le prix de l'homme, ou le prix du sang. La littérature à ce sujet est abondante. Robert Lowie prête beaucoup d'attention aux diverses formes institutionnelles que revêt le wergeld, et lui consacre de nombreuses pages de son grand traité *Primitive Society*³⁶⁴. L'ethnographie des Nuer par Evans-Pritchard prête un rôle crucial à cette institution, au point que l'auteur considère le paiement du wergeld comme l'un des neuf critères³⁶⁵ délimitant l'entité socio-politique qu'il appelle « tribu » (et qui paraît correspondre à peu près à ce que les africanistes appellent aujourd'hui plus volontiers un lignage) :

La tribu se définit aussi par un autre caractère, le *cut*, ce prix du sang qu'il faut payer en compensation d'un homicide. Ainsi les gens de la tribu Lou disent que le prix du sang existe parmi eux, mais non point entre eux et les Gaajok ou les Gaawar ; et, par tout le pays nuer, c'est là l'invariable définition de la fidélité tribale. [...] Par conséquent, nous pouvons dire qu'[...] il existe un droit entre membres d'une tribu, et qu'il n'en existe pas entre tribus. L'homme qui se rend coupable d'une offense contre un homme de

³⁶⁰ Les Natchez sont d'ailleurs significativement placés parmi les sociétés étatiques, quoique avec un point d'interrogation, dans le tableau de classification des sociétés établi par Alain Testart *in* Testart 2005a : 130.

³⁶¹ « Le chef a un droit sur le produit de la pêche de ses gens » (De Laguna 1972 I : 464). Une page plus loin, l'auteur mentionne un jeune homme qui dit « donner » (vraisemblablement au sens de *dare*, non de *donare*) tout ce qu'il possède à son « oncle » (terme usuel pour désigner le chef, dans cette société).

³⁶² Le chef y a « pouvoir de s'approprier la propriété des autres à des fins personnelles sans dédommagement pour les propriétaires » (Ray 1938 : 56).

³⁶³ Drucker (1951 : 251) parle en ce sens d'une « taxe en nature » perçue par le chef. Sur la pratique des tributs parmi les sociétés de la côte nord-ouest, voir Testart 1982 : 72-73.

³⁶⁴ Lowie 1969 [1920] : 374 *sq.*

³⁶⁵ Evans-Pritchard 1994 [1937] : 147, pour l'énumération de ces différents critères.

sa tribu se place lui et sa parenté dans une certaine position juridique vis-à-vis de l'autre homme et de sa parenté, et les rapports hostiles qui s'ensuivent peuvent s'apaiser grâce à une compensation en bétail. Si le même acte est perpétré contre un membre d'une autre tribu, on ne reconnaît aucune forfaiture, on ne sent aucune obligation de régler la querelle, et l'on ne peut recourir à aucun dispositif pour y mettre fin.³⁶⁶

On relèvera que ces remarques de Evans-Pritchard ne font pas que confirmer l'existence de t3t du genre de la réparation ou de la compensation : elles affirment que la pratique de ces transferts, *et non pas de l'échange*, est constitutive de l'affiliation et de la constitution d'une entité sociale comme telle.

Le travail d'Evans-Pritchard sur le problème de la délimitation de l'entité sociale faisant l'objet de son étude est, selon nous, assez exemplaire du fait que la détermination, par le chercheur, du périmètre d'une société n'est pas nécessairement arbitraire. En l'occurrence, c'est par l'étude d'une institution telle que le wergeld que Evans-Pritchard nous montre qu'un groupe social n'a pas nécessairement des contours vagues, et constitue bien, en un sens, une entité objectivement existante. On remarquera qu'il y parvient, non pas tant par le repérage de représentations partagées, mais par le marquage du périmètre à l'intérieur duquel s'exercent certaines institutions (c'est-à-dire des choses sociales à structure déontique, créatrices de droits et de devoirs).

La démarche de Evans-Pritchard semble donc s'opposer nettement à l'opinion que Pascal Boyer exprime dans *Et l'homme créa les dieux*. En effet l'auteur évoque « ce que les anthropologues soupçonnent depuis longtemps : le fait de choisir des groupements humains particuliers en tant qu'unités culturelles n'est pas un acte naturel ou scientifique mais un acte *politique* »³⁶⁷. Qu'il n'y ait rien de naturel à considérer tel groupement humain comme une société, c'est vraisemblable ; toutefois le travail de Evans-Pritchard sur les Nuer montre que cette difficulté peut faire l'objet d'une élaboration scientifique et recevoir une solution précise, méthodiquement amenée et objectivement fondée – sans que pour autant on débouche sur la conclusion qu'une unité sociale est une réalité naturelle. Il est vrai que Pascal Boyer parle non pas de sociétés, mais d'« unités culturelles ».

Mais Evans-Pritchard n'aurait peut-être pas sans nuances souscrit à l'idée que Pascal Boyer semble se faire de la tâche fondamentale de l'anthropologie, qui est (si je du moins je la comprends correctement) de mettre en lumière les mécanismes de diffusion des représentations culturelles – et l'on perçoit bien, en effet, que, dans une telle perspective, la délimitation d'entités sociales distinctes

³⁶⁶ Evans-Pritchard 1994 [1937] : 146-147.

³⁶⁷ Pascal Boyer 2001 : 56. Italiques de l'auteur.

les unes des autres puisse poser des problèmes à peu près insolubles, au point de paraître une vaine tentative. Au demeurant, là gît peut-être le principe d'une possible différenciation entre la notion de *culture* et celle de *société*. Ces remarques visent seulement à signaler qu'une question importante dans l'identification des objets de l'anthropologie paraît être le caractère central que l'on accorde, ou non, à ce que nous appelons, faute de mieux, les structures déontiques.

Qu'est-ce qu'une société ? L'article de Edmund Leach intitulé « Société », dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de Pierre Bonte et Michel Izard, énonce :

Une société consiste en un groupe d'êtres humains pourvu de la capacité à auto-reproduire son existence collective en fonction d'un système de règles pour l'action dont la durée de vie excède celle de chacun des individus qui s'y soumet.³⁶⁸

Dans son commentaire de cette proposition, Leach insiste sur le fait que la prohibition de l'inceste implique que le groupe domestique n'est pas une société, selon cette définition de ce terme. On retiendra la proximité des approches de Leach et de Evans-Pritchard : tous deux caractérisent la société par un système de règles, ou par au moins une règle. Il peut y avoir d'importantes difficultés à choisir, parmi les règles, laquelle est à retenir comme délimitant une société. C'est un des problèmes principaux traités par Evans-Pritchard dans son ouvrage sur les Nuer. Quelle que soit la pertinence que l'on reconnaisse à ce point de vue, et à cette définition de la société proposée par Leach – laquelle est notoirement incapable de rendre raison de l'occurrence du mot « société » dans une locution telle que « société animale », ce qui n'est pas nécessairement une difficulté insurmontable – on remarquera que les idées de Leach et de Evans-Pritchard s'opposent à celles de Pascal Boyer en ceci que les thèses des premiers auteurs supposent qu'il existe, dans le continuum spatio-temporel des populations humaines, des entités relativement discrètes, ou potentiellement discrètes relativement à au moins un trait objectivement existant : l'effectivité, le caractère exécutoire d'une règle. Tel n'est pas le cas si l'on adopte le point de vue des représentations, lesquelles paraissent beaucoup plus susceptibles d'être plus ou moins partagées, que les règles ne semblent susceptibles d'être plus ou moins exécutoires. Une règle paraît être ou bien exécutoire, ou bien non ; l'affaire ne semble pas susceptible d'admettre des degrés. Telle sont du moins les quelques remarques élémentaires qui peuvent être formulées concernant ces deux façons, différentes selon nous, de concevoir l'objet de la recherche anthropologique.

³⁶⁸ Leach in Bonte & Izard (dir.) 2004 [1991]: 668. Leach attribue cette définition à D. Aberle, et semble la reprendre à son compte.

Les deux concepts de culture et de société ont des significations différentes, et leur extension n'est pas la même, dans la mesure où le terme de culture connote plutôt les représentations partagées, et le terme de société connote plutôt, du moins dans certaines de ses acceptions, des règles exécutoires par lesquelles des démarcations sont tracées entre un au-dedans et un au-dehors de la société.

Don ou t3t ? Réflexions sur une page de Marcel Granet

Les anthropologues, les historiens ou les sociologues les plus avertis semblent ne pas toujours faire la différence entre le don en tant que prestation non exigible, et les prestations exigibles comme l'impôt ou la taxe. Les cas sont extrêmement nombreux, nous y reviendrons constamment, où les agents sociaux ont parlé le langage du don pour décrire des prestations qui relevaient de l'impôt, du tribut ou de la redevance ; mais il n'est guère moins fréquent qu'un chercheur se soit laissé illusionner par ce vocabulaire passablement trompeur. Citons par exemple quelques lignes de Marcel Granet, sociologue et sinologue, proche collaborateur de Marcel Mauss à *L'Année sociologique*, et lecteur assidu de l'« Essai sur le don »³⁶⁹. Marcel Granet entame sa présentation de ce qu'il nomme « l'ordre féodal » de la Chine ancienne de la façon suivante :

A chaque instant, chaque bien doit être remis au Chef. Rien n'est possédé qu'après avoir été cédé (*jang*). « Quand un homme du peuple a un bien, il en fait offrande au chef de famille ». « Quand un dignitaire a un bien, il en fait offrande à son seigneur ». « Quand un seigneur a un bien, il le remet au Fils du Ciel ». « Quand le Fils du Ciel a un bien, il en cède (*jang*) la vertu (*tô*) au Ciel ». Une chose n'est utilisable qu'après le don qui l'a désacralisée, mais le don devient profitable dès qu'il est fait à un supérieur. Il équivaut alors à une consécration. A mesure que la chose parvient à un chef plus puissant, elle s'enrichit d'une valeur plus haute. Le Chef ne doit pas, en principe, accaparer. [...] C'est en étant l'objet de dons que les biens prennent leur valeur. [...] La fortune résulte du sacrifice, l'abondance (*jang*) de l'oblation sacrificielle (*jang*). Ainsi

³⁶⁹ Sur les rapports de Marcel Granet à Emile Durkheim, outre l'article de Granet sur la sociologie durkheimienne des religions (Granet 1930), voir Goudineau 1984 : 40. Sur les rapports entre les œuvres de Granet et de Mauss, voir Blanchon 1992 : 101-102 ; Karsenti 1997 : 178, 188, 320, 328-329 ; Mathieu 1994a : VII-XI ; Mathieu 1994b : 530, 540, 564, 567, 570 ; Vernant 2004. Marcel Mauss a, en plusieurs textes, rendu hommage à Marcel Granet, et spécialement à *La Civilisation chinoise* : voir Mauss 1969a : 473 ; Mauss 1969b : 439-440, 445. Dans l'« Essai sur le don », Mauss expose en une page, où Marcel Granet est cité et remercié, quelques réflexions sur les notions de propriété et de don en droit chinois (Mauss 1968a [1925a] : 256-257). Yves Goudineau a consacré sa thèse d'ethnologie à l'œuvre et à la postérité de Marcel Granet (1982).

tout don attire-t-il un présent de valeur accrue (*heou pao*). Au sacrifice du fidèle ou du vassal répond la bienfaisance du dieu ou la largesse du chef. Les cadeaux servent d'abord à marquer le respect et à enrichir de prestige le donataire, puis à faire rejaillir sur le donateur richesse et prestige. Une émulation, faite à la fois de désintéressement et d'ambition, est le principe commun de l'hommage et du tribut, du salaire féodal et de la noblesse.³⁷⁰

Cette page se ressent fortement de l'influence de l'« Essai sur le don » sur la pensée de Marcel Granet. Elle est remarquable en ceci qu'elle combine le vocabulaire du don à celui du sacrifice et du tribut, sans que l'auteur semble repérer la potentielle tension entre ces divers lexèmes, et les logiques sociales distinctes qu'ils connotent. Les phrases du *Li ji* que cite Granet et telles qu'il les traduit, présentent les transferts en question en termes de don et d'offrande, et le sinologue reprend ce lexique sans justification ni critique. Les divers sens du mot « *jang* » l'amènent à passer des notions de don et d'offrande à celles d'oblation et de sacrifice, avant d'en venir finalement au « salaire » et au « tribut ». Il semble que Marcel Granet n'ait pas éprouvé le besoin de distinguer ces termes, qui renvoient pourtant à des formes intuitivement très différentes de transferts des biens. Au passage, on ne peut manquer de relever au moins trois difficultés dans cette page.

La première tient dans la série des phrases du *Li ji* citées par Granet. En effet, la dernière de ces phrases, celle qui parle de l'action du dénommé « Fils du Ciel », présente une intéressante différence avec les précédentes. Dans ces dernières, c'est le bien tout entier qui est transféré, selon le *Li ji*, au niveau hiérarchique supérieur. Tandis que, s'agissant du dénommé « Fils du Ciel », ce n'est pas l'entièreté du bien qui est cédée au niveau supérieur (le « Ciel »), mais seulement quelque chose de ce bien ou dans ce bien : la « vertu », pour reprendre le mot de Granet. Cette différence entre la dernière étape du processus et les précédentes n'est pas commentée par l'auteur : elle est pourtant remarquable, en ceci qu'elle suppose qu'à la différence de ce qui est censé se passer aux niveaux inférieurs, quelque chose du bien est *conservé* par le dénommé « Fils du Ciel », et n'est pas transféré au « Ciel ».

La deuxième difficulté tient à l'emploi du vocabulaire de la consécration et de la désacralisation. Il est dit que le don désacralise, et rend la chose utilisable, mais que le don à un supérieur est une forme de consécration. La pensée de Granet ne semble pas complètement explicite dans ce passage.

La troisième difficulté est la suivante. Tout don, écrit Granet, attire un présent de valeur accrue. Nous sommes dans un contexte de transferts hiérarchiques, où il est dit que tout bien appartenant à un homme d'un niveau

³⁷⁰ Granet 1994 [1929] : 253-254. Les passages entre guillemets sont des citations du *Livre des rites*, le *Li ki* (ou *Li ji*, selon que l'on adopte la transcription de l'École française d'Extrême-Orient ou celle dite *pinyin*).

inférieur est cédé au « Chef », c'est-à-dire à l'individu de niveau supérieur. Les transferts qui redescendent cette pyramide sont de valeur accrue par le simple fait qu'ils sont passés par les niveaux supérieurs de la pyramide, en principe jusqu'à son sommet, et retour. Il semble que s'exprime dans ces textes le rêve d'une société à la fois impeccablement hiérarchisée et où la circulation des biens est parfaitement fluide ; or, Granet ne paraît guère envisager la possibilité que ce qui redescend la pyramide soit en réalité de moindre valeur que ce qui y est monté. Il n'envisage pas non plus, du moins dans cette page, qu'à chaque niveau quelque chose soit en réalité gardé, et non transféré au niveau supérieur. Autrement dit, il semble ne pas prendre en compte la possibilité qu'il y ait rétention, accaparement, par les niveaux supérieurs, de ce qui leur provient des niveaux inférieurs.

Plutôt que de dons à proprement parler, il nous semble que les logiques sociales dont Granet entreprend ici la description s'apparentent beaucoup plus à quelque chose comme un système fiscal³⁷¹. Peut-être les transferts de biens descendant la pyramide étaient-ils effectivement des dons. Mais nous ne croyons pas que les transferts par lesquels les biens s'élevaient d'un niveau à l'autre étaient, du moins pour l'essentiel, des dons – mais bien plutôt des t3t, ou des tributs, pour reprendre le mot de Granet. Si les transferts ascendants avaient été, pour l'essentiel, des dons, alors il faudrait récuser l'expression d'« ordre féodal » que Granet emploie juste avant le texte que nous venons de citer (lequel figure au début du chapitre VII, qui lui-même s'intitule « Les principes de l'inféodation »)³⁷², et l'on s'expliquerait mal, de surcroît, la première phrase du texte que nous venons de citer (« A chaque instant, chaque bien doit être remis au Chef »), propos qui connote bien plus le dû que le don.

Toutefois, cette réalité : le tribut (ou autres formes de t3t), paraît dissimulée par le vocabulaire du don et de la consécration qu'emploient le *Li ji*³⁷³ et, à sa suite, le sinologue. Il semble donc que, comme en ce cas, la légitime volonté du chercheur d'épouser les formes de la pensée indigène, pour rendre compte de celle-ci de l'intérieur, puisse parfois l'amener à reconduire et revivifier à son insu, dans son analyse, la théorie indigène par quoi se justifia

³⁷¹ Ces remarques n'impliquent pas que Marcel Granet ne se soit pas intéressé aux questions de tribut et d'impôt dans son ouvrage. Au contraire, une page très intéressante est consacrée à la distinction entre le don et l'impôt : les dons librement consentis par les riches n'apportant qu'un faible revenu, l'administration impériale en vint à mettre en place un système de contrôle fiscal (p. 135 ; sur l'instauration de la fiscalité voir aussi pp. 122, 441-442). Mais une des principales difficultés qui se pose au lecteur de *La Civilisation chinoise* est que son auteur est avare de précisions chronologiques, de sorte que cet ouvrage nous renseigne mal sur les idées de Granet relatives à l'évolution des pratiques de tribut ou d'impôt. L'absence de la dimension temporelle dans la perspective adoptée par cet ouvrage a été critiquée dès sa publication, notamment par Ding Wenjiang (voir Mathieu 1994b : 566 ; Goudineau 2004). Lee Choon a consacré une monographie aux systèmes des tributs dans la Chine ancienne : *The Origin, Functions, and Nature of the Tributary System in the Chou Times* (1980).

³⁷² Rémi Mathieu (1994b : 563) estime que la conception que Granet se fait de la « féodalité » chinoise est étroitement dépendante de la féodalité occidentale (voir par exemple Granet 1994 [1929] : 192). Mathieu, cependant, ne récuse pas le lexique de la féodalité, qu'il reprend à son compte pour parler des mêmes époques de l'histoire de la Chine (Mathieu 1994b : 555).

³⁷³ Si du moins la traduction qu'en propose Granet est fiable, ce sur quoi je ne peux pas me prononcer.

jadis tel dispositif de domination, aujourd'hui pourtant disparu depuis longtemps.

Il faut à ce propos relever que l'« Essai sur le don », matrice théorique des réflexions de Granet sur les pratiques du don en Chine ancienne, contient des développements abondants sur les cadeaux, sur les échanges, ainsi que sur les notions d'engagement et de dette, mais ne s'attarde jamais sur les notions de tribut, de taxe ou d'impôt. Nous n'avons relevé qu'une seule mention de l'un de ces termes : elle se trouve à la fin de l'ouvrage de Mauss, lorsque celui-ci écrit, reprenant diverses remarques de Malinowski à propos de certaines prestations observées aux îles Trobriand : « [...] les cadeaux au chef sont des tributs »³⁷⁴, énoncé qui contient en lui-même cette indistinction entre le cadeau et le tribut que nous venons de commenter chez Marcel Granet. L'« Essai sur le don » ne fournit que peu d'éléments pour aider à différencier ces deux formes de transferts.

Échange ou t3t ? Remarques sur l'esclavage pour dettes

Il peut y avoir des cas où la distinction entre l'échange et le t3t est délicate. Certaines sociétés ont pratiqué, comme on sait, l'esclavage pour dettes : c'est le cas de diverses sociétés lignagères de l'Afrique de l'ouest précoloniale, chez les Kachin de Birmanie, les Jörai, et dans plusieurs autres sociétés de l'Asie du sud-est ou de Sumatra³⁷⁵. L'institution de l'esclavage pour dettes a comme particularité de faire basculer le débiteur insolvable d'une dépendance de fait à une dépendance de droit de personne à personne. Le débiteur solvable est dans une dépendance dont il peut sortir de sa propre initiative, en payant le montant de sa dette. On est là dans un cas classique d'une sous-espèce de l'échange, l'échange différé. Mais dès lors que le débiteur est insolvable, et emmené en esclavage, aucun acte de sa propre initiative ne pourra le faire sortir de cette situation de dépendance, qui est donc une dépendance de droit : quelles que soient la quantité et la qualité des prestations qu'il fournit au créancier devenu son maître, ces prestations et transferts ne le font pas sortir de cette dépendance. Il faut donc repérer la mutation qualitative qui s'opère sur ces transferts : il ne suffit pas de dire qu'alors la dette est inextinguible, au-delà de tout calcul. Les transferts étant exigibles sans contrepartie exigible, ils ne sont plus les éléments

³⁷⁴ Mauss 1968a [1925a] : 268 ; voir Malinowski 1989 [1922] : 213, à propos des fêtes dites *sagali*.

³⁷⁵ Données et sources recensées in Testart 2001 : 144-160, 182-185 ; Testart, Govoroff et Lécrivain 2002a : 189-192 ; Testart 2005a : 62-68. Sur la multitude des formes revêtues par l'esclavage en Asie du sud-est, voir les contributions réunies par Georges Condominas dans son ouvrage de 1988. Sur les Kachin, voir Leach 1972 [1954] : 192-193, 200, 346, 348 ; Testart 2006 [1993] : 117-120. Sur les Jörai : Dournes 1978 : 233. Concernant la question controversée d'un éventuel esclavage pour dettes en Mélanésie : Lécrivain 1999 ; Lécrivain 2002 : 147-153. L'auteure considère que cette pratique n'est pas attestée dans cette région, sauf peut-être dans l'île de Choiseul (îles Salomon). Pour une analyse philosophique de la notion de dette dans divers contextes historiques et culturels (Inde védique, fragments d'Anaximandre, œuvre de Rabelais), voir l'ensemble du sixième chapitre du livre de Marcel Hénaff *Le Prix de la vérité* (2002).

d'un échange, ils sont devenus des t3t. C'est là une différence très notable avec le débiteur qui règle sa dette en travaillant, pour un temps déterminé (c'est-à-dire pour une quantité déterminée de prestations), pour son créancier ; après quoi il redevient indépendant de celui-ci³⁷⁶. Il faut alors plutôt parler de mise en gage de soi, l'individu étant en quelque sorte « gagé ».

Par conséquent, on peut dire que la locution de « dette infinie » recouvre ou bien un concept limite, ou bien une contradiction dans les termes. Une dette est, par définition, une contrepartie dans un échange. Dans l'échange, les transferts sont déterminés et limités : ceci contre cela, avec « ceci » et « cela » spécifiés.

C'est ce qu'expriment les juristes lorsqu'ils relèvent qu'en droit français, l'objet d'un contrat doit être « certain », c'est-à-dire exister³⁷⁷ et présenter certains caractères, dont celui d'être *déterminé* ou *déterminable*. Yvaine Buffelan-Lanore précise cette idée en les termes suivants :

L'objet peut être un corps certain [c'est-à-dire une chose déterminée dans son individualité : telle œuvre d'art, telle maison] : dans ce cas, sa détermination ne pose pas de problème ; s'il s'agit d'une chose de genre, certaines précisions doivent être données, notamment la quantité et la qualité.

En ce qui concerne *la quantité*, si elle ne peut être déterminée à l'avance (ex. la longueur d'une course en taxi) elle doit être au moins déterminable (art. 1129, al. 2 [du code civil]). Pour *la qualité*, elle doit aussi être déterminée ou déterminable ; en cas de doute, on se réfèrera à l'usage ou, en application de l'article 1246, on présumera qu'il s'agissait d'une qualité moyenne.³⁷⁸

Ces dispositions du droit français concernant la validité des contrats semblent conformes au sens commun, et aux intuitions généralement associées à la notion d'échange économique. A cet égard, il est justifié de décider de ne pas décrire un transfert comme élément d'un échange, s'il y a indétermination en qualité et / ou en quantité de ce transfert ; et cela, même si les agents parlent de ce transfert avec le lexique de l'échange. C'est la raison pour laquelle nous disons que, dans l'esclavage pour dettes, les prestations du débiteur devenu esclave ne relèvent plus de l'acquittement d'une dette, mais d'un t3t.

Une autre considération vient à l'appui de cette thèse. Une dette au montant infini cesse d'être une dette, et devient un t3t, puisque l'un des transferts étant fini et l'autre infini *en droit* (parce qu'indéfini en fait), cela revient asymptotiquement à un transfert contre rien, un transfert exigible sans

³⁷⁶ Ce qui fut notamment le cas durant l'Antiquité grecque et romaine, après les lois abolissant l'esclavage pour dettes : voir à ce sujet Finley 1965 ; Finley 1975 [1973a] : 48.

³⁷⁷ Encore que le droit français admette la validité de contrats concernant certaines choses futures, par exemple la vente d'une future récolte ou d'un immeuble en cours de construction (art. 1130, al. 1 du code civil).

³⁷⁸ Buffelan-Lanore 2002 [1970] : 58. Italiques de l'auteur.

contrepartie exigible. Toute prestation exigible sans limitation quant à la quantité ou quant à la durée est, par nécessité logique, un t3t. L'esclavage pour dettes est attesté dans des sociétés sans État³⁷⁹. C'est alors, parmi bien d'autres, un exemple de t3t hors la présence d'un État.

Don ou échange ? Retour sur le kula

Nous avons déjà évoqué le kula dans le premier chapitre de cette étude, à propos de ce qu'en a dit Mauss dans son « Essai sur le don ». Il s'agit d'un phénomène social bien documenté, depuis la description qu'en a fourni Malinowski et dont Mauss a tiré les matériaux de sa réflexion. Depuis, de nombreux ethnologues ont fait de nouvelles études de terrain sur cette institution³⁸⁰.

Le kula est un système typique de ce que les ethnologues océanistes appellent les « échanges cérémoniels », lesquels sont, par bien des traits, caractéristiques de l'aire mélanésienne³⁸¹. Nous allons dans un premier temps en fournir une brève description cinétique.

Dans le kula, les biens mis en jeu sont de deux types :

Des colliers de coquillage qui circulent d'île en île dans le sens des aiguilles d'une montre.

Des bracelets de coquillage qui circulent d'île en île dans le sens inverse.

³⁷⁹ Voir Testart 2001 : 165-167 ; Testart 2004 II : 91-93, 99-103. Une thèse centrale de Testart est que l'esclavage pour dettes a précédé et contribué à la naissance de l'État, lequel, une fois constitué, a contribué à faire disparaître l'esclavage pour dettes.

³⁸⁰ On peut citer, dans une littérature très abondante, les travaux d'Annette Weiner (1976, 1985, 1989, 1992a, 1992b), l'ouvrage de synthèse coordonné par Edmund et Jerry Leach (1983), les articles de Frederick Damon (1980, 1993, 1995), ainsi que les réflexions de Godbout et Caillé (1992 : 151-156) et de Maurice Godelier (1996 : 110-133). Ce dernier auteur fait une critique détaillée de l'interprétation du kula par Marcel Mauss.

³⁸¹ Par un trait important, toutefois, le kula se distingue des autres systèmes d'échanges cérémoniels documentés en Mélanésie, comme le *tee* ou le *moka* dans les hautes terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée : en effet, ces derniers mettent en jeu à la fois des coquillages perlés et des biens alimentaires (porcs vivants ou viande de porc). Tandis que dans le kula les biens transférés sont exclusivement des biens kula, les colliers et bracelets. Sur le *tee* des populations Enga, voir les observations rapportées par M. J. Meggitt (1974) et Daryl Feil (1984), ainsi que l'interprétation qu'en proposent Luc Racine (1994) et, dans une perspective toute différente, Valérie Lécrivain (2002 : 26-34). Sur le *moka* des populations Melpa, le principal corpus de données se trouve dans le livre désormais classique de Andrew Strathern qui lui est consacré : *The Rope of Moka* (1971). Sur cette institution, on lira aussi les synthèses de Maurice Godelier (Godelier 1996 : 133-140) et Lécrivain (2002 : 41-45). Les interprétations de ces deux derniers auteurs divergent sur un point important, relatif à notre sujet : Godelier décrit les échanges cérémoniels de Nouvelle-Guinée à la fois dans les termes du don et dans ceux de l'échange ; tandis que Lécrivain conduit toute son analyse en vue de montrer qu'il s'agit, dans ces institutions, essentiellement d'échanges, et que les dons n'y interviennent que de façon marginale. Sur les échanges cérémoniels mélanésiens analysés comme systèmes de redistribution : Luc Racine 1992 ; sur leur rapport au concept lévi-straussien d'échange généralisé : Luc Racine 1988 et 1995. Sur les différences entre le kula et les autres échanges cérémoniels en Mélanésie, voir Testart 2005a : 55-56. Pour une critique du qualificatif « cérémoniel » dans la locution « échange cérémoniel » : Testart 2007a : 128 n. 2 ; critique qui se réfère à la définition que Malinowski a donné de cette locution (Malinowski 1989 [1922] : 154, n. 1).

Un point crucial est que le kula met en jeu ces biens et seulement ces biens. Certes, à l'occasion d'une rencontre kula, les partenaires peuvent s'offrir de la nourriture ou d'autres choses. Mais tous les observateurs s'accordent à dire que ces autres biens sont en quelque sorte périphériques, et que le kula à proprement parler ne concerne que les colliers d'une part, les coquillages d'autre part, qui sont seuls à constituer les biens spécifiquement kula.

Les individus qui participent au kula procèdent comme suit. Si A veut faire entrer un bien *X1*, mettons un collier, dans le kula, il le passe à B, lequel le passe à C, et ainsi de suite, jusqu'à ce que quelqu'un, disons M, le reçoive et décide de faire entrer dans le kula un bracelet *X2* lui appartenant. Il va alors passer *X2* à l'individu L qui lui a passé *X1*. L'individu L passe alors *X2* à K, de qui il avait reçu *X1*, et ainsi de suite, jusqu'à A.

Contrairement à ce que croyaient Malinowski et Mauss à sa suite, nous savons maintenant, grâce aux études successives de l'institution du kula, qu'un collier ou un bracelet peut sortir du circuit kula, sous certaines conditions. Dans l'exemple que nous avons donné, M a le droit de conserver *X1*, et A a le droit de conserver *X2*.

Malinowski a beaucoup écrit sur le fait que les biens kula n'étaient d'aucune utilité, hormis celle de procurer renom et prestige à ceux par qui passent ces bracelets et colliers, dont la valeur est plus ou moins estimée selon leur taille, leur qualité, et selon qu'ils sont ou non passés par des détenteurs eux-mêmes prestigieux. Mais Malinowski niait que les biens kula puissent être échangés contre autre chose que des biens kula. Ils niaient que ces biens puissent sortir du circuit kula, aux fins par exemple d'acheter par leur moyen une pirogue ou autre objet utilitaire.

Il s'est avéré que Malinowski, en cela, faisait erreur. Les ethnologues ayant travaillé sur ce sujet s'accordent désormais à reconnaître qu'un bien kula peut sous certaines conditions sortir du circuit kula, et servir à se procurer des biens utilitaires. Pour reprendre notre exemple, A a le droit de faire sortir *X2* du kula, et M a le droit de faire de même avec *X1*, aux fins de se procurer une pirogue ou tout autre bien. Mais A et M ont aussi le droit de détruire ces biens, dont on dit qu'ils sont leur *kitoum*, terme qui semble pouvoir se traduire correctement par propriété, dans la mesure où l'un et l'autre ont le droit d'en user, d'en disposer, de l'échanger contre des biens non kula, ou de le détruire³⁸².

Les observateurs qui ont succédé à Malinowski ont donc insisté sur le fait que celui qui détient un bien kula en *kitoum* n'a aucune obligation de le mettre en circulation. Il a le choix d'entrer ou non dans le jeu, d'ouvrir un cycle. Dans notre exemple, au début, le fait que A mette en circulation *X1* résulte d'un choix

³⁸² Sur la notion de *kitoum* (ou *kitomu*), voir Godelier 1996 : 122-133, spécialement p. 130, pour la comparaison (valide, selon Godelier) entre les notions de *kitoum* et celle de « propriété pleine et entière » ; ainsi que les chapitres 3 et 4 du livre de Annette Weiner, *Women of Value, Men of Renown* (1976).

de sa part. A la fin, *X2* est le *kitoum* de A. Il peut décider, ou non, de le mettre en circulation ou de le garder.

C'est ce qui fait la différence, dans notre exemple, entre A et M d'une part, et tous les autres partenaires, B, C, ... L, qui n'ont pas, quant à eux, le droit de faire sortir *X1* ou *X2* du circuit kula : ils ont l'obligation de passer le bien à un autre partenaire kula, toujours en respectant le sens de circulation des colliers d'une part, des bracelets d'autre part.

Les Trobriandais ont deux termes spécifiques pour désigner *X1* et *X2* dans l'exemple ci-dessus. Quand A passe *X1* à B, on dit qu'il fait un *vaga*. Ce que Malinowski, suivi par Mauss, appelle « le présent initial » ou « présent d'ouverture », « *initiatory gift* ». Quand A reçoit *X2* des mains de B, on dit qu'il a reçu son *yotile*, ce que Malinowski, suivi par Mauss, rend par des locutions telles que « présent de conclusion », « don final », « contre-don », « *concluding gift* ». C'est donc le langage du don qui est employé par Malinowski et Mauss pour décrire le kula : ils considèrent l'ensemble du kula comme une série de cadeaux. Ces termes de « présents », « dons », « cadeaux », ont été repris par les ethnologues qui ont, à la suite de Malinowski, travaillé sur le kula. Pourtant, les uns et les autres disent aussi que, dans le cas de figure ci-dessus exposé, B a une dette kula par rapport à A, C a une dette kula par rapport à B, etc. Ainsi, *vaga* est fréquemment rendu par « dette » quand il s'agit de celui qui a reçu le *vaga* : on dit qu'il a un *vaga*, une dette, à l'égard de qui lui a fourni le *vaga*.

La terminologie employée par les chercheurs ne permet donc pas vraiment de savoir s'il s'agit, dans le kula, de dons ou d'échange. C'est la raison pour laquelle nous avons dit jusqu'à présent que tel individu « passe », « transmet » ou « transfère » tel collier à un autre partenaire, sans employer les verbes « donner », ni « rendre », ni « échanger ».

Relevons les différents points faisant difficulté :

Vaga et *yotile* sont-ils effectivement des cadeaux ? Si oui, on peut dire, comme Malinowski et Mauss, que *vaga* est un don et *yotile* un contre-don. Si non, que sont *vaga* et *yotile* ? Et comment savoir si ce sont, ou non, des cadeaux ? Il ne s'agit pas là d'un simple problème de traduction de ces deux termes. Car, nous l'avons déjà plusieurs fois relevé, il se peut fort bien que les agents parlent de ce qu'ils font en termes de dons, d'offrande, etc., sans que ce qu'il s'agisse effectivement de dons ou d'offrandes. Le problème est le statut déontique de ces prestations. Ce n'est pas qu'une affaire de traduction, mais aussi de *catégorisation* des données empiriques qui puisse rendre compte des aspects déontiques des activités des gens.

De plus, que signifie exactement « dette » quand il est dit que tel partenaire kula a une dette kula vis-à-vis d'un autre ?

Et enfin, comment trancher ces différentes questions, par quel critère, quelle observation décisive ? Elles ne sont certainement pas futiles. Car, tant qu'elles n'ont pas trouvé de réponse, on n'a fait qu'une description cinétique du

mouvement des biens, et l'on n'a qu'une idée vague de ceux que les agents ont le droit ou non de faire. Tant qu'on n'a pas répondu à ces questions, on ne sait pas vraiment ce que font ces gens. Une remarque importante peut être faite en cette occasion. Il peut arriver qu'on ne sache pas *ce que font* les gens alors même qu'on sait *pourquoi* ils le font et quels sont les buts plus ou moins lointains qu'ils poursuivent. En l'occurrence, ce que les individus cherchent dans le kula, c'est, selon tous les observateurs, à accroître et renforcer leurs réseaux d'amis, à gagner du prestige, et ce n'est que de façon très secondaire qu'ils cherchent à s'enrichir.

Pour résoudre ces difficultés, il faut réexaminer les données fournies par les observateurs, à commencer par Malinowski. Celui-ci écrit :

[...] l'échange Kula consiste toujours en un *don*, suivi d'un *contre-don* ; il ne peut jamais s'agir d'un troc, d'un échange direct avec estimation de l'équivalence et marchandage. L'opération Kula comporte obligatoirement deux transactions qui se distinguent par leur appellation, leur nature et le moment où elles se pratiquent. Elle débute par l'octroi d'un *vaga*, don initial ou présent d'entrée en matière, et elle se termine par celui d'un *yotile*, don final ou présent de contrepartie. L'échange de ces dons est cérémoniel, il se fait au son de la conque marine, d'une façon solennelle et en public.³⁸³

Dans ce passage, Malinowski décrit le kula comme un échange de don et contre-don. Il semblerait donc, au vu de nos réflexions précédentes sur la locution « échange de dons », que le mot « échange » serait ici à prendre au sens cinétique ou communicationnel. Nous avons en effet indiqué en quoi le mot « échange » au sens économique du terme est incompatible avec le don, tandis qu'au sens communicationnel ou cinétique, il l'est.

Cette interprétation peut se réclamer d'un autre argument : l'insistance de Malinowski, en ce passage comme en bien d'autres, sur le fait qu'il est hors de question de marchander, de discuter ou négocier lors du kula. En effet, les Trobriandais font une distinction de principe, à leurs yeux très importante, entre le kula et d'autres échanges, appelés *gimwali*, où il est en revanche convenu que l'on peut négocier³⁸⁴. Si l'échange au sens économique du mot « échange » a pour caractéristique principielle que l'on puisse négocier les transferts réciproques³⁸⁵, alors le kula n'est pas un échange au sens économique du terme.

³⁸³ Malinowski 1989 [1922] : 414. Italiques de l'auteur.

³⁸⁴ Sur le *gimwali*, et son opposition au kula, voir Godbout et Caillé 1992 : 152-153 ; Godelier 1996 : 112, 124 ; ainsi que Hénaff 2002 : 152.

³⁸⁵ Thèse que j'ai naguère défendue (*in* Athané 2002), et que je tiens désormais pour erronée.

Selon Alain Testart, cette interprétation est vraisemblablement une erreur. En effet, il existe d'autres données qui la contredisent, dans l'ouvrage même de Malinowski. C'est notamment le cas dans un passage qui semble n'avoir pas fait l'objet de commentaires, jusqu'à ce que Testart, dans son interprétation du *kula*³⁸⁶, le signale comme une donnée importante. En effet, peu après la page que nous venons de citer, Malinowski écrit :

On relève aussi de très nettes différences dans la nature des deux présents. Le *vaga*, en tant que don d'entrée en matière, doit être offert motu proprio, sans qu'il soit question d'une quelconque obligation. Il existe des moyens de le solliciter (*wawoyla*), mais toute pression est exclue. En revanche, le *yotile*, objet précieux cédé en compensation d'un autre reçu antérieurement, est en quelque sorte imposé par une espèce d'engagement. Supposons qu'il y a un an, j'aie donné un *vaga* à un de mes partenaires ; aujourd'hui, à l'occasion d'une visite, je m'aperçois qu'il possède un *vaygu'a* [un bien *kula*] équivalent ; je considère alors qu'il est de son devoir de me le céder. S'il ne le fait pas, j'ai des raisons valables de lui en vouloir. Bien mieux, si je parviens à mettre la main sur son *vaygu'a*, l'usage m'autorise à le lui prendre de force (*lebu*) ; cela peut certes déclencher sa fureur, mais, là encore, notre brouille sera mi-réelle, mi-feinte.³⁸⁷

Cette page appelle plusieurs remarques. Le premier transfert, *vaga*, ne peut être exigé : il n'y a nulle « obligation », pour le détenteur du bien, à le transférer à autrui, et « toute pression est exclue ». Le *vaga* peut tout au plus être sollicité. Mais dès lors que ce premier transfert a eu lieu, que le *vaga* a été reçu par le partenaire, il y a « une espèce d'engagement » de la part du récipiendaire à fournir le contre-transfert, le *yotile*. Quelle est la nature de cet engagement ? La suite du texte l'indique. Le contre-transfert est *exigible* au sens où il peut légitimement être obtenu *par la force*.

Alain Testart en conclut que le *vaga* n'a pas été donné : ce n'était pas un cadeau. Car le récipiendaire du *vaga* est *responsable* quant à la fourniture du contre-transfert, le *yotile*. Mais cette responsabilité est bien particulière. Ce sont seulement des biens *kula*, les colliers et bracelets (le terme générique pour ces biens est « *vaygu'a* » selon Malinowski) qui peuvent être saisis au titre de *yotile*, de contrepartie du premier transfert, *vaga* (encore y faut-il vraisemblablement ajouter la restriction afférente à la règle fondamentale du *kula* concernant la

³⁸⁶ Testart 2007a : 37-46, 171-190.

³⁸⁷ Malinowski 1989 [1922] : 415-416.

circulation des biens : seul un bracelet peut fournir la contrepartie d'un collier, seul un collier peut fournir la contrepartie d'un bracelet).

En d'autres termes, la responsabilité du récipiendaire est *limitée à ses seuls biens kula* (*vaygu'a*). Ceci peut se clarifier de la façon suivante. Dans nos sociétés, nous sommes responsables des engagements que nous avons contractés sur l'ensemble de notre patrimoine. D'autres sociétés étendaient cette responsabilité à la personne tout entière, et à sa capacité de travail : on pouvait être emmené en esclavage en cas de dette non acquittée, et contraint de travailler pour le créancier pendant un temps déterminé (et c'est la mise en gage des personnes), ou pour un temps indéterminé ou encore vendu (et c'est alors l'esclavage pour dettes). A cet égard, le régime de la responsabilité sur l'ensemble du patrimoine, telle qu'il fonctionne dans nos sociétés, est à la fois plus restreint que le régime de la responsabilité sur le patrimoine *plus* la personne elle-même, et plus étendu que le régime de la responsabilité dans le kula. En effet, dans le kula, il n'est pas question de saisir les cochons ou les ignames du récipiendaire qui n'a pas fourni le *yotile*, (*i. e.* qui n'a pas acquitté sa dette kula) ; il est seulement légitime de saisir ses biens kula, s'il en a à sa disposition.

Ces lignes de Malinowski paraissent donc décisives pour comprendre ce qu'est le kula, pour en faire une description qui ne soit pas seulement cinétique et saisir clairement la structure déontique des transferts kula. Le kula est bien un *système d'échanges*, au sens économique du mot « échange ». Ce ne sont pas des dons, bien que Malinowski ait employé le vocabulaire du don pour en parler. Entre *vaga* et *yotile*, il s'agit d'un échange non obligatoire : le propriétaire d'un bien kula n'est nullement tenu de le transférer à autrui. Mais il s'agit bien d'un échange puisque, comme Malinowski l'indique clairement, celui qui reçoit le bien kula prend par là même l'engagement de fournir une contrepartie, laquelle est exigible et peut le cas échéant être légitimement obtenue par la force. Tout cela est attesté par une autre observation, faite par Lepowski à propos d'un cas de dette kula non acquittée. Une femme n'arrivait pas à obtenir la contrepartie du bien kula qu'elle avait fourni à un partenaire.

Traditionnellement, son seul recours aurait été de persuader ses alliés de lancer un raid contre le récipiendaire récalcitrant, ou d'utiliser contre lui la magie noire, mais ses jeunes nièces et neveux imaginèrent d'aller trouver l'officier gouvernemental en charge de la station de Tagula, pour ainsi l'effrayer et l'inciter à s'acquitter de sa dette.³⁸⁸

³⁸⁸ Lepowski 1983 : 478, cité in Testart 2007a : 175. Godelier (1996 : 128) signale également que « chacun sait dans le kula qu'à tout instant le *donateur* initial de l'objet peut le réclamer, brisant du même coup une route du kula » ; italiques de F. A. Selon notre point de vue, cet aspect de l'institution empêche précisément que l'on parle de « donateur » : car aucun don n'a été effectué.

La lecture de ces lignes montre clairement qu'il est difficile, après que cette donnée a été rapportée (elle fut publiée en 1983 dans le volume coordonné par Edmund et Jerry Leach, *The Kula : New Perspectives on Massim Exchange*, l'un des ouvrages de référence sur le kula), de continuer à parler de « dons » et de « cadeaux » pour désigner les transferts opérés lors du kula, et qu'un tel vocabulaire ne peut que contribuer à la mécompréhension des phénomènes étudiés. Car il n'y a guère de sens à désigner par « cadeau » ce dont on peut exiger contrepartie par la force. En l'occurrence, il est intéressant de relever que, dans le cas rapporté par Lepowski, l'autorité gouvernementale se substitue aux modalités traditionnelles de l'usage de la force, en l'occurrence le « raid » opéré avec les alliés. Cette affaire consiste donc clairement en le recouvrement d'une dette auprès d'un débiteur indélicat, le mot de « dette » pouvant donc être pris au sens fort de contrepartie exigible³⁸⁹.

On voit que le réexamen des données autorise une redescription des phénomènes, lesquels ont parfois été relatés par les observateurs dans un langage inadéquat. Ce réexamen permet une nouvelle catégorisation des faits, rendant mieux compte de la structure déontique des activités sociales des agents, de sorte que les relations entre eux, les formes de légitimité du recours à la violence, et de proche en proche tout le système social se trouve mieux caractérisé.

L'échange marchand et l'échange entre amis d'échange

Mais l'on peut se demander ce qu'il y a de particulier dans l'échange kula, qui a pu faire que des anthropologues aussi avisés que Malinowski et Mauss en ont parlé avec le vocabulaire du don et du cadeau, alors que les transferts kula ne sont en réalité pas des dons. Ce quelque chose qui fait que le kula ressemble à du don tient, semble-t-il, en les points suivants :

- (i) Il n'est pas question de négocier la contrepartie dans un échange kula.
- (ii) Un échange kula a un caractère cérémoniel.
- (iii) Il s'agit d'échanges entre des gens qui se tiennent et se présentent pour amis.
- (iv) L'échange kula est souvent sollicité.

³⁸⁹ L'ouvrage récent de Marcel Hénaff (2002 : 152-153, 512) décrit le kula en termes de dons.

Ces quatre caractéristiques font une différence très nette entre les échanges kula et la forme d'échange qui nous est la plus familière : les échanges que nous faisons dans les commerces, les échanges marchands.

Nous pouvons tenter de clarifier cette distinction en faisant les remarques suivantes.

Lorsque deux entreprises procèdent à un échange d'importance, par exemple lors de la signature d'un contrat, ou lorsqu'une marchandise particulièrement considérable est livrée à un client (par exemple un bateau), il arrive qu'en une telle occasion quelque cérémonie, ou du moins quelque cérémonial agrmente l'affaire. Il ne s'agit certes pas exactement d'un « fait social total », comme disait Mauss, en ceci que la chose ne revêt pas un caractère à la fois religieux, esthétique, politique en même temps qu'économique. Il semble en effet que les océanistes, parlant d'« échanges cérémoniels », entendent par cette locution quelque chose de similaire au fait social total de Mauss. Retenons en tout cas que la solennité n'est pas toujours absente de nos échanges marchands.

Les points (iii) et (iv) sont solidaires entre eux. On sollicite l'ami pour qu'il veuille bien céder un bien kula. On cède un bien kula à autrui pour s'en faire un ami. Malinowski insiste sur le fait que l'amitié, dans le kula, se manifeste dans l'hospitalité offerte à celui qui a pris la mer pour procéder à l'échange. Cette dimension n'est pas totalement absente des échanges marchands entre nos modernes hommes d'affaires : invitations au restaurant ou au spectacle des partenaires commerciaux sont choses fréquentes dans ces milieux. Mais plus encore, l'amitié entre partenaires kula se manifeste par la *protection* que l'on offre à son partenaire d'échange, protection contre d'éventuels voleurs, agresseurs ou sorciers. Là réside une importante différence entre l'amitié des partenaires kula, d'une part, et les relations cordiales, voire amicales, qui peuvent se nouer entre les hommes d'affaires d'aujourd'hui, d'autre part. Une alliance existe entre les partenaires de l'échange kula, qui implique parfois de prendre les armes parce que l'on s'est engagé à protéger son partenaire. Ce rôle est évidemment dévolu aux forces de l'État dans nos sociétés modernes.

Il semble bien que la relation personnelle soit indispensable à l'échange kula, alors qu'elle n'est que tout à fait secondaire et contingente dans nos échanges marchands. L'échange kula n'est pas un échange marchand, précisément pour cette raison : la relation personnelle est condition nécessaire pour procéder à l'échange. Tandis que, dans les échanges marchands, chacun des partenaires peut être inconnu de l'autre : l'échange peut être très impersonnel. A cet égard, la caractéristique cruciale de l'échange marchand est que celui qui veut se procurer un bien n'a pas à solliciter préalablement le propriétaire de ce bien, parce que ce bien est une marchandise.

La caractéristique d'une marchandise, de ce point de vue, n'est pas d'être vendue et achetée – bien des marchandises ne sont jamais vendues – mais d'être

proposée à la vente par son propriétaire : une marchandise est n'importe quel bien qui est proposé à la vente, qui est mis sur un marché.

Nous pouvons ici revenir sur l'exemple de Pierre et Paul exposé au début de ce chapitre, où l'un des amis sollicite l'autre pour qu'il accepte de lui céder un bien moyennant contrepartie. Il s'agit d'un échange, et même d'un échange monétaire. Mais ce n'est pas un échange marchand, car l'objet de l'échange n'était pas proposé à la vente, n'avait pas été mis sur le marché. S'il faut trouver une analogie entre le kula et nos propres pratiques, on perçoit que le kula ressemble bien plus à cette transaction entre Pierre et Paul, qu'à un échange marchand dans un commerce quelconque.

Il ne faut donc pas confondre échange monétaire et échange marchand. Un échange peut s'opérer avec de la monnaie sans pour autant se faire sur un marché, au sens où la chose aurait été proposée à la vente et serait, de ce fait, devenue marchandise. La monnaie n'est pas une condition suffisante de l'échange marchand. D'autre part, une part du commerce international, encore aujourd'hui, se fait sous forme de troc. Il est tout à fait possible de mettre sur le marché un bien et de s'entendre avec un acquéreur pour qu'il fournisse en contrepartie un autre bien, et non pas une certaine quantité de monnaie. Il peut donc y avoir un échange marchand alors qu'aucune quantité de monnaie n'est transférée d'un partenaire à l'autre – elle peut toutefois intervenir, dans le troc, en tant qu'unité de compte, pour mesurer la valeur marchande des biens que l'on se propose d'échanger. A cet égard, la monnaie n'est pas une condition nécessaire de l'échange marchand.

On remarquera que l'échange entre Pierre et Paul peut fort bien être négocié, le propriétaire refusant de céder son bien si l'autre n'augmente pas son offre. Il peut, en ce sens, y avoir marchandage, ou plutôt *négociation* entre amis, en dehors de toute mise sur le marché.

Toutefois, aux considérations précédentes, on pourrait opposer le fait linguistique suivant : on peut dire que Pierre et Paul ont « conclu un marché ». Le réseau sémantique associé au terme de « marché » présente donc des difficultés et des ambiguïtés. Qu'est-ce qu'un échange marchand ?

Si on retient principalement la connotation de marchandage, à peu près toute forme d'échange peut être considérée comme un échange marchand (mais pas le kula), dès lors qu'il y a négociation.

Si au contraire on retient la connotation de marchandise, comme le propose Alain Testart, on obtient une délimitation précise entre ce qui relève du domaine marchand, d'une part, et les échanges qui ne sont pas marchands (qu'ils soient ou non négociés), d'autre part.

A l'appui de cette définition de l'échange marchand, qui fait de celui-ci une sorte particulière de l'échange, Alain Testart avance l'argumentation suivante³⁹⁰. Décider qu'on réservera l'expression « échange marchand » aux échanges

³⁹⁰ Testart 2007a : 127-134.

portant sur des marchandises, c'est-à-dire sur des biens qui ont été proposés à la vente, c'est se doter d'un concept de marché compatible avec celui qui est en usage dans la science économique, lorsqu'elle traite, par exemple, du marché des céréales ou du marché de l'acier. Un des objets de la science économique est d'expliquer les rapports entre l'offre et la demande d'un certain type de biens ou de services. Cette explication requiert que la quantification de l'offre soit possible. Mais, pour ce faire, il faut qu'il y ait mise sur le marché, que les biens ou services étudiés par l'économiste soient « offerts » à la vente. Sans ce préalable de la mise sur le marché, du passage de telle chose au statut de marchandise, la quantification de l'offre est vraisemblablement impossible, et les concepts cruciaux de la science économique, tels que la concurrence ou la variation des prix, ne sont pas opératoires.

Par conséquent, on peut dire, en un sens, que Pierre et Paul ont conclu entre eux un « marché ». Mais d'autres termes : pacte, entente, convention, seraient sans doute moins égarants.

Telles sont les raisons pour lesquelles Alain Testart propose la décision sémantique suivante. Il faudrait réserver la locution « échanges marchands » pour les échanges portant sur des biens qui ont été proposés à la vente – et qui, par conséquent, constituent une offre au sens économique du terme, et dont le rapport à une plus ou moins forte demande devient dès lors quantifiable. Si l'on accepte cette décision sémantique, il faut alors admettre qu'il existe des échanges non marchands.

On peut ajouter à cette argumentation les commentaires suivants. Dès lors qu'il y a mise en vente, mise sur le marché, une possibilité sociale se fait jour : c'est que la relation entre les échangistes peut devenir impersonnelle³⁹¹. Il n'est plus nécessaire que celui qui veut faire acquisition d'un bien sollicite le propriétaire du bien pour pouvoir procéder à l'échange. Cette réflexion conduit Alain Testart à proposer les définitions suivantes :

La marchandise est un objet à propos duquel la décision de l'offre à la vente a déjà été prise.

[...] Le marché – entendu comme place ou réseau où s'échangent entre elles les marchandises – est un lieu sur lequel la décision de vendre est déjà acquise.

*En conséquence, c'est un lieu où l'échange se réalise sans que soit nécessaire l'intervention, entre les échangistes, d'un autre rapport social que celui qu'ils nouent dans l'acte même de l'échange.*³⁹²

³⁹¹ Sur les relations impersonnelles, ou plutôt dépersonnalisées, dans l'univers du marché, voir Godbout & Caillé 1992 : 217-222, 267-268, 291-292.

³⁹² Testart 2007a : 134. Italiques de l'auteur.

On perçoit dès lors qu'une autorité centrale forte, une importante concentration des pouvoirs de coercition, est nécessaire aux échanges marchands, ou au moins à leur multiplication. L'exemple typique d'une telle instance d'autorité, concentrant les moyens de contrainte et les ressources informationnelles nécessaires à l'exercice de la contrainte sur un territoire quelque peu étendu, est évidemment l'État. Celui-ci, avec ses agents, son administration des frontières, ses réseaux de surveillance et de contrôle, peut jouer le rôle de garant du contre-transfert, de la contrepartie – spécialement dans le cas où les partenaires échangistes ne se connaissent pas et ne se rencontrent que pour procéder à un échange, et *a fortiori* lorsque, dans l'échange auquel se livrent des partenaires qui ne se connaissent pas, la contrepartie est différée.

Dans le kula, dans l'échange entre amis, il existe des moyens de pression informels pour obtenir la contrepartie. En dernier recours, on peut faire usage de la force pour obtenir la contrepartie, parce que l'on a des informations sur l'autre, sur sa parentèle, on sait où il réside, etc. Mais en l'absence d'un pôle de concentration des ressources d'information et de coercition, comme l'est typiquement l'État, il est plus risqué, plus difficilement concevable aussi, d'entrer en échange avec des partenaires que l'on ne connaît pas. On évitera d'avoir pour partenaires des gens avec qui l'on n'a pas de liens personnels préexistant à l'échange : par conséquent, les activités proprement marchandes – la mise en vente de biens, qui ont par là même pris le statut de marchandises – tendent à demeurer limitées.

Revenons maintenant à la notion d'échange non marchand. Si l'on admet les arguments avancés par Alain Testart, ci-dessus résumés, il faut en conclure que, dans l'histoire des sociétés humaines, une grande part des échanges, au sens économique du mot « échange », n'ont pas été des échanges marchands, mais des échanges non marchands. Pour ne pas les caractériser seulement de façon négative, on pourrait les qualifier d'échanges entre amis, ou, mieux : *échanges entre amis d'échange*. Et de tels échanges n'excluent nullement le marchandage, disons plutôt la négociation, même s'ils ne portent pas sur des marchandises.

Ce mode d'échange est plutôt rare dans nos sociétés. L'exemple déjà exposé et commenté de la transaction entre Pierre et Paul ne représente certainement pas le cas ordinaire, pour nous qui pratiquons bien plus fréquemment les échanges marchands, échanges portant sur des biens préalablement proposés à la vente. Le régime de l'échange entre amis d'échange, entre partenaires liés par des liens personnels, qui s'offrent mutuellement protection et qui disposent de multiples ressources informationnelles l'un sur l'autre, telles que celles-ci peuvent être utilisées aux fins d'obtenir la contrepartie, ce régime d'échange tend à diminuer dès lors que se développent les marchés – ce qui, selon notre hypothèse, n'est possible que si

s'est préalablement constitué un pôle de concentration du pouvoir de coercition, dont le modèle est l'État³⁹³.

Résumons maintenant nos principales considérations sur le kula. Celui-ci consiste non pas en une suite de dons et contre-dons, mais en un système d'échanges entre amis d'échange. *Le kula est un système d'échanges sans marchandises et sans marchandage*. Le fait qu'il soit sans marchandise ne le différencie pas, nous l'avons indiqué, d'autres systèmes d'échanges dans des sociétés sans État. Sa singularité paraît bien plutôt liée au fait qu'il soit sans marchandage, ou, mieux : *sans négociation*, en sus de ses autres caractères originaux, tels que les règles spécifiques concernant le sens de la circulation des biens, et le fait qu'il porte sur deux types de biens exclusivement.

Et sans doute cette absence de la négociation, ce désintéressement qu'il convient d'afficher dans le kula, lui procure un air de famille avec le don. Mais le kula ne consiste pas en dons, puisque la contrepartie est exigible et peut être légitimement obtenue par la force. On peut donc dire du kula ce que René Maunier disait de la tawsa, dans ses « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord » : dons fictifs, qui dissimulent un échange³⁹⁴.

Il faut ajouter deux précisions aux propos qui précèdent.

(i) Nos remarques sur la distinction des échanges entre amis d'échange d'avec les échanges marchands, et sur les conditions de possibilité du développement de ces derniers, n'impliquent pas que seul un État sous sa forme achevée peut induire la multiplication des échanges marchands³⁹⁵. Les structures de contrôle et de surveillance du territoire relevant d'une seigneurie, ou celles dont se dote un lignage localement dominant, peuvent probablement y suffire. Il importe à ce sujet de signaler combien la dichotomie (dont nous avons jusqu'à présent fait dans cette étude un usage assez peu critique) entre les sociétés dotées d'un État et les sociétés sans État paraît peu satisfaisante (quoique peut-être inévitable en première approximation), et qu'elle nous semble justiciable d'importantes révisions. Pour ce faire, il faudrait examiner la grande variété de gradations possibles entre sociétés sans État et sociétés étatiques, en explorant les formes politiques que l'on peut qualifier de « semi-étatiques ». Ceci constitue vraisemblablement le préalable à l'étude des évolutions ayant mené à l'apparition de l'État³⁹⁶. A cet effet, quelques lignes de recherches seront esquissées dans le prochain chapitre, concernant la genèse de l'État dans l'Occident médiéval.

³⁹³ Voir Testart 2007a : 137.

³⁹⁴ Maunier 1998 [1927] : 90, 143, 144.

³⁹⁵ Sur les rapports entre l'État et le développement des échanges marchands, voir Godbout et Caillé (1992 : 223-228), ce à quoi les auteurs associent un processus de transformation des pratiques du don.

³⁹⁶ Le concept d'organisations semi-étatiques est développé in Testart 2005a : 88-90, 106-113. La question de la genèse de l'État est spécialement traitée par le même auteur dans le tome II de son ouvrage *La Servitude volontaire* (2004).

(ii) Ces considérations sur la marchandise et la structure de l'échange marchand n'impliquent pas non plus que l'existence d'un État produit fatalement le développement des échanges marchands. Notre hypothèse à ce propos n'est pas que l'existence d'une autorité centrale forte (étatique ou semi-étatique) est la condition *suffisante* pour la multiplication des échanges marchands. Elle est plutôt que l'existence d'une autorité centrale forte (étatique ou semi-étatique) est la condition *nécessaire* de la multiplication des échanges marchands. A ce sujet, il est utile de rappeler une des thèses centrales que Karl Polanyi, Conrad Arensberg et leurs collaborateurs ont présentées dans leur célèbre ouvrage *Trade and Markets in Early Empires, Economies in History and Theory*³⁹⁷ : selon ces chercheurs, de nombreux États n'ont pas connu l'institution du marché. Mais cette importante proposition s'insère dans un livre dont le projet d'ensemble est bien plus vaste, visant à établir les fondements d'une anthropologie économique générale. Le moment est venu d'examiner cette œuvre, et d'y confronter nos analyses.

Réflexions sur l'œuvre de Karl Polanyi et ses collaborateurs

Commençons par présenter quelques-unes des principales thèses de cet ouvrage.

(i) Le *marché* est une institution relativement rare dans les sociétés hors de l'Occident de la période moderne³⁹⁸.

(ii) Dans les sociétés dépourvues de l'institution du marché, et dans celles où il n'a qu'une extension restreinte, le fonctionnement économique s'organise en fonction de trois principes : la *réciprocité*, la *redistribution*, l'*échange*³⁹⁹.

(iii) Dans le fonctionnement économique de ces sociétés, l'importance relative et les fonctions respectives de la réciprocité, de la redistribution ou de l'échange peuvent varier de façon significative.

(iv) L'organisation économique de toute société se caractérise par un type déterminé d'*intégration*, selon que la structure dominante dans l'économie est la réciprocité, ou bien la redistribution, ou bien l'échange⁴⁰⁰.

(v) Des États ont existé qui n'ont pas connu, ou très peu connu, l'institution du marché⁴⁰¹.

³⁹⁷ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957]. Titre de la traduction française de cet ouvrage : *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Voir aussi Polanyi 1968.

³⁹⁸ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 36, 54, 248, 255, 345. Jacques Godbout et Alain Caillé (1992 : 214) semblent avoir une opinion différente sur cet aspect de la pensée de Polanyi.

³⁹⁹ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 245-248. Sur la réciprocité : 100, 220-221, 224-225. Sur la redistribution : 64-66, 224-225, 314-315. Sur l'échange : 251, 258, 339.

⁴⁰⁰ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 244-249, 258.

⁴⁰¹ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 48-49, 53, 54, 57, 66, 70.

Les exemples de sociétés dotées d'un État mais dépourvues de marchés sont étudiés dans plusieurs des articles du livre : ainsi l'ancienne Mésopotamie⁴⁰², l'empire d'Hammourabi⁴⁰³, la Grèce ancienne à peu près jusqu'à l'époque d'Aristote⁴⁰⁴, les civilisations de la Més-Amérique précolombienne⁴⁰⁵. Il importe de préciser le sens des thèses ci-dessus, en indiquant les significations que revêtent, chez ces auteurs, les principaux termes contenus dans ces thèses : la réciprocité, la redistribution, l'échange, le marché. Car ces significations présentent des divergences notables non seulement par rapport aux analyses que nous avons précédemment conduites, mais aussi d'un article à l'autre, au sein même de l'ouvrage coordonné par Arensberg et Polanyi.

Dans l'article collectivement signé qui ouvre le livre et en constitue la préface, *réciprocité* et *redistribution* sont caractérisées de la façon suivante :

La séquence de réciprocité parmi les partenaires fixes AB/BA ou AB/BC/CA indique l'existence d'une similitude entre arrangements sociaux et traits culturels, que les institutions relèvent, pour les gens qui pratiquent cette réciprocité dans un ordre semblable, d'activités liées au prestige, à la parenté, à la communauté ou à la religion, etc.

Dans un contexte de redistribution [...] l'action affecte un mouvement centripète qui va d'un grand nombre de participants en direction d'un personnage central, auquel succède sur initiative de ce personnage central un mouvement en direction de ces mêmes participants. Formellement, BA/CA/DA/EA/FA est suivi d'une distribution A/BCDEF collective ou séparée.⁴⁰⁶

On remarquera que ces définitions ne donnent que des propriétés cinétiques, et non pas déontiques, de la réciprocité et de la redistribution : on ne sait pas si la réciprocité et la redistribution dérivent de la circulation de dons, de la prestation de tributs réciproques, ou encore d'une autre structure déontique, par exemple l'échange, obligatoire ou non.

Ce texte se trouve dans la préface de l'ouvrage. Le lecteur s'attend à ce qu'il soit suivi par une définition de l'échange, puisque réciprocité, redistribution et échange forment ensemble la triade conceptuelle fondamentale de tout le livre. Or, étonnamment, tel n'est pas le cas, puisque les auteurs passent à une définition du marché, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

⁴⁰² Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 63-70.

⁴⁰³ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 51-62.

⁴⁰⁴ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 93-117.

⁴⁰⁵ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 137-168.

⁴⁰⁶ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 35.

Il n'y a en réalité aucun travail de définition de l'échange dans l'ouvrage de Polanyi et ses collaborateurs, excepté dans le dernier article du livre, rédigé par Walter Neale. Mais cette définition est éminemment problématique :

Le terme « échange » a en réalité trois significations différentes. Si on le définit de manière opératoire, l'échange inclut tout transfert de biens à double sens, à un prix fixé ou selon une proportion indéterminée ou inconnue, comme dans le cas des cadeaux de Noël. Dans ce sens large, *il inclut la réciprocité et la redistribution*. Dans un sens plus restreint, l'échange signifie l'achat et la vente à un prix défini ou fixé. Ici, le choix se fait entre l'acceptation ou le refus de ce qui est offert. Ce sens inclut l'échange qui sert à décrire l'achat et la vente à un prix négocié. Alors intervient un élément supplémentaire de liberté dans l'option : la négociation du prix qui détermine l'option finale. Tel est le sens de l'échange dans un système autorégulateur de marché.⁴⁰⁷

On voit les problèmes que soulève ce passage. Neale relève que la définition de l'échange au « sens large », c'est-à-dire en termes purement cinétiques (« tout transfert de biens à double sens ») inclut dans l'échange le don suivi de contre-don : les « cadeaux de Noël » – et cette remarque est convergente avec nos précédentes analyses des sens cinétique et communicationnel du mot « échange ». Mais ce sont aussi la réciprocité et la redistribution qui sont incluses dans ce sens large, alors que précisément les principales thèses du livre de Polanyi et de ses coauteurs supposent la distinction entre réciprocité, redistribution et échange.

Cette regrettable inclusion de la réciprocité et de la redistribution dans l'échange est peut-être évitée si l'on examine les autres sens du mot « échange » mentionnés par Neale. Mais on peut alors déceler de nouvelles difficultés conceptuelles.

Le sens « plus restreint » que mentionne l'auteur est l'échange qui a lieu lors de l'achat-vente. Un troisième sens, qui est une sous-espèce du précédent, est l'échange qui a lieu lors d'un achat-vente où le prix est négocié. Si, comme le dit Neale, l'échange au troisième sens est typique du marché autorégulateur du prix, où celui-ci se fixe par le jeu de l'offre et de la demande, il semble que l'échange au second sens corresponde à ce qui se passe sur un marché, où une autorité, par exemple politique, fixe les prix : le marché n'est alors plus lui-même créateur des prix. L'auteur ajoute, juste après le passage que nous venons de commenter :

⁴⁰⁷ Neale *in* Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 339. Italiques de F. A.

Il est maintenant clair que dans le premier et le second cas, il peut y avoir « échange » ou « place de marché » sans qu'il y ait de marché au sens où l'économiste l'entend.⁴⁰⁸

D'après le contexte, le marché « au sens où l'économiste l'entend » est le marché autorégulateur, celui où les échanges peuvent être négociés et où les prix se créent par le jeu de l'offre et de la demande. C'est pourquoi l'article expose ensuite différents exemples de « places de marché » où les prix ne sont pas déterminés par les rapports entre l'offre et la demande, mais par une tradition ou par une autorité : les marchés alimentaires médiévaux, certains échanges dans les îles Trobriand⁴⁰⁹, certains marchés indiens où l'on vend du lait contre de l'argent, le montant à payer étant fixé par la coutume. Et Neale d'insister sur le fait que l'existence d'une place de marché ou « l'emploi du terme 'marché' dans un document historique ou dans une simple description [peuvent] *ne pas impliquer le fonctionnement d'un mécanisme offre-demande-prix* »⁴¹⁰.

Ces réflexions de Walter Neale présentent donc une caractérisation de l'échange telle que, si on le prend dans son sens le plus large, l'échange inclut la réciprocité et la redistribution – ce qui ruine toute la théorisation proposée par lui-même, Polanyi et leurs coauteurs. Quant aux deux sens plus restreints qu'il propose du terme « échange », *ils renvoient tous deux à l'existence d'un marché*, que celui-ci soit autorégulateur du prix, ou qu'il s'organise en fonction d'une réglementation qui fixe le prix par une coutume ou une décision politique extérieure au marché.

Dans ce texte, l'auteur ne semble donc pas envisager la possibilité de l'échange non-marchand, tel que nous l'avons défini précédemment : échange portant non pas sur des marchandises, mais sur des objets qui n'ont pas été jetés sur le marché, un échange hors marché. En somme, il nous semble qu'à moins de faire de l'échange un concept tellement englobant qu'en ce cas il subsumerait les notions qu'il ne doit pas subsumer, à peine de dévaster tout l'effort théorique de l'ouvrage, Walter Neale *ne parvient pas à distinguer l'échange du marché*.

De surcroît, ces réflexions de Neale ne semblent pas complètement cohérentes avec d'autres développements du livre. En effet, un des concepts cruciaux de Polanyi est celui de commerce (*trade*), en tant qu'il est distingué par lui du marché (*market*). Or, le commerce semble intuitivement constituer une modalité de l'échange. De l'échange, Karl Polanyi ne propose comme définition que cette formule laconique : « l'échange selon la définition substantive est le *mouvement réciproque* d'appropriation des biens entre diverses mains »⁴¹¹, ce

⁴⁰⁸ Neale in Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 339.

⁴⁰⁹ Ici Neale pense vraisemblablement aux échanges dits *wasi* par les Trobriandais.

⁴¹⁰ Neale in Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 340. Italiques de l'auteur.

⁴¹¹ Polanyi in Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 257. Italiques de F. A.

qui reconduit à l'indistinction entre l'échange et la réciprocité. Mais plus importante est la distinction que fait l'auteur entre trois formes de commerce⁴¹². Elles sont les suivantes.

1. *Le commerce de dons*, système de dons et contre-dons dont le modèle est selon lui (à tort selon nous) le kula trobriandais⁴¹³. Mais l'auteur cite aussi certaines formes de commerce entre empires antiques – avec offrandes, ambassades, tractations politiques entre chefs et rois – et qui sont caractérisées par une forte mise en scène et par le fait d'être relativement *rare*s, voire *irrégulières* dans le temps⁴¹⁴.

2. *Le commerce de gestion* qui se caractérise par des relations *régulières* dans le temps et relativement *fréquentes*, d'import-export sous contrôle gouvernemental, où les prestations des deux parties sont réglées par des traités politiques, et où l'ensemble des affaires est conduit sur un mode administratif. Selon Polanyi, ce type de commerce excluait le marchandage, les équivalences étant « fixées une fois pour toutes ». L'institution principale était alors le « port de commerce » (*port of trade*), dans lequel s'exerce un monopole gouvernemental.

Dans les deux concepts de « commerce de dons » et de « commerce de gestion », Karl Polanyi est en somme très proche de l'idée d'échange entre amis d'échange, que nous avons expliquée ci-dessus. Mais s'il a eu l'intuition de cette distinction, il n'a pu l'élaborer de façon pleinement opératoire en raison de sa conception du marché, *parce qu'il pense le marché à partir du marchandage, et non à partir de la marchandise*. C'est ce que nous allons tenter de faire voir dans ce qui suit.

3. La troisième forme de commerce est *le commerce de marché*. Son organisation obéit au mécanisme offre-demande-prix.

Nous situons ici une des principales difficultés posées par la théorisation de Polanyi. Car il semble qu'il fasse comme si la négociation était absente du « commerce de gestion » (et *a fortiori* du « commerce de dons », mais en cela il avait bien compris une des caractéristiques principales du kula, exemple typique, selon lui, du « commerce dons » ; le kula se singularisant en effet, ainsi que nous l'avons montré plus haut, par l'absence – on peut presque dire : l'interdit – de la négociation entre les partenaires). Or, quand deux autorités politiques pratiquent le « commerce de gestion », c'est-à-dire qu'elles gèrent ensemble un monopole sur les pratiques d'import et d'export d'au moins certaines denrées, on ne voit pas du tout pourquoi elles ne seraient pas amenées, au commencement du

⁴¹² Polanyi in Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 254-255.

⁴¹³ Marcel Hénaff (2002 : 150-151) a justement remarqué l'importance de l'institution kula dans toute la pensée économique de Karl Polanyi.

⁴¹⁴ Un bon exemple de ce cas pourrait être la visite de Télémaque à Nestor, dans l'*Odyssée*. Mais selon nous, l'expression « commerce de dons » est égarante. Dans le genre de pratiques auquel Polanyi semble se référer, les dons ont, de notre point de vue, une vertu seulement *apéritive* qui favorise la réalisation d'un échange. Il ne nous semble pas que les dons soient ce qui motive ce commerce et en constitue la teneur principale ou la raison d'être.

commerce ou à intervalles plus ou moins réguliers, à négocier les taux d'échange dans ce commerce – ce qui réintroduit plus ou moins puissamment le mécanisme offre-demande-prix dans le commerce de gestion.

Polanyi ne s'attarde pas sur le fait que, dans ce qu'il nomme le « commerce de gestion », il peut y avoir, et il y a effectivement, négociation – laquelle peut être plus ou moins dépendante de la rareté relative du bien faisant objet du commerce de gestion. Il limite l'emploi du mot « marché » aux systèmes où s'exerce le mécanisme offre-demande-prix ; dès lors, il tend à identifier négociation et marchandage.

Nous pensons au contraire qu'il serait bon de distinguer les deux, en disant que le marchandage est une espèce de la négociation, celle qui porte sur des marchandises et se fait par conséquent sur un marché. Cette distinction est commandée, croyons-nous, par les remarques que nous avons faites précédemment sur la présence ou l'absence de négociation dans les échanges entre amis d'échange. Ainsi Pierre et Paul, amis d'échange, peuvent négocier entre eux un échange non marchand (bibelot contre monnaie), et c'est une négociation hors marché, une négociation qu'il vaut mieux dès lors, selon nous, ne pas appeler marchandage, en tant qu'elle porte sur un bien qui n'est pas, préalablement à la négociation, devenu marchandise (par la mise du bien sur le marché). Tandis qu'à la différence de Pierre et Paul les partenaires kula pratiquent un échange non marchand sans négociation.

En somme, *Polanyi définit le marché par le marchandage*. Mais ce n'est pas l'option suivie par Walter Neale. Celui-ci inclut dans les marchés les places d'achat et vente de marchandises où le prix est fixé autrement que par le mécanisme offre-demande-prix. Le prix est, dans ces situations, déterminé de façon extrinsèque au marché lui-même (par le pouvoir politique ou par la coutume).

Entre Walter Neale et Karl Polanyi, il y a donc une importante variation relative à la détermination du concept de marché, au sein du même ouvrage. On est donc fondé à considérer que les coauteurs ne sont pas parvenus à lever toutes les ambiguïtés afférentes au vocabulaire de leur théorie, et à unifier sémantiquement celui-ci. Quelle solution choisir, entre la conception du marché proposée par Neale et celle de Polanyi ?

La première nous semble préférable à la seconde. Car il semble bien qu'il puisse y avoir des marchés, au sens de places de marché, sans que le prix soit fixé par le mécanisme offre-demande-prix. Il y a des marchés avec réglementation des prix : pensons au prix unique du livre dans la France actuelle. L'achat d'un livre chez un libraire n'en reste pas moins un échange marchand. Cette considération implique seulement de ne pas confondre *marché* et *économie de marché*.

Il nous semble que l'on peut définir l'économie de marché comme celle où tous les prix, ou la majorité d'entre eux, sont fixés par le mécanisme offre-demande-prix. Le concept d'économie de marché nous semble donc impliquer, par nécessité logico-conceptuelle, le concept de marché autorégulateur du prix. Mais il existe toutes sortes de marchés qui ne sont pas autorégulateurs, et dont le fonctionnement ne relève pas, ou pas essentiellement, ou pas seulement, de l'économie de marché⁴¹⁵. Par conséquent, selon qu'une économie comporte un plus ou moins grand nombre de marchés à prix réglementés et corrélativement un plus ou moins grand nombre de marchés autorégulateurs du prix (par le mécanisme offre-demande-prix), on pourra dire qu'elle est plus ou moins une économie de marché. Ce faisant, nous proposons, on l'aura compris, un concept de l'économie de marché permettant une analyse graduelle des systèmes économiques réellement existants à l'aune de ce concept. Il n'y a pas d'une part l'économie de marché, et d'autre part son envers négatif (économie « administrée », ou « planifiée », ou « de subsistance », ou quelque autre expression de ce genre – chacune de ces expressions signifiant en réalité des signifiés fort différents les uns des autres), avec une frontière étanche entre les deux. La pure économie de marché et son négatif pur (à supposer qu'il n'y en ait qu'un seul, ce qui semble erroné : il y a sans doute plusieurs négatifs logiquement et sociologiquement possibles de l'économie de marché) forment des pôles distincts, avec toutes sortes de positions intermédiaires entre les deux.

Ajoutons, sans pouvoir nous étendre sur ce point, qu'il nous semble crucial de rompre avec le sens commun économique actuellement assez répandu (aussi bien parmi les opinions dites « de gauche » que parmi les opinions dites « centristes » ou « de droite », qui confondent fréquemment ces deux concepts) et de refuser de confondre *économie de marché*, d'une part, et *capitalisme*, d'autre part. Il y a bien des manières de définir le capitalisme, et de nombreux débats à ce sujet – que nous ne prétendons évidemment pas être en mesure de résoudre dans la présente étude. Toutefois, par provision, nous formulerons quelques remarques élémentaires. Disons d'abord, contrairement à une idée aussi largement erronée que répandue, que l'on ne trouvera pas dans l'œuvre de Karl Marx une explicitation complète de cette distinction, pour la simple raison que cet auteur n'emploie presque pas le mot de « capitalisme »⁴¹⁶. Ajoutons que pour nombre d'auteurs, notamment Fernand Braudel, le capitalisme suppose l'économie de marché et quelque chose en plus : en l'occurrence (si du moins je comprends bien la pensée de l'historien sur ce point), ce quelque chose en plus consiste pour Braudel en l'adoption par un nombre significatif d'acteurs économiques de comportements opportunistes, tels qu'ils cherchent à maximiser

⁴¹⁵ Ces remarques sur la distinction entre marchés et économie de marché nous semblent converger avec celles de Alain Guerreau relatives au fonctionnement des marchés d'Ancien Régime, dans son article de 2001 : « Avant le marché, les marchés : en Europe, XIII^e-XVIII^e siècle ».

⁴¹⁶ Sur la diffusion du mot « capitalisme », voir Braudel 1985 : 49-51.

leurs profits, et tendent de ce fait à délaissier les pratiques économiques où les taux de profit sont relativement fixes, routiniers et peu fluctuants⁴¹⁷.

Revenons maintenant à la divergence théorique entre la pensée de Walter Neale et celle de Karl Polanyi. L'inconvénient de choisir la conception de Neale contre celle de Polanyi, c'est que l'on ne voit plus très bien ce qui fait la spécificité du marché, ne serait-ce qu'au sens banal de « place du marché », par rapport à d'autres formes de circulations des biens. Or, l'article de Neale, s'il distingue clairement les marchés autorégulateurs du prix des marchés à réglementation extrinsèque du prix (réglementation par l'instance politique ou par la coutume), ne fournit en revanche aucun critère permettant d'identifier la caractéristique commune de ces deux formes de marché.

Walter Neale emploie l'expression de « marché réglementé ». Or, cette formule mérite discussion, car elle peut avoir plusieurs sens.

1. *En un premier sens*, tous les marchés, sans exception, sont réglementés, et cela par définition, c'est-à-dire par une nécessité logico-conceptuelle. Il n'y a de marché que s'il y a des règles. La plus fondamentale de toutes les règles constitutives de tout marché est vraisemblablement celle selon laquelle le client n'a pas le droit de violenter le vendeur pour s'approprier ce qu'il désire obtenir du vendeur, ainsi que cette autre, selon laquelle le vendeur n'a pas le droit de violenter le client pour obtenir de lui qu'il achète la marchandise. Un autre exemple de règle nécessaire, sur les marchés où l'on utilise une monnaie déterminée (et tous les marchés ne sont pas nécessairement tels), est l'interdiction de faire usage de fausse monnaie. Sans des réglementations de ce genre, on ne peut concevoir de marché, mais seulement des prédatons. Il ne peut probablement y avoir aucun marché dans une situation de totale anomie. Une paix relative, et subséquemment les lois, coutumes et réglementations qui produisent et conservent cette paix relative, sont conditions nécessaires de possibilité de n'importe quel marché. En ce sens, l'expression « marché réglementé » est tautologique.

2. *En un deuxième sens*, un marché peut être dit « réglementé » parce que l'accès aux positions de vendeur, d'acheteur et de marchandise est contrôlé par

⁴¹⁷ Braudel 1985 : 52-63. Pour compléter ces trop brèves remarques sur la distinction entre capitalisme et économie de marché, nous espérons pouvoir, dans une occasion ultérieure, argumenter l'hypothèse suivante. Il ne nous semble pas tout à fait certain que le capitalisme implique nécessairement l'existence d'une économie de marché – il est vrai que cette considération dépend pour partie de la définition que l'on donne au mot « capitalisme ». En revanche, et là est notre hypothèse, il nous semble très hautement probable que, en tous les sens où l'on a pris le mot « capitalisme » dans les sciences historiques et économiques, pour qu'il se pérennise *le capitalisme implique nécessairement la possibilité de sortir de l'économie de marché*, à intervalles plus ou moins réguliers. En effet, l'expérience historique suggère fortement que les comportements capitalistes, dès lors qu'ils deviennent massifs, induisent l'apparition de configurations économiques où l'intervention de la puissance publique dans l'économie devient à peu près nécessaire (au double sens d'*inévitabile* et d'*indispensable*), par l'instauration de mesures censées induire une dynamique économique contracyclique, généralement par le moyen d'une socialisation des pertes, ainsi que par une surveillance et une réglementation renouvelées des flux économiques.

le pouvoir politique, ou par des mandataires du pouvoir politique. C'est le cas, dans notre société actuelle, pour ce qui concerne les marchés des médicaments, de la nourriture, des carburants, de la maison, des constructions publiques, du travail. Des règles juridiques interdisent à certains de vendre (par exemple, à un enfant de louer sa force de travail), à d'autres d'acheter (vous ne pouvez acheter certains médicaments que sur prescription d'un médecin, une arme qu'à certaines conditions, etc.). Ce sont encore des règles qui interdisent de vendre certains produits (médicaments n'ayant pas reçu l'agrément des autorités sanitaires, nourritures périmées, etc.).

3. *En un troisième sens*, la locution « marché réglementé » réfère aux cas où les prix sont fixés par le pouvoir politique ou par la coutume. C'est aujourd'hui plus ou moins le cas, à ce qu'il semble, pour ce qui concerne les médicaments remboursés par la Sécurité sociale.

Tous les marchés sont donc réglementés au premier sens. Il s'agit de règles au sens fort de prescriptions et d'interdictions dont la transgression peut être sanctionnée par une contrainte physique légitime.

De très nombreux marchés sont réglementés au deuxième sens. Il s'agit, là encore, de règles au sens fort de prescriptions et d'interdictions dont la transgression peut être sanctionnée par une contrainte physique légitime. Une très grande part des marchés de l'Europe occidentale actuelle est réglementée en ce sens, et dans l'ensemble ils le sont de plus en plus, au nom surtout de la protection du consommateur.

De nombreux marchés sont ou ont été réglementés au troisième sens. Mais la plupart des marchés de l'Europe occidentale actuelle ne le sont pas, ou bien le sont de moins en moins, souvent au nom du principe de la concurrence « libre et non faussée » (pour reprendre l'expression désormais quasiment *consacrée*).

Au passage, il n'est pas dénué d'intérêt de remarquer que l'actuelle demande sociale de réglementation des marchés (quand elle existe et se fait entendre) ainsi que la plupart des propositions de renouvellement des politiques économiques, portent généralement (mais pas toujours) sur des réglementations au deuxième sens de l'expression « marché réglementé ». Il nous semble ainsi que l'actuelle demande sociale de réglementer les marchés, quand elle existe, contient moins volontiers que par le passé le désir de réglementer les marchés au troisième sens, celui qui impliquerait que le pouvoir politique fixât les prix. Cette remarque est bien sûr plus ou moins pertinente selon le marché envisagé (et elle n'implique évidemment pas qu'il n'y a pas aussi une demande sociale de déréglementation des marchés). Les demandes sociales actuelles concernant le marché du travail n'ont pas le même contenu, ni le même rapport à la notion de réglementation, que celles concernant le marché du logement.

Il paraît raisonnable de dire que c'est seulement selon le troisième sens de l'expression « marché réglementé » que la réglementation d'un marché est

véritablement incompatible avec la possibilité que ce marché soit créateur des prix – c'est-à-dire que ces derniers vont se déterminer essentiellement par le rapport entre l'offre et la demande.

Pour éviter les confusions entre les différents sens de la locution « marché réglementé », nous préférons employer, s'agissant de son troisième sens, l'expression de « marché à détermination extrinsèque du prix », passablement lourde mais incomparablement plus précise et distincte que celle de « marché réglementé ». De même, nous préférons parler de « marché autorégulateur des prix », ou de « marché créateur du prix », plutôt que de « marché déréglementé », ou de « marché libre », ou de « marché non faussé », parce que le sens des termes « libre » et « faussé » dans ces dernières locutions mériteraient une longue discussion, non nécessaire à notre propos.

Au demeurant, il semble qu'assez fréquemment, même dans les ouvrages des spécialistes de l'économie de marché, la locution « marché réglementé » est réduite à son troisième sens ; et, si du moins nous avons correctement lu le texte de Walter Neale, ce dernier auteur tombe aussi dans ce travers.

Si ce qui précède est exact, cette confusion des différents sens de l'expression « marché réglementé » est plutôt regrettable. Car elle empêche de voir (i) que tout marché est par nécessité réglementé, et qu'il est un sens de l'expression « marché déréglementé » telle que, du moins dans le monde réel, elle n'a et ne peut avoir plus d'extension que ces autres locutions : « célibataire marié », « cercle carré » ; (ii) que la tendance actuelle n'est pas tant à la déréglementation des marchés qu'à une sorte de combinaison entre, d'une part, une réglementation croissante de nombreux marchés au deuxième sens de l'expression « marché réglementé », et, d'autre part, une déréglementation croissante des marchés au troisième sens de l'expression « marché réglementé ».

Il peut donc très bien y avoir, à la fois, croissance du nombre et du caractère contraignant des règles régissant les marchés *et* généralisation du modèle du marché autorégulateur des prix. Et il nous semble certain que le marché ne peut être autorégulateur des prix qu'à condition d'être réglementé au moins au premier sens de l'expression « marché réglementé ».

Résumons. Si Karl Polanyi définit le marché par le marchandage, le coût en est de réduire le marché au marché autorégulateur, d'en exclure les marchés où la détermination du prix est extrinsèque au marché, et de ne pas remarquer que le « commerce de gestion » n'exclut pas nécessairement la négociation. Si Neale établit un concept de marché tel qu'il peut y inclure et le marché autorégulateur du prix et les marchés à réglementation extrinsèque du prix, en revanche il ne fournit aucune définition générique du marché. Il ne nous dit pas quelle est la caractéristique commune de ces deux types de marchés. De surcroît, il tend à confondre plusieurs sens de l'expression « marché réglementé », sens qui renvoient à des possibilités conceptuellement et économiquement très différentes.

Cette aporie fait argument, selon nous, pour la définition du marché proposée par Alain Testart, lequel définit le marché non par l'autorégulation des prix ou par le marchandage, mais par la marchandise. C'est-à-dire que la caractéristique commune de tout marché, qu'il soit autorégulé ou réglementé, tient au fait que le marché est le lieu où l'on propose quelque chose à la vente.

Le marché n'est pas nécessairement le lieu d'un marchandage. Mais, selon la définition de Testart, le marché est nécessairement le lieu, physique ou abstrait, des marchandises. Cette définition paraît seule adéquate, ou du moins la plus adéquate, aux différents usages du mot « marché ». Elle semble bien s'accorder avec nos intuitions sémantiques de sens commun associées au mot « marché ». Elle peut s'appliquer aussi bien aux marchés où l'on marchandise effectivement qu'aux marchés où l'on ne marchandise pas, pour des raisons *de facto* ou *de jure* : parce qu'un accapareur détient un monopole (il est alors impossible, *de facto*, de négocier) ; ou parce que, *de facto* encore, l'acheteur ne peut pas comparer les prix et tenter de les faire baisser, en raison d'un état de nécessité ou d'une situation de sous-information ; ou parce qu'une autorité extrinsèque au marché (coutume, réglementation d'État) détermine et impose un prix fixe, que les acheteurs et les vendeurs n'ont dès lors plus la possibilité *de jure* de négocier ou de modifier.

Par conséquent, la définition du marché proposée par Alain Testart ne suppose pas que les individus agissant sur le marché sont nécessairement des agents rationnels potentiellement ou réellement calculateurs égoïstes, cherchant à maximiser leurs utilités. Il est possible qu'ils soient tels, mais cela n'est pas impliqué par la définition, parce que celle-ci ne requiert pas que le marché soit nécessairement structuré par le mécanisme offre-demande-prix et la pratique du marchandage. A cet égard, la définition du marché par la marchandise est ontologiquement beaucoup plus parcimonieuse que la définition du marché par le marchandage. Nous voulons dire par là que ses implications quant aux capacités cognitives et aux pratiques de calcul et d'anticipation égoïstes des acteurs du marché sont beaucoup moins dispendieuses que les implications afférentes aux structures cognitives et motivationnelles des acteurs qu'implique la définition du marché par le marchandage.

Mais, pour faire le tour vraiment complet de la conceptualisation du marché élaborée par Polanyi et ses coauteurs, il faut examiner aussi la définition générale du marché qui est proposée dans la préface de l'ouvrage.

[...] dans le marché libre où dominant l'offre et la demande, un individu peut renverser les rôles, être vendeur ou acheteur, selon son gré ou ses possibilités. Un homme peut fréquenter tel ou tel marché selon ce qu'il estime avantageux : il est sans obligation

précise à l'égard d'un centre ou d'un partenaire. Il agit au hasard, selon son gré ou selon l'attraction des prix. Il peut faire des offres à tous et à chacun, opérer des distributions parcimonieuses ou des partages, « accaparer le marché », de sorte que tous paient son prix et dansent au son de sa flûte. [...] Ainsi, jugées selon nos critères, les actions sont conduites au hasard en ce qui concerne les personnes et relèvent formellement de la libre initiative de n'importe qui. La position d'autorité centrale dans le marché se déplace de tel concurrent à tel accapareur à tel autre. Ici, à la différence des systèmes de redistribution, l'identité du personnage est fluctuante, mobile, réversible, tributaire du hasard. En outre, elle est fonction non des autres institutions, mais du marché lui-même.⁴¹⁸

Cette caractérisation du marché est certainement opératoire pour différencier le marché des institutions que Polanyi et ses collaborateurs appellent « redistribution », où, selon la définition citée plus haut, tout gravite autour d'un personnage central (A), qui est un élément fixe, au centre du double mouvement BA/CA/DA/EA/FA, suivi de A/BCDEF. Ainsi, il est dit de A que son « identité n'est pas réversible : dieu du temple ou grand prêtre, roi ou empereur [...]. Ce personnage A est un point fixe autour duquel les autres sont également attachés, assujettis et fixés »⁴¹⁹.

Mais cette définition du marché, si elle peut être utile pour différencier le marché de la redistribution, semble moins opératoire sous d'autres aspects. Car il n'est pas sûr que cette définition convienne à toutes les formes de marchés réglementés. On peut en effet envisager qu'il y ait une place de marché où seulement certains agents ont le droit de vendre, tandis que d'autres ont seulement le droit d'acheter. Par exemple, dans la France contemporaine, les musées nationaux ont le droit d'acheter des œuvres d'art, mais ils n'ont pas le droit de les vendre : les positions d'acheteur et de vendeur ne sont donc pas réversibles ; il n'en reste pas moins qu'il y a bien un échange marchand quand un fonctionnaire des musées nationaux achète pour son institution une œuvre chez Sotheby's. Ou encore, dans nombre de marchés, il faut un agrément de l'État pour vendre, par exemple des services de téléphonie mobile ; dès lors, tout acheteur ne peut pas devenir vendeur, et cela non seulement pour des raisons de fait, mais pour des raisons de droit. Il n'en reste pas moins qu'il y a un marché de la téléphonie mobile, et que s'abonner à une ligne de téléphone mobile se fait par un échange marchand. Si nous prenons l'exemple du marché des médicaments, il faut remplir des conditions fort contraignantes pour acheter

⁴¹⁸ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 35-36.

⁴¹⁹ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 35.

certains d'entre eux : car l'achat est alors soumis à une autorisation de droit, la prescription médicale d'un médecin.

Mais il y a plus. Les caractéristiques du marché qui sont présentées dans cette page de Polanyi et ses collaborateurs s'appliqueraient tout aussi bien à des pratiques de dons. Dans le don aussi, les positions de donateur et de donataire sont bien souvent réversibles. Et de même, le don dépend du hasard des rencontres, des opportunités, intérêts et possibilités, enfin de la libre initiative du donateur. Enfin, il peut exister des formes sociales dans lesquelles un riche donateur opérera des « distributions parcimonieuses ou des partages », de sorte que l'on dansera « au son de sa flûte ». Il nous semble que les relations sociales de clientèle, et le rapport social entre patron et clients, nous semble illustrer au mieux cette possibilité⁴²⁰.

Il faut maintenant examiner la notion d'intégration, telle qu'elle est employée par Polanyi et ses collaborateurs, afin de mieux comprendre les thèses (ii), (iii) et (iv), ci-dessus énoncées.

L'idée de forme d'intégration est expliquée dans les termes suivants par Karl Polanyi :

Les structures traditionnelles d'économies qui concordent approximativement avec une classification selon les formes d'intégration nous apportent des éclaircissements. Ce que les historiens ont coutume d'appeler « systèmes économiques » semble à peu près correspondre à ce modèle. On identifie ici la prédominance d'une forme d'intégration au degré auquel elle englobe terre et main d'œuvre dans la société. La société dite sauvage est caractérisée par l'intégration de la terre et de la main d'œuvre dans l'économie à travers les liens de parenté. Dans la société féodale, les liens de féauté conditionnent le sort de la terre et de la main d'œuvre qui l'accompagne. Dans les Empires reposant sur l'usage des crues dans l'agriculture, la terre était généreusement distribuée et parfois redistribuée par le temple ou le palais et il en allait de même de la main d'œuvre, du moins de celle qui était dépendante. On peut déterminer l'époque à laquelle le marché est devenu une force souveraine dans l'économie en notant dans quelle mesure la terre et la nourriture étaient mobilisées par l'échange et dans quelle mesure la main d'œuvre devenait une marchandise que l'on pouvait librement acheter sur le marché.⁴²¹

⁴²⁰ Sur la notion de clientèle, outre la somme de Paul Veyne sur les pratiques clientélares dans la Rome ancienne (Veyne 1976), voir l'ouvrage collectif dirigé par Valérie Lécivain (2007), qui traite de diverses relations de clientèle hors d'Europe et hors du monde antique : en Afrique, en Mélanésie par exemple.

⁴²¹ Polanyi *in* Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 249.

La forme d'intégration de l'économie d'une société quelconque est donc le type de rapports que, dans une cette société, les hommes entretiennent entre eux et avec les moyens de production, rapports tels qu'ils déterminent à la fois l'allocation des moyens de production et l'organisation de la production⁴²².

L'intégration par le principe dominant de *réciprocité* est, selon Polanyi et ses coauteurs, illustrée exemplairement par l'économie des îles Trobriand :

La réciprocité implique que les membres d'un groupe agissent envers les membres d'un autre groupe de la même façon que les membres de ce groupe, ou d'un troisième, ou d'un quatrième, agissent envers eux. Elle ne renferme aucune idée d'égalité, de justice et n'obéit pas à une règle souveraine. La réciprocité signifie plutôt et uniquement qu'il y a un écoulement à double sens ou circulaire de biens, ainsi qu'en témoignent le circuit de la Kula mélanésienne ou les échanges de poissons et d'ignames entre les villages de la côte et ceux de l'intérieur chez les habitants des îles Trobriand. Les groupes subviennent mutuellement à leurs besoins en ce qui concerne les articles entrant dans cette relation de réciprocité.⁴²³

L'intégration économique par le principe de réciprocité peut donc prendre une forme bipolaire (AB/BA), ou tripolaire (AB/BC/CA), ou quadripolaire (AB/BC/CD/DA), ou plus. Il y a toutefois une distinction importante à saisir. Quand le système est à $2 + n$ pôles (avec n supérieur ou égal à 1), la réciprocité est *indirecte*. Le groupe reçoit la réciproque de ce qu'il a transféré de la part d'un groupe qui n'est pas celui auquel il a transféré : en système tripolaire, A reçoit de C alors qu'il a transféré à B ; en système quadripolaire, A reçoit de D alors qu'il a transféré à B. De tels cas sont effectivement bien illustrés par le kula. Dès lors, ces systèmes semblent se distinguer clairement de ce que Polanyi et ses collaborateurs appellent l'échange. Mais qu'en est-il lorsque le système est bipolaire ? La distinction avec l'échange n'apparaît plus aussi claire, puisque A reçoit de B, alors qu'il a transféré à B.

Les auteurs ne s'attardent pas sur cette difficulté. Il nous semble toutefois que le principe de leur distinction entre réciprocité et échange tient plus ou moins implicitement, dans leur théorisation, à deux aspects.

⁴²² Nous souscrivons donc à la remarque de Maurice Godelier, dans sa préface à l'édition française de l'ouvrage, qui rejette les critiques de Rey et Dupré, selon lesquelles Polanyi et ses collaborateurs auraient surestimé dans leur analyse de l'économie l'importance de la circulation, au détriment de la production, et seraient du même coup restés enfermés dans un cadre de pensée prétendument « bourgeois » : voir Godelier *in* Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 26 ; Rey & Dupré 1969.

⁴²³ Neale *in* Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 220.

Le premier est que la réciprocité n'est mentionnée par Polanyi et ses collaborateurs que lorsque les termes des transferts sont des *groupes* et non pas des individus ; à l'inverse, ils semblent réserver la notion d'échange aux cas où les termes des transferts sont des individus et non pas des groupes.

Le deuxième est que, dans la réciprocité, les groupes constituant les termes des transferts ne sont pas *réversibles* : la réciprocité concerne des « partenaires fixes », agissant dans un « ordre semblable »⁴²⁴. De sorte que, dans la préface de leur ouvrage, les coauteurs contrastent la réciprocité par rapport au marché, lequel est caractérisé par la réversibilité des positions, comme nous l'avons déjà relevé.

Mais cette difficulté à distinguer la réciprocité bipolaire par rapport à l'échange se prolonge en une autre : la différenciation de la réciprocité par rapport à la redistribution. En effet, dans les lignes qui suivent immédiatement le passage que nous venons de citer, Walter Neale écrit :

Dans la redistribution, les produits du groupe sont réunis soit matériellement soit par appropriation, puis répartis entre les membres. A nouveau, il n'existe aucune idée d'égalité de traitement, de parts équitables ou de paiement en fonction de la valeur. Le modèle social se caractérise par la centralité ; tous les points de la périphérie sont reliés au point central.

Les modèles symétriques des relations de réciprocité peuvent se confondre avec le modèle centralisé des relations de redistribution comme chez les Trobriandais où le chef est le centre de redistribution d'un grand nombre de relations de réciprocité avec les frères de ses nombreuses femmes.⁴²⁵

Il semble que ce passage exprime à la fois l'aveu et le déni des difficultés à peu près insurmontables afférentes à toute l'entreprise des coauteurs de l'ouvrage. La typologie tripartite : réciprocité, redistribution, échange, est censée permettre de différencier les systèmes économiques par leur mode d'intégration, lequel consiste en la structure sociale prédominante qui détermine production et circulation des biens. Or, voilà que les Trobriandais, tout à l'heure typiques de l'intégration par la réciprocité, sont également typiques de l'intégration par la redistribution, laquelle peut « se confondre » avec certaines relations de réciprocité. En effet, lorsque le chef Trobriandais A reçoit des biens et services de B, de C, de D, puis qu'il redistribue ensuite des biens à A, à B, à C, à D, rien n'empêche de voir là une suite de réciprocités bipolaires (BA/AB, CA/AC,

⁴²⁴ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 35.

⁴²⁵ Neale in Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 220-221.

DA/AD). Mais rien n'empêche non plus d'y voir une suite d'échanges, puisqu'en l'occurrence les positions de prestataire et de récipiendaire sont réversibles.

Cette impasse théorique tient, selon nous, au type de conceptualisation adopté par Polanyi et ses coauteurs. Il faut remarquer, dans les deux pages de Walter Neale qui viennent d'être citées, l'évacuation revendiquée de toute référence à une *règle* déterminant les transferts. Le principe de réciprocité « ne renferme aucune idée d'égalité, de justice et n'obéit pas à une règle souveraine » ; dans le principe de redistribution « il n'existe aucune idée d'égalité de traitement, de parts équitables ou de paiement en fonction de la valeur ».

Ces énoncés indiquent, croyons-nous, une erreur de principe. Parce que Neale ne veut pas induire l'idée qu'il y aurait, chez les Trobriandais ou ailleurs, une idéologie de l'équité ou du calcul des équivalences semblable à celle qui est la nôtre, pour éviter donc le risque de l'ethnocentrisme, il en vient à nier toute pertinence d'une référence à une règle, c'est-à-dire à des structures déontiques, pour caractériser les pratiques économiques. Ce travers paraît, de façon étonnante, présupposer que toute règle, ou même toute idée du juste et de l'injuste, serait immanquablement de même contenu que les nôtres.

Il importe de remarquer qu'une telle stratégie d'évitement de l'ethnocentrisme conduit *de facto* Polanyi et ses collaborateurs à tomber de Charybde en Sylla. Car ces lignes expriment, pensons-nous, un autre préjugé, celui-là non critiqué, à l'égard des sociétés autres, anciennes ou exotiques : préjugé selon lequel le calcul économique et la mentalité calculatrice seraient absents de ces populations, ne constituant qu'une invention plus ou moins regrettable d'un « atomisme individualiste »⁴²⁶ propre à l'Occident moderne. Ce biais a été mis en évidence et justement critiqué par Maurice Godelier dans sa préface de l'ouvrage :

Il [Polanyi] considère – à tort selon nous – que seule l'économie de marché généralisé moderne rend possible, sur le plan formel, et nécessaire sur le plan de la pratique, le calcul économique. En fait, dans toutes les sociétés il existe une connaissance empirique souvent très poussée des capacités productives de la société, ainsi que des règles d'usage mesuré de ces ressources pour assurer la reproduction, et avec elle, la reproduction de la vie sociale. [...] Pour ces raisons, une partie de la querelle faite par Polanyi aux formalistes est mal fondée et n'a pas d'autre contenu que des illusions idéalisantes, inspirées d'un

⁴²⁶ Cette expression figure significativement dans la dernière phrase du livre.

certain humanisme socialiste, que Polanyi se faisait sur la nature des systèmes économiques non marchands, précapitalistes.⁴²⁷

Comme exemples bien documentés de telles sociétés dites « primitives » où l'on observe des pratiques de calcul économique, Godelier mentionne des peuples pasteurs nomades d'Asie ou d'Afrique orientale, ou encore les Bushmen, chasseurs-cueilleurs nomades du Kalahari. Il est en effet assez évident que vivre dans des milieux aussi peu accueillants et avec un outillage technique aussi léger suppose une attention et une anticipation constantes quant à l'usage des ressources existantes.

En somme, le désir d'éviter l'ethnocentrisme et la critique de l'application aux sociétés autres des schèmes de la science économique classique induisent subrepticement *le retour du mythe du bon sauvage* dans l'ouvrage de Polanyi et ses coauteurs.

L'évacuation des structures déontiques dans la définition des principaux types de l'intégration économique est, selon nous, la source des apories déjà signalées de l'entreprise de Polanyi et ses collaborateurs. En effet, on ne peut pas savoir ce qui se joue entre le chef trobriandais et ses hommes, dès lors que l'on n'indique pas si les transferts des hommes vers le chef sont dus ou non, sont obligatoires et exigibles ou non, et à quel titre, s'ils le sont. De même, si l'on ne s'intéresse pas à la structure déontique des transferts allant du centre à la périphérie, on risque bien des erreurs. Car la redistribution qui va du centre à la périphérie peut être de l'ordre du don. Ce fut souvent le cas, par exemple, des largesses de nos rois d'Ancien Régime. Elle peut être de l'ordre du dû, de la prestation exigible : c'est le cas des allocations familiales, ou de l'allocation pour les adultes dits « handicapés », dans l'État français contemporain. Ces dernières remarques constituent une anticipation d'un prochain développement, qui reviendra de façon critique sur la notion de redistribution.

A notre sens, cette évacuation des structures déontiques hors de la liste des critères pertinents pour différencier les types d'intégration économique est directement liée à l'absence d'une réflexion sur l'évolution des sociétés dans la théorisation proposée par Polanyi. En effet, il est dit à plusieurs reprises dans l'ouvrage que les divers types d'intégration économique exposés par les coauteurs ne sauraient être considérés comme des stades du développement économique ou comme des étapes dans une évolution des sociétés⁴²⁸. L'ouvrage ne s'attarde pratiquement pas sur l'important problème des transitions et des passages d'un type d'intégration économique à un autre.

⁴²⁷ Godelier *in* Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 22. Dans l'ensemble, cette critique de Godelier à l'adresse de Polanyi et ses coauteurs nous semble pouvoir s'appliquer aussi à Marcel Mauss, lorsque, dans les conclusions de son « Essai sur le don », il tend à nier l'existence du calcul économique hors de l'Occident moderne : voir Mauss 1968a [1925a] : 271-272 ; et nos commentaires sur ce point dans le Chapitre premier.

⁴²⁸ Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 249, 341.

Maurice Godelier, dans sa présentation du livre, relève ce travers, et note à juste titre que l'évitement de cette question tint vraisemblablement, chez Polanyi, à son rejet de la pensée marxiste, souvent considérée, à l'époque de la rédaction de *Trade and Markets in Early Empires*, comme archétype du mode de réflexion évolutionniste⁴²⁹.

On peut ajouter à cette remarque que, même s'ils l'avaient souhaité, Polanyi et son équipe n'auraient vraisemblablement pas pu aboutir à une conception pertinente de l'évolution des sociétés et des transitions historiques d'un type de système économique à un autre, car leur conceptualisation des formes de l'intégration économique, ne tenant compte que des aspects cinétiques de l'activité économique, bloquait par avance une telle recherche. Nous essaierons de montrer, dans le prochain chapitre, que l'identification des structures déontiques des transferts de biens et des prestations de services est nécessaire à une pensée de l'évolution des structures économiques et politiques.

Retour sur les trois obligations de Mauss

Il nous faut désormais revenir sur ce qui est parfois tenu pour la grande découverte de Mauss dans l'« Essai sur le don » : le caractère universel des trois obligations, de donner, de recevoir, et de donner en retour. Les pages qui précèdent nous permettent de réexaminer cette idée, grâce à l'élucidation conceptuelle des principales formes de transfert de biens et de prestations de services : le don, l'échange et ses subdivisions, le t3t et ses subdivisions.

L'explicitation du contenu sémantique associé au terme « don », tel qu'en font usage les locuteurs de langue française, nous a permis de repérer que nous n'appelons « dons » que certains types de transferts. Ceux-ci ont pour caractéristique principielle de n'être pas exigibles. Si un transfert est exigé, sa réalisation ne saurait être appelée un « don ».

De cela il découle qu'il est contradictoire de parler d'une obligation de « donner » - à moins que « donner » n'ait pas, dans cette locution, le sens de « faire un don », mais celui, attesté en langue française, de transférer : par exemple lorsqu'on dit qu'un agent immobilier a donné les clés de l'appartement à l'acheteur, après signature du contrat. « Donner », en français, peut avoir le sens de « faire un don », mais peut s'employer dans des contextes qui n'ont aucun rapport avec le don. Le verbe français « donner » confond ce que le latin distinguait : *dare* pour transférer, *donare* pour faire un don.

Cette différenciation du vocabulaire latin des transferts a été abondamment documentée par Emile Benveniste, dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes* et dans article sur « le don et l'échange dans le vocabulaire indo-européen », où Benveniste se réfère plusieurs fois aux travaux de Mauss sur le

⁴²⁹ Godelier in Polanyi & Arensberg (dir.) 1975 [1957] : 24-30.

même sujet, et qui a été repris dans *Problèmes de linguistique générale*. Mais, là où Benveniste a multiplié les distinctions – en montrant par exemple que tel verbe grec ou latin est employé systématiquement dans des contextes qui suggèrent le versement d'un tribut, le paiement sans contrepartie, tel autre verbe connotant plutôt le don gracieux, tel autre encore le remboursement d'un dû au titre de contrepartie – au contraire Mauss a plutôt suivi la polysémie du verbe « donner », lequel peut tendre, en français, à confondre sous un même terme des transferts aux structures déontiques très diverses, quoique cinétiquement semblables.

S'il y a obligation de transférer, il n'y a pas de don. Les deux sont impossibles, selon toute l'argumentation du présent chapitre. L'obligation de donner, au sens fort de faire un don, est l'équivalent déontique d'un cercle carré en géométrie euclidienne. Non seulement l'obligation de donner n'est pas universelle, mais on peut la tenir pour logiquement impossible, parce que contradictoire en elle-même.

Quant à l'obligation de donner en retour, elle est tout à fait pertinente si l'on entend « donner » comme *dare*. L'agent immobilier a bien l'obligation de me donner les clés, après signature du contrat. Mais cela n'a rien à voir avec un don.

Au contraire, s'agissant d'un don, il n'y a pas d'obligation de transférer en retour, au sens fort d'une prestation exigible au besoin par l'usage de la contrainte physique légitime. Mais il peut exister, du côté du récipiendaire, un sentiment d'obligation. Toutefois, se sentir obligé, précisément, n'est pas la même affaire qu'être obligé au sens fort – de même que se sentir redevable, ou *se sentir en dette*, n'est pas la même affaire qu'*avoir une dette à payer*. Certes, dans les deux cas, le terme de « dette » est présent. Mais il semble métaphorique dans la première expression ; du moins, une interprétation métaphorique de celle-ci peut être justifiée ; tel n'est pas le cas s'agissant de la seconde, lorsque les huissiers frappent à la porte.

Ce type de cas conduit au constat suivant : il semble crucial, pour l'activité scientifique et pour la théorie sociologique et économique, de toujours faire la distinction entre les désignations, descriptions et conceptualisations indigènes des faits économiques, d'une part, et la nomenclature scientifique qui doit régir les désignations et descriptions qu'il s'agit de faire lorsqu'on se propose d'œuvrer à la science des faits économiques. En d'autres termes, les langues naturelles et les conceptualisations indigènes – bien sûr, nous sommes tous des indigènes de notre propre société – n'ont pas été faites pour connaître le monde social, mais pour y vivre et agir⁴³⁰. Il découle de ces remarques qu'une science des sociétés autres ou anciennes ne devrait *pas seulement* avoir pour but – conscient ou non – de *traduire*, c'est-à-dire de faire comprendre en une langue et

⁴³⁰ Je m'inspire ici d'un propos de Mauss : « Les gens ont surtout parlé pour agir et non pour communiquer », commenté par Pierre Bourdieu in Bourdieu 2004 : 17.

dans des représentations communes au chercheur et au destinataire de sa recherche, le public, ce qui se pense, se dit, se fait ailleurs dans des langues et des représentations autres. Certes une simple traduction est d'abord nécessaire pour intuitionner l'autre et l'altérité de l'autre. Mais la description traductrice n'est pas la description scientifique.

On doit donc distinguer l'obligation au sens fort, que l'on peut dire juridique dans nos systèmes de droit, de l'obligation morale, qui est une obligation que l'on peut à bon droit dire plus faible, puisqu'elle n'entraîne pas la légitimité de l'usage de la force au cas où elle se serait pas remplie. Du point de vue déontique, la différence est flagrante entre l'obligation de payer son loyer, à peine de saisie sur biens et d'expulsion, et le fait de se sentir obligé d'apporter un cadeau en allant chez quelqu'un qui nous a préalablement fait un don ou rendu un service un cadeau : la différence déontique consiste en la légitimité d'un éventuel usage de la force.

En parlant d'obligation de donner en retour, il semble donc que Mauss a catégorisé ensemble deux éléments très distincts quant à leur structure déontique : l'obligation, au sens fort de ce dont le non remplissement entraîne pour un tiers le droit de recourir à la force, d'une part, et le sentiment d'être obligé, d'autre part ; ce que Alain Testart distingue en nommant la première obligation juridique, et la seconde obligation morale.

Remarquons donc que le plan psychologique – par exemple, être pris par le sentiment d'être obligé, redevable – n'est pas le plan déontique – qui n'advient que là où il y a production de droits et de devoirs – par exemple avec l'obligation de l'agent immobilier de remettre les clés au signataire du contrat, ou l'obligation du locataire de payer le loyer. Dès lors, catégoriser en un même ensemble ces deux déterminations distinctes (se sentir obligé de ... / avoir l'obligation de...) est une erreur sur le plan proprement sociologique, précisément en ceci que les conséquences sociales de l'un et de l'autre élément sont tout à fait distinctes.

Ajoutons que l'obligation ne consiste pas nécessairement en la prestation d'une contrepartie due. L'obligation alimentaire et éducative des parents vis-à-vis de leurs enfants n'est pas due au titre de contrepartie ; il en est de même pour l'impôt, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus. L'obligation découlant d'un contrat ou d'un quasi-contrat est une obligation *obligatoire*, qualificatif qui ne s'emploie pas pour un l'autre régime des obligations, celles des dus sans contrepartie : ainsi l'impôt ou la taxe, ou l'obligation alimentaire à l'égard des parents.

Revenons à cette idée que « donner » n'est pas « faire un don », car « donner » est parfois simplement synonyme de « transférer », et parfois synonyme de « faire un don ». De même, en anglais, « *to give* » ne signifie pas toujours *to make a gift*. Dès lors, lorsque Mauss parle dans son essai de transferts tels que, s'ils ne sont pas suivis de la contrepartie, il en découlera

l'esclavage pour dettes, ou bien la vendetta, il fait bien plutôt un essai sur *dare* que sur *donare* ; en somme : il a écrit un essai sur les *transferts*.

S'il y a obligation (au sens strict, c'est-à-dire avec exigibilité en cas de manquement à l'obligation) de donner, alors c'est une obligation de *dare*, non de *donare*, c'est-à-dire que c'est ou bien un t3t, ou bien un échange.

S'il y a obligation (au sens strict, c'est-à-dire exigibilité en cas de manquement à l'obligation) de rendre, alors on a affaire à un échange (par exemple un échange différé, le paiement d'une dette), ou bien à un t3t maquillé en échange (« redevance » fictive de type « prix de la paix » ; « dette infinie » ou « dette de soi » : par exemple, l'esclavage pour dettes). Là encore, l'obligation de rendre, à moins de prendre le mot « obligation » au sens très faible, quasi métaphorique, de « se sentir obligé », si elle est effective, est tout à fait en dehors de la sphère du don ; elle est impossible avec le don. Si l'on est obligé de rendre un cadeau à nous en a donné un comme on est obligé, au sens fort d'exigibilité – de rembourser la banque, alors on ne voit vraiment pas pourquoi un tel cas devrait être décrit dans le lexique du don, à moins de s'exposer à erreur et à mésinterprétation.

Reste l'obligation de recevoir.

A-t-on déjà observé des sanctions de type judiciaire ou de vendetta pour quelqu'un qui refuserait de recevoir un bien, ou qu'on lui fournisse un service ? Il arrive en effet que, dans certains cas, le refus de recevoir un don fasse scandale, et soit l'occasion d'un conflit. Mauss en donne des exemples, que nous avons déjà commentés. Le refus du don peut être parfois interprété comme une mépris, et un refus d'entrer dans la relation sociale que le don peut initier. On en trouve des exemples, dans la littérature ethnographique ou historiographique.

Aux yeux de la société [en France, au IX^e siècle] le juge était non seulement en droit de recevoir des cadeaux, mais il avait aussi le devoir de les accepter. Les évêques Théodulfe d'Orléans et Leidrade de Lyon, *missi* de Charlemagne refusant tissus d'Orient, vases précieux, cuirs et armes qui leur étaient offerts, mais ils durent finalement accepter, malgré les réticences, de menus cadeaux (des fruits, des œufs, du vin, du pain, des fromages, des poulets) pour que se crée le lien, gage d'une bonne justice.⁴³¹

Mais il est aussi des cas d'expérience quotidienne où nous constatons que le refus de recevoir un don, d'honorer une invitation, ne débouche sur aucune

⁴³¹ Régine Le Jan : 266.

sanction ; et il est peu probable que le sens commun moral reconnaisse universellement ce qui semble n'être présent en aucune loi écrite, à savoir que les gens qui refusent les cadeaux doivent subir les conséquences de leurs actes, et être exposés à l'exercice de la violence légitime s'ils refusent d'obtempérer et persistent à refuser les cadeaux qu'on leur fait.

En d'autres termes, toutes sortes d'observations quotidiennes, de documents littéraires ou historiques, de données sociologiques ou ethnographiques, *infirmement* l'idée que l'obligation de recevoir les dons serait universelle – et cela, que nous prenions « obligation » au sens fort de l'exigibilité, ou au sens faible du « se sentir obligé » d'ordre moral.

Mais il peut arriver occasionnellement quelque chose de ce genre : qu'on emprisonne celui qui a fait affront au roi en refusant ses cadeaux ; qu'on se sente obligé d'honorer enfin une invitation maintes fois refusée chez un fâcheux. Tout cela est possible, mais non pas universel.

Des trois obligations de donner, de recevoir et de donner en retour, présentées par Marcel Mauss comme étant universelles, aucune ne l'est effectivement. Mais l'obligation de recevoir est la seule des trois qui ne soit pas impossible avec le don – si nous prenons ce dernier mot selon le sens qu'il a habituellement chez les locuteurs de langue française.

Sur la notion de propriété

Puisque nous disposons désormais d'un concept opératoire du don et des autres types de transferts (opératoire en cela qu'il permet de marquer des *différences* entre les diverses données empiriques), il est possible de s'appliquer à une nouvelle tâche : examiner les *conditions de possibilité* du don.

De toute évidence, pour qu'il y ait un don, il faut quelqu'un qui fait le don, quelqu'un qui le reçoit – sans quoi le don n'a pas eu lieu. Au chapitre précédent, nous avons montré, commentant Wittgenstein et Derrida, que celui qui reçoit doit être quelqu'un *d'autre* que celui qui fait le don.

Il faut aussi que quelque chose soit donné. Nous considérerons que ce quelque chose doit être *physiquement distinct* de celui qui reçoit – et qu'en conséquence une phrase telle que « je t'ai donné la vie » semble justiciable d'une interprétation métaphorique. C'est du moins un cas limite.

Le quelque chose qui est donné doit-il être distinct de celui qui donne ? On dit en effet « je me donne à toi », « je te donne ma vie ». Là aussi, une interprétation en termes de métaphore semble pertinente, sans qu'une interprétation littérale puisse être formellement exclue. Peut-être ne s'agit-il pas exactement de métaphores. Quelle que soit la solution que l'on choisisse pour ce problème, on peut examiner une autre condition qui semble logiquement nécessaire pour qu'il y ait don.

Il faut qu'il y ait entre celui qui donne et ce qu'il donne une relation d'un type particulier : il faut que ce quelque chose soit à lui, qu'il y ait quelque chose comme un rapport de propriété entre celui qui fait le don et ce qu'il donne.

A cet égard, il n'est littéralement possible de se donner à autrui, dans l'indistinction de qui fait le don et de ce qui est donné – que si l'on admet l'existence d'un rapport de propriété de soi avec soi-même. Se donner à quelqu'un apparaît alors comme possible, mais c'est un cas limite. Il est certain que le cas ordinaire est lorsque celui qui fait le don, d'une part, et ce qui est donné, d'autre part, sont deux entités physiquement distinctes, et c'est sur ce cas ordinaire qu'il faut se concentrer, en étudiant le point qui fait véritablement difficulté dans ces conditions de possibilité du don que nous venons d'énoncer : la relation entre celui qui fait le don et le quelque chose qui est donné, telle que le quelque chose, préalablement au don, *est à* celui qui fait le don.

Suivant en cela nos intuitions de sens commun, on peut en effet avancer qu'une importante condition de possibilité du don est la suivante : *on ne peut donner que ce que l'on a*. Formulée négativement, l'idée est que si l'on n'a rien à donner, on ne peut pas donner. *A fortiori*, si l'on n'a rien, alors on n'a rien à donner, et il est impossible alors de donner. Pour donner quelque chose, il faut avoir quelque chose à donner⁴³².

Cette proposition suppose de réfléchir à ce que veut dire « avoir ». En d'autres termes, toute théorisation du don suppose comme réquisit que l'on dispose d'une compréhension minimale de l'*avoir*, qu'il soit conçu comme captation et possession, ou comme appropriation ou propriété, ou d'une autre manière encore.

On ne peut donner que ce que l'on a : le verbe « avoir », dans cette dernière formulation, semble signifier plus précisément, d'après nos intuitions sémantiques, « être reconnu propriétaire légitime ». En effet, une phrase telle que « on ne peut donner que ce que l'on a » est le genre de choses que nous disons pour indiquer, par exemple à un enfant, qu'on ne peut pas par soi-même faire don d'un bien appartenant à autrui. A cet égard, la notion de propriété semble analytiquement impliquée dans celle de don.

Mais il y a là une difficulté. En effet, il est des cas nombreux où quelque chose comme un don a lieu alors que le donateur, si l'on peut l'appeler ainsi, n'est pas vraiment le propriétaire légitime de la chose dont il prétend faire don. Par exemple : un voleur a volé une bague, il la donne à son amante. Il n'est pas le propriétaire légitime de la bague, puisqu'il l'a volée : on peut dire tout au plus qu'il l'a *à sa disposition*, ou *en sa possession*. Dès lors, entre lui et son amante,

⁴³² Ces rapports entre don et propriété, l'un présupposant l'autre, tels que nous allons les analyser dans les pages qui viennent, sont récusés par Marcel Hénaff, pour qui le don n'est pas le transfert d'une propriété (2002 : 512). Mais cette conception est elle-même étroitement dépendante, comme l'atteste la même page de Marcel Hénaff, d'une interprétation du kula en termes de dons – interprétation que nous tenons pour erronée, pour les raisons exposées dans le présent chapitre. Il nous semble que Marcel Hénaff n'a pas accordé suffisamment d'attention aux notations des ethnographes du kula tendant à montrer que la coutume admet l'usage de la force pour obtenir la contrepartie d'un bien kula, en cas de litige avec le récipiendaire de ce bien.

y a-t-il vraiment eu don ? En un sens non, en un autre oui. Non, parce que l'on ne peut faire don que de ce dont on est propriétaire. De ce point de vue l'amante du voleur n'a pas plus que le voleur de droit de propriété sur la bague, puisque le voleur ne pouvait les lui transférer, n'étant pas lui-même détenteur d'un droit de propriété sur cette bague.

Mais, en un autre sens, le voleur s'est approprié la bague. Cette appropriation n'est pas reconnue comme valide par les us, les coutumes et les lois de la société où le voleur a opéré. Toutefois, dans la micro-société que constitue le voleur et son amante, la bague est reconnue comme *étant au* voleur, comme constituant une propriété du voleur. Et de ce point de vue, si l'amante prend la bague au voleur sans son consentement, le voleur se trouve lui-même volé par son amante, dont on peut dire en effet qu'elle lui a volé la bague.

Par conséquent, selon un premier point de vue, le voleur n'est pas propriétaire de la bague, et il est donc impossible qu'il en fasse don à autrui. Selon un second point de vue, le voleur est propriétaire de la bague, il peut en faire don à autrui – et il est également possible alors qu'on la lui vole.

Nous proposerons de résoudre le paradoxe comme suit. On ne peut être propriétaire de quelque chose que par rapport à une communauté de référence : il est très plausible que la notion de propriété serait dépourvue de sens dans un univers où il n'y aurait qu'une seule personne. Et il peut être parfois nécessaire de changer de communauté de référence pour analyser ce qui se passe entre les gens. Dans notre exemple, le voleur est ou non propriétaire de la bague, il peut ou non en faire don à son amante, selon que l'on prend pour communauté de référence la société d'ensemble où le voleur a opéré, ou selon que l'on prend pour communauté de référence la micro-société constituée par le voleur et son amante. Précisons tout de suite le point suivant : que l'amante sache ou non que c'est par un vol que son amant s'est procuré la bague ne nous semble pas pertinent dans cette affaire. Le seul point important est que, ayant ou non eu connaissance du vol, elle considère que la bague *est à* son amant.

La société dans laquelle le voleur a opéré est régie par un droit, ou une coutume, qui statue, en dernière instance, sur les propriétés des uns et des autres, sur les transferts de biens entre les agents (c'est-à-dire, pour parler plus précisément, sur les transferts entre les agents de droits sur les biens). La micro-société constituée par le voleur et son amante s'organise non par le droit, mais, bien plutôt, par des conventions, au sens que David Hume a donné à ce terme, et que Didier Deleule explique en les termes suivants :

On ne dira jamais assez que la convention, comme en témoigne l'exemple illustre des rameurs (« deux hommes, qui tirent sur les avirons d'un canot, le font d'après un accord ou une convention (agreement or convention) bien qu'ils ne se soient jamais fait de promesse l'un à l'autre »), s'oppose chez Hume au contrat, c'est-à-dire à l'accord explicite, déclaratif, qui suppose un

engagement et qui stipule une promesse. La convention, quant à elle, renvoie à « un sens de l'intérêt supposé commun à tous et où tout acte isolé s'accomplit dans l'attente que d'autres en accompliront de semblables » [...] La décision n'est donc pas à la base de l'action ; elle est le fruit d'un travail d'observation, d'ajustement et de réajustement [...] [La convention est] fondée sur une coopération non intentionnellement construite, mais que l'habitude, comme toujours chez Hume, sera en mesure de consolider.⁴³³

Tirons-en une conséquence. Les structures déontiques dont nous avons parlé jusqu'à présent ne relèvent pas nécessairement du droit, de lois écrites ou non écrites, ou de coutumes reconnues comme légitimes de façon unanime. Car nous voyons bien, dans l'exemple qui vient d'être analysé, qu'un groupe social A peut se trouver inséré dans un plus grand groupe, et que néanmoins A soit en rupture avec B qui pourtant l'englobe, en ceci que les conventions qui prévalent dans A légitiment des actes, des appropriations, des propriétés et des transferts de propriétés, tous déontiquement constitués, mais qui sont tenus pour illégitimes dans B, c'est-à-dire dans la société globale où le groupe A se trouve enchâssé (*embedded*, pour reprendre la célèbre expression de Polanyi).

De tout cela, il résulte qu'un acte, événement, déclaration peut fort bien être doté d'une structure déontique valide si l'on prend telle communauté comme communauté de référence, et que cette même structure déontique soit non valide si l'on prend telle autre communauté comme communauté de référence. Aussi, lorsque nous parlons de structures déontiques, il ne s'agit pas nécessairement de quelque chose de juridique. Le juridique nous paraît être un sous-ensemble du déontique.

Nous concluons que le voleur peut effectivement faire don de la bague qu'il a volée. Il le peut, puisqu'il le peut lorsqu'on prend comme référentiel déontique la micro-société qu'il constitue avec son amante. Et, en prenant ce même référentiel, l'amante peut voler le voleur en lui dérobant la bague ; ou bien le voleur peut l'échanger avec son amante contre autre chose. Par conséquent, si ces analyses sont exactes, *le principe selon lequel nul ne peut donner ce dont il n'est pas propriétaire reste valable* – même parmi une bande de voleurs.

Il découle de ce qui précède qu'en effet, élucider le don requiert la clarification de ce que c'est qu'être propriétaire, et des conditions par lesquelles on le devient. Ces conditions sont évidemment variables dans l'histoire, d'une société à l'autre, et selon que l'on prend telle ou telle communauté comme

⁴³³ Deleule 2001 : 30-31. Les passages entre guillemets sont tirés du livre III, partie II, section II (« de l'origine de la justice et de la propriété ») du *Traité de la nature humaine* de David Hume.

communauté de référence. Néanmoins, est-il possible, en la matière, de discerner des éléments invariants à travers l'humanité ? Ou bien n'y a-t-il que des différences ?

L'appropriation du gibier

A cette question des modalités de l'appropriation et de la propriété légitimes, Alain Testart consacre plusieurs pages de son essai *Des Dons et des dieux*⁴³⁴, concernant notamment les modalités de l'appropriation du gibier dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades. Elles sont variables.

De l'examen des données ethnographiques en Amérique du Nord, Alain Testart tire une distinction entre chasse individuelle et chasse collective. Pour les cas où il n'y a qu'un seul chasseur, la proie qu'il a abattue est sa propriété⁴³⁵. Les parts du gibier que le chasseur distribue sont en ce cas des dons.

Mais l'affaire est différente lorsqu'il s'agit de chasse collective. Testart parle en ce cas, non pas de propriétaire individuel ou collectif, mais de règles permettant de déterminer des ayants droits. Les données ethnographiques concernant les Inuit montrent qu'il y a trois catégories d'ayants droit : en premier lieu, un ayant droit principal ; en second lieu, les participants à la chasse ; enfin ceux qui, n'ayant pas participé à la chasse, sont présents lors du dépeçage de la bête. Les parts de l'animal revenant à chacune de ces trois catégories sont strictement définies et respectées. Il est crucial de remarquer que l'ayant droit principal n'est pas le même selon les sociétés : tantôt, c'est celui qui a repéré et signalé l'animal en premier, tantôt, celui qui lui a porté le premier coup, ailleurs enfin celui qui l'a tué. Cette variation signale le caractère relativement arbitraire de la règle. Mais celle-ci, en tant qu'elle détermine les parts de chacun et crée par conséquent des droits sur l'animal, exclut que la distribution soit considérée comme une forme de don ; par quoi nous pouvons remarquer qu'un partage n'est pas nécessairement un don⁴³⁶.

L'auteur signale un cas où des chasseurs qui auraient pu procéder entre eux au dépeçage du gibier le rapportent entier au village, où il est enfin dépecé ; ce qui permet aux non chasseurs d'obtenir des parts. Dans ce cas de figure, la décision des chasseurs de ne pas procéder entre eux au dépeçage du gibier a valeur de don aux non chasseurs.

⁴³⁴ Testart 2006 [1993].

⁴³⁵ Testart 2006 [1993] : 121-122.

⁴³⁶ Testart 2006 [1993] : 122.

Que veut dire « partager » ?

Un partage n'est pas nécessairement un don. Cette dernière proposition est renforcée par l'existence, dans certaines sociétés de la Côte nord ouest, d'une règle établissant que le chef a un droit sur toute prise ; nous avons déjà mentionné cette règle plus haut dans le présent chapitre. Le partage inclut en ce cas une forme de tribut, ou de taxe. Les règles de partage du gibier collectivement chassé définissent ainsi les modalités d'appropriation de la proie. Remarquons maintenant que ces règles ne marquent pas une rupture nette entre la chasse collective et la chasse individuelle.

Premièrement, parce qu'elles reconnaissent invariablement, en Amérique du Nord, les participants à la chasse comme ayants droit principaux ; de ce point de vue, la chasse individuelle n'apparaît que comme un cas limite, où il n'y a qu'un seul ayant droit, non pas un cas à part.

Deuxièmement, parce qu'à la chasse collective, celui qui reçoit une part du gibier en dispose, et la distribue à son tour. Mais, bien que Testart ne remarque pas explicitement cette différence, il faut préciser que cette seconde distribution diffère de la première – laquelle se fait, nous l'avons dit, entre les ayants droit – en tant que cette seconde distribution se fait sous forme de *dons*, tout comme c'est le cas pour le chasseur individuel distribuant des morceaux de sa prise.

Celui qui reçoit un don, par définition, n'a aucun droit à le recevoir : sans quoi le don ne serait pas don, mais dû. En d'autres termes, par définition, *le donataire n'est pas un ayant droit*, sauf à cesser d'être donataire.

Un exemple excellent venant illustrer ce point est fourni par Robert Lowie.

Un Crow, qui avait organisé une expédition guerrière et qui rentrait couvert de gloire, était théoriquement le seul maître du butin capturé, de même qu'il était entièrement responsable de toute perte humaine. Cependant un homme qui aurait exercé ses privilèges légaux jusqu'à tout garder pour son propre usage, aurait certainement été traité d'avare et aurait eu de la peine à recruter des partisans pour une expédition ultérieure. Thésauriser son butin de façon si mesquine répugne tellement au sentiment des Crow qu'il est probable que jamais un capitaine ne s'est jamais ainsi exposé à la réprobation générale. Toutefois, il ressort avec évidence des dires des indigènes que, s'il l'avait fait, ses soldats n'auraient pas pu se plaindre. Ces hommes avaient risqué leur vie sous les ordres de leur chef et pourtant ils étaient obligés de mettre à la disposition du capitaine tous les biens que leurs efforts réunis avaient accumulés.⁴³⁷

⁴³⁷ Lowie 1969 [1920] : 198-199.

Ce fait montre, selon Lowie, que les Crow font une nette distinction entre la morale et la loi, entre ce qu'il convient de faire et ce que les autres peuvent exiger d'un individu. La générosité est imposée par la morale et le savoir-vivre, mais elle est distincte de la loi. Dans cet exemple, lorsque le chef de guerre partage et distribue, il fait des dons. Mais il pourrait faire exactement les mêmes gestes sans qu'il s'agisse alors de dons : si, par exemple, la « loi », comme dit Lowie, étant différente, il devait quelque chose à ses hommes.

Prenons au contraire le cas de guerriers qui s'entendent au préalable, avant l'attaque d'une ville, sur une règle de distribution telle que la part de chacun est prédéterminée. Après la prise de la ville, ils répartissent entre eux le butin. Le terme de « partage » réfère en ce cas à une modalité de *primo-appropriation* d'une ressource, l'attribution des parts étant convenue au préalable entre les partenaires, avant qu'ils n'opèrent la prise *de facto*.

En d'autres occasions, le partage est l'action d'un donateur qui sépare en parties un tout, chaque partie étant ensuite donnée à un donataire. Par exemple, selon la légende, Saint Martin a découpé son manteau en deux pour en donner une moitié à un nécessiteux qui n'avait bien évidemment aucun droit à faire valoir sur ce manteau. De même, lorsqu'un salarié apporte sur son lieu de travail un gâteau qu'il a confectionné chez lui, et qu'il le partage avec ses collègues, c'est un don qu'il leur fait. Ce qui est désigné par le mot « partage » dans ce type de cas est alors un ensemble de transferts de droits de propriété selon le mode du don.

Mais le partage peut aussi impliquer le tribut, ou combiner tribut et don. Soit un chasseur qui découpe le gibier qu'il a abattu en diverses parties. L'une d'entre elle revient de droit au chef, en ceci qu'il peut légitimement l'exiger : c'est un tribut. Les autres parties, le chasseur a le droit d'en disposer, et les garder entièrement pour lui. S'il les distribue, ce sont alors des dons. « Partage » réfère en ce cas à une combinaison de dons et de tributs, c'est-à-dire que les opérations physiques de la division en parties et de la distribution recouvrent des structures déontiques très différentes.

Le partage est donc une notion de fait, non de droit. « Partager » désigne un événement cinétique, qui peut recouvrir des structures déontiques très différentes. Partager n'est donc pas nécessairement donner.

Une intéressante comparaison avec la philosophie de l'esprit peut découler des remarques qui précèdent. La doctrine de la survenance du mental sur le physique énonce que l'existence de deux états mentaux de différents types implique nécessairement deux états physiques de différents types. En d'autres termes, il est impossible que deux états physiques identiques réalisent deux types d'états mentaux différents. Mais sur deux états physiques de types différents peuvent survenir, selon la même doctrine, deux instanciations du

même type d'état mental – on a affaire en ce cas à la multiréalisation, en deux *tokens* physiquement différents, d'un même type d'état mental. Pour reprendre l'exemple désormais classique, la douleur a une instanciation physique très différente selon que c'est un homme ou une pieuvre qui l'éprouve.

Au contraire, dans ce que nous venons d'indiquer, deux événements déontiques différents peuvent s'instancier en deux événements physiquement semblables. La même manière de découper et de distribuer les parties d'une bête peut constituer tantôt une primo-appropriation, tantôt des dons, tantôt des dons combinés à des tributs, etc. De ce point de vue, il n'y a pas survenance du déontique sur le physique – et cela, même s'il est clair que c'est une condition nécessaire de l'existence du déontique que certains événements physiques appropriés aient lieu⁴³⁸.

La notion de redistribution

Ce qui vient d'être dit sur la notion de partage peut être appliqué à l'identique aux notions de distribution et de redistribution.

Quelque ressource peut être distribuée au titre de don, de tribut, de réparation, ou de contrepartie dans un échange. Un événement peut être décrit comme étant une distribution de nourriture – c'est fréquemment le cas dans l'ethnographie des Trobriandais par Malinowski – sans que par là nous apprenions quoi que ce soit sur les droits et les devoirs de chacun. L'emploi du mot « distribution » ne nous indique rien sur la structure déontique de l'événement. Le concept de distribution n'a de pertinence que cinétique.

Plus abondant encore est l'usage du mot « redistribution » dans la littérature historiographique, ethnographique et économique. En particulier depuis les travaux de Polanyi que nous avons étudiés précédemment, on réfère généralement par ce terme à l'activité d'une autorité qui, après avoir collecté et centralisé des ressources (par des dons reçus, des redevances, des tributs, des prédatons ou d'autres voies encore), en attribue la propriété à des populations, des communes, des agents qui lui sont affiliés ou subordonnés d'une manière ou d'une autre.

⁴³⁸ Il faut impérativement apporter d'importantes restrictions à notre usage du concept de survenance dans ce passage, et ajouter des précisions quant aux limites de validité de cet emprunt à la philosophie de l'esprit. *Premièrement*, nous mettons entre parenthèses les états cérébraux des agents : si l'on tenait compte de ceux-ci, alors il y aurait peut-être nécessairement survenance du déontique sur le physique, dans la mesure où il est plausible qu'un agent A1 qui se conforme à une certaine règle R1 dans son action ait nécessairement un état cérébral différent de son clone A2, physiquement indiscernable de A1, qui, en faisant une action physiquement indiscernable de celle de X, suit une règle R2 différente de R1. *Deuxièmement*, la survenance dont nous parlons est dite « locale », et nos remarques ne traitent pas de la survenance dite « globale ». Les concepts de survenance et de multiréalisation ont donné lieu à une multitude de spécifications différentes, et à d'abondantes controverses, sur lesquelles nous ne pouvons pas nous attarder ici. Sur la notion de survenance, voir Jaegwon Kim 2006 [1998].

Mais on n'a obtenu par là rien de plus encore qu'une illusion de description économique de l'objet. Illusion, en effet, parce qu'on n'a décrit que le mouvement des biens, non pas les structures déontiques. Qu'une autorité centralise et redistribue, c'est un fait relativement banal, qui a été observé dans des sociétés extrêmement diverses.

Cette remarque est particulièrement vraie pour nombre de sociétés amérindiennes, comme l'exprime Francis Huxley dans son livre *Aimables sauvages*, portant sur diverses sociétés résidant à proximité de l'embouchure de l'Amazone :

C'est le rôle du chef d'être généreux et de donner tout ce qu'on lui demande ; dans certaines tribus indiennes, on peut toujours reconnaître le chef à ce qu'il possède moins que les autres et porte les ornements les plus minables. Le reste est parti en cadeaux. [...] [Le prestige du chef] ne dépend pas seulement de son adresse à la chasse, de sa bravoure et de son astuce, mais aussi de sa générosité. Un chef avare n'a pas de sujets.⁴³⁹

L'impératif, pour le chef, de se montrer généreux a également été repéré chez nombre de peuples amérindiens de l'Amérique du Nord, notamment par Robert Lowie, dans ses recherches sur les peuples Crow⁴⁴⁰. En Mélanésie également, celui qui est reconnu comme le chef se livre fréquemment à des redistributions : de nombreuses pages de Malinowski sont consacrées à la description des *sagali*, les distributions dites « cérémonielles » de nourriture chez les Trobriandais⁴⁴¹. De nombreux ethnographes de la Mélanésie, et spécialement Marshall Sahlins, ont insisté sur ce trait commun à tous les *Big Men* mélanésiens⁴⁴². Pour ce qui concerne les royautés africaines, d'importantes remarques ont été formulées par Henri Médard sur le rôle du don dans la constitution de l'autorité du roi, au royaume précolonial de Buganda (Ouganda),

⁴³⁹ Huxley 1967 [1960] : 77. Pierre Clastres commet une erreur en citant ce passage dans *La Société contre l'État* (Clastres 1974 : p. 28), puisqu'il croit que ces propos concernent les Urubu, alors que Huxley précise, dans la même page, qu'« un chef urubu n'est pas soumis à de telles exigences ». Le deuxième chapitre du livre de Clastres (pp. 25-42) traite abondamment des transferts pratiqués par le chef amazonien au profit du groupe dont il est le chef.

⁴⁴⁰ Lowie 1936 [1920] : 198-199. Voir aussi p. 320, pour des remarques semblables sur les Maidu et les Hupa de Californie. Pour les sociétés de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, voir par exemple Sapir 1967 [1915] : 305. Sur ces points, et pour une analyse critique de la notion de « chefferie » amérindienne, voir Testart 2005a : 91-94, 99.

⁴⁴¹ Malinowski 1989 [1922] : 208-209, 213, 215.

⁴⁴² Sahlins 1976 [1972] : 184-188, 265-266, 356. Maurice Godelier a opéré une distinction, qui semble généralement acceptée dans le champ actuel des études mélanésiennes, entre sociétés à *Big Men* et sociétés à Grands Hommes. Voir notamment Godelier 1982 : 253-289. Nous reviendrons ultérieurement sur cette distinction.

et cela principalement parce que le don est créateur de rapports de dépendance ou d'ascendance sociale du type de la clientèle⁴⁴³.

Mais il ne faudrait pas croire que les fonctions de redistribution du chef ne s'observent que dans les sociétés dites « primitives » (sans écriture, sans État, ou semi-étatiques, ou proto-étatiques – la signification du terme « primitive » dans la locution « société primitive » étant loin d'être claire). Par exemple, l'ouvrage de Paul Veyne *Le Pain et le cirque* est intégralement consacré à l'importance des libéralités dans les rapports politiques durant l'Antiquité grecque et romaine. Dans son étude sur le don dans la société abbasside, Naïma Benabdellali met également en avant l'impératif, pour le pouvoir politique de ce temps, de la munificence et de la redistribution généreuse⁴⁴⁴. Dans un chapitre ultérieur, nous étudierons les relations entre les pratiques du don et les structures politiques seigneuriales, puis monarchiques, durant le Moyen Âge occidental. Que l'instance centrale du pouvoir politique constitue un pôle de concentration puis de redistribution des biens, c'est encore le cas de nos rois d'Ancien Régime, comme Louis XIV, mais tout aussi bien des États-Unis de Roosevelt ou de la France actuelle.

Dans toutes ces situations, on ne peut plus hétérogènes quant aux structures territoriales, techniques, politiques, économiques, il y a centralisation de biens en un point déterminé de l'espace social, puis redistribution. Il semble donc impossible d'obtenir une typologie opératoire des organisations politiques, ni des systèmes économiques, à partir de ce concept. En ce sens, Polanyi et ses collaborateurs avaient raison de dire que leurs trois types d'intégration économique en termes de réciprocité, de redistribution et d'échange ne pouvaient pas constituer des étapes dans l'évolution sociale. À ignorer la structure déontique des transferts, à ne considérer que leur aspect cinétique, on est conduit à subsumer la chefferie amazonienne, telle que décrite par Pierre Clastres, Francis Huxley ou Pierre Lizot⁴⁴⁵, l'empire carolingien et les États-Unis de Roosevelt sous le même concept d'intégration économique par la redistribution – ce qui peut laisser sceptique.

À ce niveau de catégorisation vague et purement cinétique, la redistribution peut alors apparaître comme un invariant transhistorique, peut-être un universel de tout pouvoir politique. Mais cet universel est une nuit où toutes les vaches sont grises, parce que l'on n'a pas remarqué que le concept de redistribution est seulement cinétique. La redistribution est, dans tel cas, le fait de dons, ailleurs de t3t dus au titre de pensions, d'allocations, ailleurs encore le fait d'échanges entre l'instance centralisatrice et les producteurs, etc. Encore une fois, nous voyons qu'une même structure cinétique (centralisation puis redistribution) peut

⁴⁴³ Médard 2007 : 86, 90-91, 95-96. Voir aussi la critique des thèses de Richard Reid sur l'économie du Buganda précolonial in Médard 2004.

⁴⁴⁴ Naïma Benabdellali, *Le Don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane*, 1999, notamment les pages 223, 226-227, 231 et 234-235.

⁴⁴⁵ Pierre Lizot, *Le Cercle des feux. Faits et dits des indiens yanomami* (1976).

correspondre à des structures déontiques complètement différentes, lesquelles font précisément les différences entre les sociétés et sont l'acte même de l'inventivité humaine en matière sociale – laquelle reste entièrement méconnue si elle n'est pas décrite par des concepts permettant de marquer des différences entre les multiples données empiriques. La précision conceptuelle apparaît dès lors comme une exigence de méthodique de la connaissance à prétention scientifique, mais aussi comme porteuse d'une éthique : seule cette *ascèse* du discours permet de penser en respectant les différences – auxquelles tant d'universaux hâtivement élaborés permettent trop facilement d'éviter de se confronter.

Articulations entre typologie des transferts, classification des systèmes économiques et théorie de l'évolution sociale

Le lecteur attentif pourrait ici formuler l'objection suivante. La catégorisation des transferts à partir de leur structure déontique conduit aussi à subsumer des transferts aussi différents que l'impôt sur le revenu, le chevage, l'esclavage pour dettes sous le même concept de t3t. L'entreprise d'Alain Testart, que nous reprenons dans ces pages à notre compte, semble donc prêter flanc à la même critique que celle que nous adressons à Polanyi. Nous répondrons à cette objection par deux remarques.

Premièrement, la typologie des transferts de biens et prestations de services par Alain Testart est susceptible d'être raffinée. On a vu par exemple qu'elle parvient à faire une distinction opératoire entre l'échange marchand et l'échange entre amis d'échange. Et rien n'empêche, au contraire tout nous semble commander qu'à l'intérieur de l'échange marchand l'on opère une nouvelle subdivision entre marché autorégulateur du prix et marché à détermination extrinsèque du prix. De même, la catégorie des t3t dans le système de Testart est susceptible de subdivisions internes tenant compte de la diversité empirique : distinction entre t3t dus au titre de la dépendance statutaire (impôt) et t3t dus au titre de contrepartie (dédommagements, réparation), chacune de ces subdivisions pouvant peut-être contenir elle-même la distinction entre t3t admettant la substituabilité du prestataire (impôt, amende) et t3t sans substituabilité du prestataire (travaux forcés pour cause pénale, esclavage pénal).

On pourrait encore y intégrer la distinction entre prestation en biens ou en monnaie (amendes, impôts, taxes) ou en travail (corvées, journées de travail dues, esclavage, travaux forcés pour cause pénal) – distinction certainement de grande importance, par exemple dans l'histoire de la fiscalité médiévale, et dont il sera question dans le prochain chapitre. Mais le fait qu'un système de classification puisse intégrer des précisions quant aux taxons de bas niveaux (les plus proches de la réalité empirique) sans impliquer la révision des taxons de haut niveau atteste, selon nous, sa pertinence et surtout sa fécondité heuristique.

Deuxièmement, la typologie des transferts n'est pas une typologie des organisations sociales, ni des types d'intégration économique (au sens que Polanyi donne à cette dernière locution), ni des stades dans une évolution sociale. La typologie des transferts est le préalable nécessaire à ces autres efforts théoriques. Elle-même ne fait que caractériser *les structures élémentaires de la circulation économique*, quelque chose comme *la grammaire déontique des transferts et prestations* ; et tout le travail reste à faire quant à la détermination des grilles typologiques permettant de distinguer les systèmes économiques les uns des autres.

Gageons que pour une telle tâche la typologie des transferts est absolument nécessaire, mais ne saurait être suffisante. Une typologie des systèmes économiques devrait sans doute inclure des critères relatifs à la fréquence plus ou moins prédominante de tel ou tel type de transfert : don, échange marchand ou non marchand, t3t. Mais il faudra y ajouter d'autres paramètres, relatifs à la propriété des moyens de production – terre et force de travail ; à la fréquence de certaines pratiques techniques – chasse, cueillette, domestication des plantes, des animaux, stockage ; à l'existence de telle ou telle institution juridique ou coutumière : wergeld, dot, prix de la fiancée ; et peut-être d'autres paramètres encore. *A fortiori* la typologie des transferts est loin d'être une théorie de l'évolution économique et sociale, même si elle est nécessaire à celle-ci aussi.

La thèse que nous soutenons repose sur la distinction des moments théoriques suivants : la typologie des structures déontiques des transferts (a) est condition nécessaire mais non suffisante de la classification des systèmes économiques (b), cette dernière étant elle-même condition nécessaire mais non suffisante pour une classification des sociétés (c), laquelle est elle-même condition nécessaire mais non suffisante pour une théorie de l'évolution économique et sociale (d).

Il est permis de penser que les difficultés rencontrées par Polanyi et ses collaborateurs dans l'effort de caractériser les économies anciennes résultent du fait qu'ils n'ont pas clairement distingué le point (a) du point (b). Cependant, ils avaient pleinement conscience de la distinction entre (b) et (c) ; et ils ne prétendaient pas traiter le point (c). Quant à (d), ils ont rejeté explicitement cette prétention.

Retour sur l'appropriation

Revenons maintenant aux notions de propriété et d'appropriation. Somme toute, et compte tenu des règles de partage en cas de chasse collective, ainsi que des éventuels prélèvements obligatoires revenant au chef, l'appropriation du gibier en Amérique du Nord est telle que le chasseur est propriétaire de toute ou partie de sa prise, et qu'il la donne, en totalité ou en partie.

Mais il n'y a rien là de nécessaire. Le caractère fluctuant, d'une région à l'autre, des règles de partage en cas de chasse collective signale par soi qu'il y a là une composante conventionnelle – ce dernier terme étant pris ici au sens d'une règle qui pourrait être autre. Néanmoins, ces règles maintiennent systématiquement un lien entre *prise* et *appropriation* par le ou les chasseurs ; et l'on pourrait dès lors penser qu'il y a là une limite au caractère conventionnel de l'appropriation.

Maurice Godelier indique que, chez les Bushmen !Kung de l'Afrique australe, ce n'est pas celui qui tire la flèche ayant abattu l'animal qui dispose de l'animal, mais celui qui a préparé la flèche, laquelle est enduite de poison⁴⁴⁶. Dans la division du travail de chasse, une priorité est ainsi accordée à celui qui a préparé le poison. Le lien, même ténu et médié par le tireur, est donc maintenu entre la prise et l'appropriation.

Or, d'autres données ethnographiques tendent à montrer que ce lien, apparemment naturel, entre prise et appropriation est lui-même d'ordre conventionnel, et ne fournit pas, par soi, un fondement objectif à l'appropriation tel qu'une règle le contrariant ne puisse pas s'imposer, et devenir la norme.

Abandonner n'est pas donner

En effet, l'ethnographie de l'Australie fait état de règles d'appropriation du gibier telles que le preneur (le chasseur) n'est en aucun cas le propriétaire de la prise. Testart réunit diverses données sur les pratiques sociales et les coutumes relatives à la chasse en Australie, et qui tendent à montrer que le chasseur ne dispose en aucune façon de son gibier. Ce qu'un chasseur prend ne lui appartient pas, et ce n'est jamais lui-même qui en distribue les parts : le gibier est déposé auprès d'un autre, qui procède à la distribution. Cet autre est généralement un « beau-père », terme à entendre ici au sens australien : le membre d'une classe de gens parmi lesquels le chasseur a pris ou prendra femme (de sorte que, pour chaque individu, le nombre de ses « beaux-pères » est indéfini). En d'autres termes, « ni le chasseur ni la classe parentale à laquelle il appartient ne disposent de l'animal abattu par le chasseur et ils ne le distribuent pas plus ; ce sont les membres d'une autre classe parentale qui disposent de l'animal et le distribuent »⁴⁴⁷.

A la différence du chasseur d'Amérique du nord, le chasseur australien ne donne rien de son gibier car il ne lui appartient pas. En effet, la prise est appropriée non par le chasseur mais par la classe parentale de ses beaux-parents, de sorte que le chasseur a l'obligation d'abandonner à cette classe la proie qu'il

⁴⁴⁶ Godelier 1971 : 226-227.

⁴⁴⁷ Testart 2006 [1993] : 124.

a abattue. Ces données australiennes montrent donc qu'il n'y a pas, de la prise à l'appropriation par le preneur, de lien objectif tel que la propriété y trouverait un fondement naturel qui ne puisse être contrarié par la règle. Elles font apparaître, *a contrario*, le caractère conventionnel de l'appropriation et de la propriété. En somme, le chasseur amérindien *donne* sa prise – parce qu'il le veut bien, ou parce qu'il a *intérêt* à le faire, tandis que le chasseur australien l'*abandonne* – parce qu'il le doit et en a l'*obligation*. Et cela ne se fait pas au titre de la contrepartie d'une autre prestation, laquelle serait exigible au titre de contrepartie.

Dans le cas de l'Australie, c'est donc une forme de t3t, et non pas le don, qui constitue le mode de transfert principal.

Mais comment interpréter le second temps, celui de la distribution des parts du gibier par le « beau-père » du chasseur ? Il y a à cet égard deux possibilités.

Ou bien la distribution est prédéterminée par un ensemble de règles de partage, auquel cas le distributeur ne fait que remplir une fonction qui ne lui laisse pas le droit à l'arbitraire, lequel semble être, nous l'avons vu, une caractéristique cruciale du don.

Ou bien la distribution du gibier n'est pas ainsi prédéterminée par des règles, laissant au distributeur la liberté de disposer du gibier, et en ce cas cette distribution pourrait être interprétée comme un don.

Alain Testart ne porte pas, dans ce texte, d'attention à la différence entre ces deux possibilités, et aux solutions intermédiaires combinant les deux possibilités. Aussi, l'acte du « beau-père » distribuant la viande rapportée par son « gendre » (ces deux termes étant à entendre ici au sens de la parenté classificatoire) n'est-il pas qualifié de don, mais l'auteur ne récusé pas non plus explicitement un tel terme pour ce cas.

Le propos de Testart consiste plutôt à montrer la cohérence globale des deux systèmes, amérindien du nord d'une part, australien d'autre part. Dans le premier cas, l'ensemble des modalités d'appropriation et de distribution tend à créer du prestige, du fait du cumul, par le même individu, des deux positions tendanciellement prestigieuses du chasseur à succès et du donateur généreux⁴⁴⁸. En Australie, au contraire, ces deux positions sont dissociées par principe. Dès lors, la possibilité d'obtenir du prestige par l'une ou par l'autre de ces deux positions est pratiquement annulée : il n'y a guère de prestige à rapporter au camp ce que l'on doit y ramener, par obligation statutaire envers la classe parentale dont on dépend pour prendre femme ; et symétriquement, il n'y a

⁴⁴⁸ Sur le prestige du chasseur à succès chez les chasseurs-cueilleurs nomades, on pourra lire, dans une tout autre perspective, les développements pp. 181-184 du livre de Sarah Blaffer-Hrdy *Mother Nature* (titre étonnamment « traduit » en français par *Les Instincts maternels*), Blaffer-Hrdy 2002 [1999]. L'auteur se réfère aux travaux suivants : Blurton-Jones 1984 ; James Moore 1984 ; Winterhalter 1986 ; Hawkes 1991 ; Knight 1991. Sur le prestige du chasseur à succès chez les chasseurs-cueilleurs Hadza du Paraguay : Kaplan & al. 1984. Concernant plus particulièrement l'enjeu du succès à la chasse et son impact sur les relations matrimoniales chez les chasseurs-cueilleurs d'Afrique australe : Marshall 1961 ; Cashdan 1985 ; Biesele 1993.

guère de prestige à distribuer une viande que l'on n'a pas soi-même contribué à chasser et à rapporter. Selon Alain Testart, cette dissociation des deux rôles du chasseur et du distributeur est cohérente avec nombre d'autres aspects des cultures australiennes, qui n'accordent aucun prestige particulier à la réussite à la chasse, ni au don. Plus encore, ces modalités d'appropriation et de distribution, qui tendent à inhiber le prestige individuel que l'on peut tirer du succès à la chasse aussi bien que du don, ne sont, selon Testart, qu'une déclinaison particulière des formes de la socialité australienne, par laquelle chaque individu est entièrement dépendant d'une classe parentale à laquelle il est lié par une série de devoirs, tant sur les plans matrimonial et rituel qu'économique. Mais cette dépendance est une interdépendance. En effet :

Par le jeu de la réciprocité le chasseur australien n'est pas lésé : ce qui lui échappe aujourd'hui en tant que chasseur, il le retrouvera demain, en tant que non chasseur bénéficiaire de la distribution du gibier abattu par un autre. La non appropriation par le chasseur à l'issue d'une chasse particulière se résout au niveau global en une appropriation par tous des résultats généraux de la chasse⁴⁴⁹.

Il est essentiel de remarquer que cette « réciprocité » ne résulte pas d'un échange. Ce sont des t3t qui se croisent. Cela est particulièrement net en ceci que, si par hasard le groupe des beaux-parents se trouve par malchance dans l'impossibilité de fournir une femme au chasseur, celui-ci n'est pas pour autant quitte de ses obligations alimentaires et rituelles vis-à-vis du groupe de ceux qu'il continuera néanmoins d'appeler ses « beaux-parents ». Il s'agit par conséquent d'*obligations viagères*, non pas d'un échange au sens économique du terme⁴⁵⁰.

Ces réflexions tendent donc à montrer que les modalités d'appropriation et de distribution sont des variables culturellement déterminées, et qu'il n'est guère possible de naturaliser la propriété en supposant que tel ou tel lien naturel entre un individu et une ressource pourrait entraîner, par soi, l'appropriation de la ressource par l'individu.

Mais on perçoit la cohérence du régime de l'appropriation avec celui de la distribution. Il n'y a pas de prestige à donner s'il n'y a, en amont, une modalité d'appropriation qui y est adéquate ; pas d'appropriation du produit de la chasse

⁴⁴⁹ Testart 2006 : 125.

⁴⁵⁰ Sur le concept de prestations viagères, de bonnes explications sont fournies aux fins de les distinguer de l'échange, à propos de données ethnographiques mélanésiennes par Valérie Lécrivain 2002 : 127 *sq.*

par le chasseur s'il n'y a, en aval, une modalité de distribution permettant, notamment par le don, de convertir la propriété en prestige.

Retour sur le potlatch

Il peut être intéressant de revenir sur le potlatch, « fait social total » qui a tant fasciné Mauss et façonné les théories d'anthropologie économique, en nous intéressant aux modes de vie, aux productions, aux conditions techniques, écologiques et politiques des sociétés qui le pratiquent. Au chapitre premier de cette étude, on a relevé la critique de Mauss par Maurice Godelier, selon laquelle une théorie correcte de la circulation des biens ne peut pas se couper de la considération de la production et des bases matérielles de la vie sociale, nécessité à laquelle Mauss n'aurait pas suffisamment fait droit, selon Maurice Godelier.

Pour que quelque chose fasse l'objet d'un don, il faut que ce quelque chose soit produit, approprié puis transféré à autrui. Les possibilités de donner tendent donc à s'accroître si la quantité de choses susceptibles d'être données par rapport au nombre de donateurs et de donataires potentiels est forte. En d'autres termes, il semble que l'existence de surplus soit *a priori* plutôt favorable à la multiplication des dons dans une collectivité humaine (même si cela ne préjuge en rien de la nécessité d'autres facteurs pour cela, et de la possibilité que d'autres facteurs puissent inhiber cette potentialité). Nous pouvons tenter d'examiner le don tel qu'il se produit dans ces sociétés à surplus.

Par définition, il y a surplus s'il y a surcroît de choses consommables par rapport à la quantité consommée. Mais ce surcroît n'est véritablement un surplus que si l'on peut en différer la consommation, et n'est pas voué au pourrissement ou à la disparition avant que le potentiel de consommation soit reconstitué, ou avant que l'on trouve d'autres consommateurs extérieurs au groupe producteur. Cela implique que le surcroît doit pouvoir être stocké, et que, par conséquent :

(i) s'il s'agit d'un surcroît de biens périssables, on dispose des techniques de transformation à même de conserver la chose pour une consommation ultérieure ;

(ii) que l'on puisse éviter que le surcroît soit détruit ou endommagé par des forces naturelles (pluie, inondations, intrusion d'animaux, etc.) ou par le vol ; et cela, qu'il s'agisse de choses périssables ou non.

Ces dernières remarques indiquent, premièrement, que la possibilité de produire des surplus susceptibles de faire l'objet de dons tend à être réduite dans le cas des collectivités humaines nomades ; et cela d'autant plus que les moyens de trait et de transports sont faibles, par exemple dans le cas où le groupe ne

dispose pas d'animaux de trait. Deuxièmement, ces considérations suggèrent que l'existence de surplus requiert qu'une partie de la force de travail du groupe est mobilisée pour la préparation et la garde du stock constitué par le surplus adéquatement traité et transformé aux fins de conservation.

Ce qui précède n'implique évidemment pas qu'il n'y a pas de dons chez les chasseurs-cueilleurs nomades. Ce raisonnement n'est valable qu'en termes tendanciels, et indique tout au plus un différentiel des volumes de surplus susceptibles d'être donnés, entre nomades d'une part, et sédentaires d'autre part. Il y a de plus une différence fondamentale à faire entre des groupes nomades ayant des contacts fréquents avec des groupes sédentaires, et des groupes de nomades ne rencontrant que d'autres nomades. Dans le premier cas, en effet, il est possible que des groupes nomades aient à leur disposition des surplus produits par des groupes sédentaires.

Alain Testart, dans son ouvrage *Les Chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*⁴⁵¹, a attiré l'attention des anthropologues et des archéologues sur les phénomènes de stockage de la nourriture chez les chasseurs-cueilleurs, notamment en proposant une nouvelle conception du passage d'un mode de vie nomade à un mode de vie sédentaire. Après avoir montré, par divers arguments notamment tirés de l'archéologie, que ni l'adoption de l'agriculture ni la domestication des animaux ne sont des préalables nécessaires à la sédentarisation, à l'invention de la poterie ou à l'apparition des inégalités économiques (ce qui tend à invalider les conceptions généralement admises de la prétendue « révolution néolithique »)⁴⁵², l'auteur s'intéresse aux sociétés ayant développé un mode de vie sédentaire sans pratiquer l'agriculture, autour de lieux où la nourriture était conservée, comme des fosses de stockage. Chez les peuples qui ne pratiquent pas l'agriculture, la sédentarité tend à croître avec l'importance du stockage. La densité démographique tend également à croître avec l'adoption d'un mode de vie sédentaire organisé autour du stockage. Or, dans ces sociétés de chasseurs-cueilleurs sédentaires stockeurs, on observe une tendance intrinsèque au développement des inégalités économiques. Non qu'il n'y ait pas d'inégalités chez les chasseurs-cueilleurs non stockeurs. Mais les inégalités sont fondées sur des paramètres non économiques : avant tout le sexe, mais aussi l'âge, notamment chez les peuples australiens, au point qu'on a pu parler, pour ces derniers, de gérontocratie.

L'accumulation de biens matériels est possible dans une économie de chasse et de cueillette, mais à condition qu'elle soit associée à la sédentarité. Dans les conditions générales du nomadisme, et à moins de développer des moyens de transports importants (notamment les animaux de trait) la tendance est nécessairement à l'allègement des charges à porter. Ce qui suffit à expliquer la faible spécialisation des outils et leur caractère polyfonctionnel chez les

⁴⁵¹ Testart 1982.

⁴⁵² Testart 1982 : chap. 1.

chasseurs-cueilleurs nomades : la propriété est par conséquent « limitée à des possessions légères, aisément transportables », de sorte qu'il y a bien « incompatibilité entre la mobilité et la richesse matérielle », selon Testart, qui se réfère ici explicitement aux analyses de Sahlins⁴⁵³.

Certes, le don est important chez des chasseurs cueilleurs nomades comme les Bushmen San ou certaines sociétés Inuit, mais le don ne peut pas revêtir exactement la même ampleur et la même importance selon que les gens peuvent cumuler ou non des biens.

Un système de stockage de la nourriture, en même temps qu'il nécessite la sédentarité, ouvre la possibilité de l'accumulation des biens. Les ressources alimentaires ainsi thésaurisées peuvent avoir diverses destinations. Elles peuvent être échangées contre d'autres biens. Mais elles peuvent aussi être données. Dans une économie de chasse et de cueillette n'utilisant pas de techniques de transformation de la nourriture aux fins de conserver celle-ci, comme c'est le cas, par exemple, dans les sociétés aborigènes d'Australie avant la colonisation, la nourriture ne peut être donnée qu'à ceux qui ne sont pas très loin, et qu'on rencontrera à court terme.

Tandis que si la nourriture est transformée en objet durable par des techniques appropriées, les possibilités de la donner et de l'échanger s'étendent considérablement. Que cette nourriture soit donnée ou échangée, les deux cas supposent qu'il y a des gens qui désirent cette nourriture, notamment parce qu'ils en manquent.

Dans le cas de l'échange, la nourriture transférée à autrui contre une contrepartie suppose que celui qui détient la nourriture désire quelque chose de l'autre partie : ce peut être un bien venant d'une région éloignée, ou un bien que celui qui détient la nourriture ne produit pas lui-même. En d'autres termes, un tel échange implique un minimum de *division sociale ou régionale du travail*. On a vu, au Chapitre premier de cette étude, comment Mauss revenait, en ses conclusions, à ce concept de division du travail, selon un point de vue somme toute classique et éminemment illustré par Adam Smith au Chapitre II du premier livre de la *Richesse des nations*, liant la division du travail à la nécessité de l'échange. Il semble que cette idée puisse se confronter dialectiquement à cette autre, selon laquelle un certain développement technique, en même temps qu'il accroît les moyens de produire et conserver plus, et donc augmente les possibilités, pour une société, de vivre en autarcie relative, induit pourtant aussi l'augmentation quantitative de la circulation des biens avec d'autres groupes, en offrant les conditions pour des transports sur de plus longues distances.

Dans le cas où la nourriture est donnée sans contrepartie, on peut s'attendre à ce qu'apparaisse un ascendant de prestige pour celui qui détient et donne la nourriture, par rapport à celui qui en manque et la reçoit de l'autre partie. La

⁴⁵³ Testart 1982 : 41. Voir Sahlins 1976 [1972], par exemple p. 50 : « Entre propriété et mobilité, il y a contradiction ».

transformation aux fins de conservation de la nourriture peut donc fonctionner à la fois comme une sorte d'*assurance sociale* contre le malheur et le manque, et simultanément provoquer une *inégalité*, au moins de prestige, entre qui dispose de ce stock et donne, et qui manque et reçoit.

La constitution de réserves collectives de nourriture peut ainsi fournir de quoi subvenir aux besoins en cas de pénurie, par exemple lors de la période hivernale, et faire en même temps l'objet d'une lutte pour la maîtrise et l'appropriation de ce bien. En effet, l'existence d'un stock entraîne la possibilité que celui-ci fasse l'objet de vols, de raids. Aussi la constitution d'un stock tend à produire corrélativement la constitution d'une fonction de gardien ou d'un corps de gardiens du stock, qui eux-mêmes peuvent tenter de s'accaparer celui-ci ou d'en tirer profit par divers procédés :

Tel personnage important, en fonction de son statut religieux ou de ses relations de parenté, assurera la gestion du stock, contrôlera son utilisation par la communauté, présidera à la redistribution, orientera l'utilisation du stock en fonction de son intérêt propre ou de ceux de son groupe, justifiera par l'importance de ses fonctions autant les parts qu'il prélèvera sur le stock communautaire que sa faible contribution à sa constitution, éventuellement détournera une partie du stock à ses fins personnelles. La question de savoir *qui* contrôle et *comment* se fait ce contrôle ne nous intéresse pas ici : il nous suffit de noter l'existence de ces réserves collectives qui servent de support matériel à l'exploitation.⁴⁵⁴

Un paradoxe important est donc à relever : en même temps que se constitue et s'accroît un bien collectif, se dessine corrélativement la possibilité d'une *lutte pour l'appropriation* ou l'usage privés de celui-ci. En d'autres termes, l'existence d'un stock induit l'apparition de nouveaux flux de ressources et de rapports sociaux différenciés. La centralisation de ressources cumulables dans le temps induit une fonction de garde et de gestion, qui peut elle-même servir de prétexte à l'instauration de quelque chose comme une redevance ou un tribut pour le gardien ou le corps des gardiens du stock. Cela ouvre en conséquence la possibilité que cette part ainsi prélevée soit convertie en prestige, par l'acte de la donner à d'autres.

De surcroît, de tels rapports sociaux sont favorisés par le mode de vie sédentaire. Car dans un mode de vie nomade, une situation conflictuelle peut être résolue par le départ des mécontents. La fission du groupe est une modalité de résolution des conflits, qui tend à empêcher l'approfondissement des rapports d'exploitation. A l'inverse, des conditions de vie sédentaire font entrave au mouvement des hommes, et à la scission des groupes. Des décisions peuvent

⁴⁵⁴ Testart 1982 : 48. Italiques de l'auteur.

être prises qui n'emportent pas l'adhésion unanime des membres du groupe, sans pour autant provoquer le départ de ceux qui ne sont pas d'accord. A cet égard, la sédentarisation apparaît comme une condition favorisant les rapports d'exploitation et les inégalités sociales, par quoi un surplus de production est capté sans contrepartie par la redevance ou le tribut, et peut ensuite éventuellement se convertir en prestige social en étant redistribué sous forme de dons⁴⁵⁵.

Ainsi, la conservation de la nourriture rend cette dernière susceptible d'entrer dans la circulation des biens durables. La thésaurisation de la nourriture permet à qui la thésaurise de convertir celle-ci en prestige social, et en ascendant sur les autres. Toutefois, la thésaurisation n'ouvre une différenciation sociale durable que si la nourriture conservée est susceptible d'être convertie en biens de prestige, que la valeur de ces biens découle du fait qu'une grande quantité de travail spécialisé s'est accumulée en eux, ou qu'elle découle de leur rareté. Ces biens peuvent donc résulter d'une division sociale du travail interne au groupe, par exemple en étant produits par des artisans spécialisés ; ou bien provenir de groupes éloignés ou de régions distantes.

Dans le premier cas, la production par le producteur de nourriture d'un surplus excédant sa propre consommation de nourriture, ou l'accaparement par l'un des membres du groupe d'un surplus produit par d'autres, permet de consacrer ce surplus à l'entretien d'un artisanat spécialisé, échangeant les artefacts qu'il produit contre ce surplus.

Dans le second cas, le fait que la nourriture soit transformée en bien durable par des techniques de conservation idoines permet de la transporter sur des distances plus longues, et de la transférer à des groupes éloignés, qui transfèrent en contrepartie un bien n'existant pas dans la société produisant le surplus de nourriture.

Dans les deux cas, la production d'un surplus et sa conservation sont favorables à la fois au développement de la circulation des biens, à la division sociale ou régionale du travail, au développement de l'échange tout comme à la multiplication des dons (notamment si le surplus de production stocké est utilisé à des fins de prestige par un individu ayant préalablement accaparé tout ou partie de ce surplus) ; ces processus se renforçant mutuellement et circulairement.

Le stockage de la nourriture permet également, nous l'avons remarqué, d'affronter les variations saisonnières autrement que par la migration. Le surplus de nourriture collecté en saison d'abondance sera consommé en période de pénurie, par exemple hivernale. Par conséquent, le stockage produit des effets notables sur les formes de l'activité saisonnière. Puisque la nourriture alors consommée a déjà été collectée, la saison de pénurie est aussi celle du loisir et

⁴⁵⁵ Testart 1982 : 46-49.

du rassemblement des groupes, qui n'ont plus à se disperser sur le territoire pour collecter la nourriture. A cette sédentarité accrue, s'ajoute le fait que la nourriture déjà stockée est redistribuée : ces facteurs induisent le fait que cette saison soit aussi celle des fêtes, lors desquelles la nourriture stockée est distribuée publiquement et ostentatoirement. On perçoit alors comment le don de nourriture peut alors fonctionner comme acquisition de prestige social, comme création ou renforcement de rapports d'ascendant ou de dépendance entre ceux qui ont collecté et stocké beaucoup, et peuvent par conséquent donner, d'une part, et ceux qui ont moins collecté et moins stocké, par suite de malchance ou de malheur, et ont par conséquent besoin qu'on leur donne, d'autre part. Ajoutons que, par un effet de rétroaction et d'anticipation des plus banals, la perspective de la fête en saison de pénurie tend à induire une *intensification du travail* dans la période d'abondance, afin de pouvoir stocker plus et donc distribuer plus, gagner en prestige social lors des dons de nourriture, quelques mois plus tard.

En d'autres termes, le stockage, comme forme de résolution dans un cadre de vie sédentaire du problème posé par les variations saisonnières des approvisionnements alimentaires, tend à induire une logique de rivalité de prestige, et des rapports potentiellement agonistiques entre les groupes⁴⁵⁶.

Suite aux considérations générales qui viennent d'être résumées, Alain Testart entreprend de montrer que, et comment, diverses sociétés ont réalisé une structure techno-économique et sociale de ce type, et cela à travers des régions variées du monde et à diverses époques. Sont alors repérées les diverses corrélations observées entre sédentarité, stockage, accroissement de la richesse et des inégalités sociales, et importance du don. Examinons les diverses conditions qui favorisent, ou qui sont requises pour, l'instauration de systèmes de ce type.

Les conditions environnementales paraissent d'importance. On l'a vu, le stockage fournit une sorte d'assurance sociale contre les variations saisonnières des ressources alimentaires. Un système socio-économique fondé sur le stockage a donc plus de probabilité d'apparaître dans les aires géographiques présentant d'importantes variations saisonnières des ressources alimentaires. Si une saison de pénurie, par exemple hivernale, succède à une saison d'abondance, par exemple printanière ou estivale, et si le groupe social ne résout pas ce problème d'approvisionnement par des migrations saisonnières (ainsi de certains chasseurs-cueilleurs nomades de Sibérie, ou du paléolithique, qui suivaient les déplacements des troupeaux de gibier) alors le seul moyen de traverser le goulet d'étranglement de la saison de pénurie est de surcollecter la nourriture en saison d'abondance, de la traiter aux fins de conservation et de la stocker, puis, lors de la saison de pénurie, de redistribuer tout ou partie de ces stocks, par exemple

⁴⁵⁶ Ce type de phénomènes avait déjà été décrit par Beuchat et Mauss dans leur « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos » (Mauss & Beuchat 1906).

sous forme de dons de nourriture. De telles conditions environnementales favorisant la transformation de la nourriture en bien durable se trouvent réunies dans les régions au climat tempéré, ou subarctique ou arctique.

Passons aux conditions techniques. Les considérations qui précèdent montrent par elles-mêmes que le système ne peut se réaliser que par la maîtrise et l'utilisation massive de techniques de conservation. On peut sécher et saler les viandes et poissons, les fumer ou les congeler. On peut faire mariner les aliments dans des saumures ou des huiles. Après traitement, les produits doivent être conservés dans un lieu approprié. De nombreux fruits à coques peuvent être conservés durablement sans presque aucun traitement, mais ils requièrent eux aussi un minimum de protection contre l'humidité, les rongeurs, etc. Le stockage requiert donc des installations relativement importantes : abris, celliers, ateliers de préparation des viandes, fosses de stockage, silos ou greniers. Une importante force de travail est par conséquent mobilisée par la pratique du stockage dès qu'il prend une certaine ampleur, certaines tâches (comme le séchage, le fumage ou la construction d'abris hermétiques) requérant un travail assez spécialisé. Tout cela est nécessaire pour transformer la nourriture en bien durable, susceptible d'entrer dans une circulation des choses de quelque ampleur. En excluant les techniques de conservation propres à l'ère industrielle, comme la boîte de conserve ou le froid artificiel, ainsi que le salage, qui semble inconnu dans l'ensemble des sociétés de chasseurs-cueilleurs, les principales techniques de conservation sont le fumage, la congélation dans le permafrost pour les régions subarctiques et arctiques, et la conservation des graines sauvages dans des silos ou greniers⁴⁵⁷.

Mais, et c'est un point crucial, ces conditions techniques nécessaires ne sont pas suffisantes pour que la société évolue vers le développement d'un système de stockage transformant la nourriture en richesse et induisant l'apparition d'inégalités sociales. Car il a existé des sociétés disposant de la maîtrise de telles techniques de conservation et qui n'ont pas pour autant développé, comme nous le verrons, leur utilisation massive associée à une vie sédentaire fondée sur le stockage.

Un apport de la recherche de Testart est de montrer l'importance de la pêche dans l'instauration de ce système. En effet, une très large part des sociétés ayant réalisé ce système (où stockage et sédentarité sont associés, et résultent en un accroissement de la richesse, en l'apparition de biens de prestige, en le développement d'inégalités sociales et de rapports de dépendance économique) ont des économies fondées sur la pêche, et sur les variations saisonnières de l'approvisionnement en poisson, liées par exemple au retour annuel ou bisannuel des saumons pour le frai. On constate en tout cas l'inexistence de sociétés de chasseurs-cueilleurs sédentaires stockeurs de gibiers terrestres : ce qui, selon

⁴⁵⁷ Testart 1982 : 149-157.

Alain Testart, découle notamment du fait que, pour une société de chasseurs-cueilleurs de gibiers terrestres, le meilleur moyen de parer aux variations saisonnières de l'approvisionnement alimentaire est tout simplement de suivre les migrations du gibier⁴⁵⁸, ce qui ne peut être le cas pour les migrations des animaux aquatiques.

La corrélation entre la pratique massive de la pêche, d'une part, et le développement d'un système socio-économique fondé sur la sédentarité et propice au développement des inégalités économiques et aux relations de dépendance, d'autre part, est bien documentée par l'archéologie des régions riveraines du Lac Baïkal entre le IV^e et le I^e millénaire. Celle-ci semble en effet montrer qu'il y eut, au cours de cette période, une augmentation progressive de l'importance de la pêche dans le régime alimentaire des populations riveraines, augmentation ayant induit un mode de vie de plus en plus sédentaire. Sur cette base, se sont développées des inégalités sociales dont témoigne la différence d'opulence du mobilier funéraire retrouvé dans les sépultures, ainsi que l'existence vraisemblable de relations de dépendance de droit (comme le suggèrent les tombes où l'on retrouve plusieurs hommes et la pratique probable de la mort d'accompagnement)⁴⁵⁹. Cette région fournit ainsi l'un des plus anciens témoignages d'inégalités sociales chez des chasseurs-cueilleurs⁴⁶⁰.

Indiquons maintenant les sociétés ayant développé un système de vie sédentaire fondé sur le stockage des produits de la pêche et de la cueillette. Ce type d'économie est particulièrement développé chez les Amérindiens de la côte Nord-Ouest, sociétés où se pratique le potlatch : Tlingit, Haida, Kwakiutl, etc. On y trouve à la fois le stockage et des inégalités sociales très marquées. L'existence de l'esclavage y est attestée. Mais c'est presque exclusivement un esclavage de guerre, où le vaincu captif devient esclave. Contrairement à ce que disait Mauss dans l'« Essai sur le don », en un propos que nous avons déjà commenté à plusieurs reprises, on ne constate pas l'existence d'un esclavage pour dettes sur la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, et il en est très probablement de même dans l'ensemble du continent⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ Testart 1982 : 159.

⁴⁵⁹ Sur les morts d'accompagnement, voir Testart 2004, vol. 1.

⁴⁶⁰ D'après notamment les travaux de Jochelson (1910-26, 1928) et d'Okladnikov (1964, 1965, 1970), cités par Testart 1982 : 130-132.

⁴⁶¹ Voir Testart 2007a : 119-122 ; Testart 1999a. Il semble que l'erreur de Mauss soit due à la mécompréhension d'une page d'ethnographie : alors que l'informateur parlait de vendre un esclave pour solder une dette, Mauss semble avoir compris que l'individu risquait d'être vendu en esclavage s'il ne payait pas sa dette. Or, une telle pratique est tout à fait inconnue en Amérique du Nord ; alors même que l'institution de l'esclavage et de la vente d'esclaves existe. D'où la nécessité de rompre la catégorie générale d'esclavage ; pour percevoir des structures déontiques fort diverses derrière cette catégorie repoussoir de « l'esclavage » en général. Une société qui a pour esclaves seulement des étrangers vaincus à la guerre est certainement très différente d'une autre, où l'on peut faire de son voisin son esclave, parce qu'il n'a pas payé ses dettes. Là encore, on voit combien peut être égarant le présupposé selon lequel les sociétés sans État, sans écriture ou « archaïques », ou « primitives », constitueraient un catégorie sociologiquement pertinente. Sur l'ensemble de ces questions, voir Testart 2001.

Les inégalités sociales, en côte Nord-Ouest, sont fondées sur les titres et le prestige gagnés lors des potlatch. On y trouve aussi l'existence de biens de prestige, tels que les fameux cuivres blasonnés qui sont donnés lors des potlatch. Diverses sociétés eskimos sédentaires ont pratiqué également le stockage par congélation, l'esclavage et le potlatch.

Dans le Sud-Ouest sibérien (région du bas-Amour), l'île Sakhaline, le Kamtchatka, l'île d'Hokkaïdo et les îles aléoutiennes, diverses relations des XVIII^e et XIX^e siècles montrent clairement l'existence d'une économie de pêche et de stockage et de communautés humaines marquées par des inégalités sociales fondées sur la possession de biens de prestige, tels que, notamment, les soieries et autres objets manufacturés provenant des États voisins (Chine et Japon). L'existence de fêtes, lors desquelles on donnait notamment des ours, nourris parfois pendant plus d'une année, atteste d'un usage somptuaire de la richesse et de dons ostentatoires fournissant du prestige, souvent condition d'accès à la position de chef de village. On trouve également l'existence de l'esclavage et d'autres formes d'inégalités et de dépendances extrêmes⁴⁶².

Mais les sociétés ainsi organisées ne se trouvent pas seulement dans les régions tempérées ou froides riveraines du Pacifique. Les Warao, du delta de l'Orénoque, pratiquaient le stockage massif du poisson et de la farine du palmier sauvage « moriche ». Elles étaient dépourvues d'agriculture et présentaient des inégalités sociales marquées, comme l'atteste le fait que les chefs et dignitaires religieux ne pratiquaient aucun travail demandant un effort physique. Lors des fêtes *nahanamu*, le dignitaire religieux procédait à la distribution du stock sous forme de dons⁴⁶³.

Il est donc impossible d'établir une corrélation stricte entre l'instauration de ce système techno-économique fondé sur le stockage et des conditions environnementales déterminées, puisque l'existence d'un système de ce type est attestée dans des régions arctiques, subarctiques et tempérées, mais aussi tropicales. Tout au plus, on peut dire que son apparition paraît moins probable dans les régions tropicales, ou moins favorisée par un climat de ce type.

De même, il semble à première vue impossible de corréliser de façon stricte le système de chasse-cueillette et pêche sédentaire à stockage avec l'importance du don dans la formation et la consolidation des positions sociales. En atteste l'ethnographie de la Californie, où existaient des sociétés de chasseurs-cueilleurs sédentaires qui récoltaient et stockaient massivement des fruits à coques, notamment certains glands⁴⁶⁴. Ces sociétés connaissaient de fortes inégalités sociales fondées sur la richesse et pratiquaient l'esclavage. Toutefois, les fêtes rituelles consistaient non pas à donner la richesse amassée, mais à

⁴⁶² Testart 1982 : 86-94, 123-128.

⁴⁶³ Testart 1982 : 109-112.

⁴⁶⁴ Testart 1982 : 94-97, 157.

l'exhiber lors de parades ostentatoires⁴⁶⁵. La position sociale semblait là moins fondée sur le don que sur la simple capacité à amasser les richesses.

Toutefois, cette différence n'est peut-être pas aussi significative qu'il paraît. Dans le don comme dans la simple ostentation, la richesse est exhibée. Et, répétons-le, on ne peut donner que ce que l'on a : la conséquence en est que, dans les deux cas, position sociale et prestige sont plus ou moins directement fondés sur l'*avoir*, et sur deux modalités distinctes de *faire savoir* que l'on dispose de cet avoir. Il sera toutefois objecté à juste titre que le potlatch et le prestige fondé sur le don ont pour effet une redistribution effective des richesses.

En d'autres termes, indubitablement et nécessairement, une société où prestige et position sociale sont fondés sur le don est également fondée sur l'avoir. Par conséquent, si l'on ne peut dire, en toute rigueur, que le mode de vie de chasse, cueillette et pêche associées au stockage et à la sédentarité entraîne directement l'existence d'une société structurée par le don, on peut cependant avancer que ce système favorise indirectement l'émergence d'une société de ce type, parce qu'il induit une répartition des positions sociales en fonction de l'avoir.

Plus encore, qu'il s'agisse du don ou de l'ostentation simple, ces deux formes de constitution ou de consolidation du prestige et de la position sociale ont pour commun présupposé *l'exploitation du travail d'autrui*.

En effet, il importe de savoir que ce n'est jamais un individu isolé qui fait un potlatch : lors de celui-ci, un chef de clan dispose de la richesse accumulée par sa famille (entendue au sens large d'unité domestique). Il distribue des fruits d'un travail effectué par autrui, mais qu'il s'est approprié, comme en témoignent maints récits et rapports ethnographiques⁴⁶⁶.

Une grande part du troisième chapitre de *Critique du don* est consacrée à des récits montrant par quelles manœuvres, parfois douteuses, se prépare un potlatch : récupérations de dettes par intimidation, trafics sur des biens de prestige, emprunts et marchandages de toutes sortes constituent en quelque sorte la machinerie peu glorieuse qui tourne dans les coulisses des potlatch les plus honorables⁴⁶⁷.

On peut également avancer la notion de tribut ou de redevance, c'est-à-dire d'un transfert de bien exigible y compris par la force et sans contrepartie, pour caractériser la manière dont le chef (qui ne « travaille pas », aux dires de maints informateurs) s'approprie les fruits du travail de ses dépendants : épouses, enfants, esclaves. « Ainsi le potlatch se présente comme un don et s'analyse comme une forme d'exploitation du travail d'autrui. »⁴⁶⁸ Il apparaît donc que les sociétés où le don fonde et justifie des différences de prestige et de pouvoir

⁴⁶⁵ Testart 1982 : 74.

⁴⁶⁶ Voir Testart 1982 : 70-73, 207, pour les multiples données ethnographiques attestant que le chef ne travaille pas et qu'il peut s'approprier le travail d'autrui ; et pp. 74-75 sur les formes d'exploitation du travail de l'épouse par l'époux, ou de la sœur par le frère, en Californie.

⁴⁶⁷ Testart 1999b, repris in Testart 2007a: chapitre 3.

⁴⁶⁸ Testart 1982 : 209.

contiennent bien d'autres rapports économiques que le don, et notamment les prémisses d'un système de tribut.

Est-ce à dire que les sociétés, quelles que soient leurs conditions environnementales, et qu'elles pratiquent ou non l'agriculture, disposant des potentiels techniques pour la transformation / conversion de la nourriture en bien durable, c'est-à-dire en richesse, sont vouées au développement des inégalités économiques et de l'exploitation du travail ? Un tel déterminisme technique simple n'est pas recevable. En effet, cette liaison n'est pas nécessaire, mais seulement possible, comme en atteste le fait que certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs ont disposé des savoir-faire permettant la conservation de la chair, sans pour autant que ces savoir-faire soient développés pour stocker la nourriture et la convertir en richesse. C'est ce que montrent les données ethnographiques de l'Australie, continent peuplé exclusivement, avant la colonisation par les Européens, de chasseurs-cueilleurs nomades sans inégalités économiques. Or, les Australiens savaient dès longtemps, par des pratiques de séchage et de fumage, conserver la chair des cadavres humains pour procéder à la momification⁴⁶⁹. Ces mêmes savoir-faire auraient techniquement pu être employés pour transformer viande et poisson en biens durables. Tel n'a pas été le cas – sans que nous sachions pourquoi.

Les considérations précédentes fournissent des éléments d'analyse sur le don en tant qu'opérateur de relations de prestige et de pouvoir et structurant des rapports sociaux inégalitaires, marqués par des différences de richesse. Nous avons pour cela dû montrer comment se constitue la richesse : elle suppose *a minima* la transformation / conversion d'une ressource naturelle, et d'abord alimentaire, en bien durable et lui-même *convertible* en prestige ou en d'autres richesses.

Les sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades, et la presque totalité des sociétés amazoniennes sont, dans les *Éléments de classification des sociétés*, rangées par Alain Testart parmi les sociétés *sans richesse*. Les gens n'y accumulent guère de biens, et n'ont guère de raisons de le faire, étant donné qu'ils ne peuvent presque rien en faire.

Prenons l'exemple de la société des Baruya de Nouvelle-Guinée, étudiée par Maurice Godelier. Celle-ci est une société à « Grands Hommes », où le pouvoir d'un individu est fonction ou bien de ses exploits guerriers, ou bien de ses performances idéologiques dans les rites d'initiation et les activités chamanistiques, mais jamais de sa richesse. La richesse ne donne pas le pouvoir chez les Baruya, contrairement aux sociétés à *Big Men* de Mélanésie, dont certaines sont géographiquement proches des Baruya, et où le pouvoir d'un

⁴⁶⁹ Testart 1982 : 172-173.

homme est fonction du nombre de ses dépendants, et donc de sa capacité à cumuler les richesses et à les redistribuer selon une générosité calculée⁴⁷⁰. Cette différence frappante entre deux types de sociétés s'explique, selon Godelier, par les institutions matrimoniales : chez les Baruya, seule une femme peut être « échangée » contre une femme lors des alliances entre familles ; or les sociétés à *Big Men* ont un système d'alliance différent : on peut se marier en offrant à sa belle-famille des richesses matérielles. Selon Godelier, c'est dans ce second type de société (sociétés à *bridewealth*) que vont se développer des formes de surtravail, de compétition interindividuelle pour la production et l'appropriation des richesses⁴⁷¹. On voit donc que *les formes du développement matériel des sociétés dépendent de leurs institutions*. Celles-ci constituent une traduction publique de représentations de la valeur et d'axiomes d'équivalence ou de non-équivalence entre diverses ressources, de telle sorte que la part matérielle de la réalité sociale est fonction de l'idéal⁴⁷².

De telles sociétés pratiquent peu le paiement : par exemple, *l'institution du wergeld y est inconnue*. La réparation est impossible, seule la vendetta peut compenser le meurtre d'un homme. Et de même, *ces sociétés ne pratiquent pas le prix de la fiancée (bridewealth)* : on y trouve bien plutôt le service pour la fiancée, services du fiancé à sa belle-famille pour obtenir des droits sur une femme⁴⁷³. Le cumul des richesses n'y facilite en rien le mariage, car les alliances matrimoniales sont telles que l'on ne peut pas obtenir de femme, ou plus exactement de droits sur une femme, son travail ou ses enfants à naître, en transférant des biens à la belle-famille.

Selon Alain Testart, ces sociétés sont *sans richesse*, ou *achrématiques* : on y constate d'une part l'absence d'accumulation des biens, et d'autre part l'absence de coutumes permettant d'obtenir des droits sur d'autres humains par des transferts de biens. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait aucune représentation de la valeur. Mais les biens les plus valorisés ne sont pas susceptibles d'être échangés contre d'autres biens eux-mêmes susceptibles d'être échangés contre d'autres biens : c'est par exemple le cas des objets sacrés dits *tjurunga* en Australie⁴⁷⁴.

La corrélation entre le mode de vie de chasse et cueillette nomade, sans stockage, et l'absence de richesse est constatée, mais pas expliquée, par Alain Testart, qui ne voit qu'un « lien contingent » entre pratique ou non pratique du stockage et absence ou présence du prix de la fiancée⁴⁷⁵. Ce pourrait être l'occasion de recherches ultérieures. Il est clair en tout cas que les sociétés de la

⁴⁷⁰ Godelier 1982 : 15, 254 sq.

⁴⁷¹ Godelier 1996 : 202-222.

⁴⁷² Alain Testart commente la distinction de Godelier entre sociétés à *Big Men* et sociétés à Grands Hommes in Testart 2005a : 78-79.

⁴⁷³ Testart 2005a : 71-72.

⁴⁷⁴ Testart 2006 [1993] : 46-49.

⁴⁷⁵ Testart 2005a : 37-38.

côte Nord Ouest, qui pratiquent la sédentarité, le stockage, la vente d'êtres humains esclaves et le potlatch, présentent un universel social bien différent, où le cumul des biens est source de prestige et pouvoir sur d'autres humains – bien que le prestige ne soit pas lié directement au cumul, mais au fait de savoir distribuer ce qui a été cumulé sous forme de dons. Ce sont des *sociétés avec richesse*⁴⁷⁶.

Les inégalités sociales se construisent dès lors conjointement aux inégalités économiques, et les pratiques de dons sont alors chargées d'enjeux politiques. Mais, comme nous allons le montrer au chapitre suivant, ce ne sont pas les seuls Amérindiens de la Côte Nord Ouest qui sont dans ce cas.

⁴⁷⁶ Testart 2005a : 32-37.

Chapitre IV. Pratiques du don en Occident, à partir d'une lecture de Georges Duby

Dans quelle mesure l'histoire du don est-elle partie prenante de l'histoire politique ? Les formes institutionnelles par lesquelles les humains sont gouvernés et se gouvernent eux-mêmes, en organisant la répartition des pouvoirs, déterminent, et sont déterminées par, les formes, les quantités, les contenus et l'orientation que prennent les transferts de richesses.

Quant à leurs formes, ces transferts peuvent consister en échanges commerciaux, en crédits et endettements, en rentes foncières, en échanges non commerciaux, en taxes et impôts, en dons. Quant à leurs quantités, ces transferts dépendent certainement du niveau de prospérité atteint par la société, prospérité elle-même déterminée par le niveau de développement technique, le type d'activité (agricole, artisanale, commerciale...) prédominant, mais aussi par la situation politique, de paix ou de guerre, de guerre civile, etc. Quant à leur contenu, les transferts qui animent une société dépendent non seulement du niveau de développement technique et de la situation politique générale, mais encore de ce que les hommes y valorisent comme richesses économiques, ainsi que du statut juridique des êtres : modalités juridiques régulant les transferts de terres, possibilité reconnue ou non par le droit ou la coutume de s'approprier et de vendre des êtres vivants, notamment humains, etc. Quant à leur orientation, les transferts se déterminent par rapport à l'idée que les humains se font de leurs besoins et de leurs intérêts, mais encore par des rapports de force et de pouvoir susceptibles de diriger, souvent par la contrainte, les richesses vers telle ou telle personne ou institution, qui dès lors peut entrer dans une dynamique d'accumulation et de redistribution.

Ces remarques fort générales étant posées, on peut s'attacher à examiner le rôle de tel ou tel type de transfert dans la constitution d'une forme politique particulière à une époque donnée. Nous examinerons ici la fonction du don dans la constitution des institutions féodales, puis de l'État monarchique, dans l'Europe médiévale. Nous esquisserons ensuite à grands traits l'effet de retour que le développement des institutions politiques et religieuses typiques du Moyen Age a eu sur les formes et les orientations des transferts de richesses, et notamment des dons, dans la société médiévale.

Don, dépense et fiscalité

Notre but est donc de faire apparaître que, et comment, l'histoire des institutions politiques est aussi une histoire du don. Cette connexion a été explicitement formulée par Pierre Bourdieu lors d'une conférence prononcée à Amsterdam en 1991 : « Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique », transcrite dans le recueil *Raisons pratiques* paru en 1994⁴⁷⁷. Reprenant et prolongeant les idées de Max Weber et de Norbert Elias, l'auteur caractérise l'État comme résultant « d'un processus de concentration des différentes espèces du capital : capital de la force physique et des moyens de coercition (armée, police), capital économique, capital culturel ou, mieux, informationnel, capital symbolique »⁴⁷⁸, ce dernier se définissant, dans le contexte de cette conférence, notamment comme le pouvoir d'user de la parole performative – de nommer, de distinguer, en somme de produire et d'imposer des hiérarchies entre les êtres et entre les agents sociaux. L'État se constitue par le moyen de la formation de corps d'État, en particulier grâce à des procédures de délégations de pouvoirs spécifiques, délégation à tels et tels agents, à telles et telles conditions, du pouvoir de concentrer et d'utiliser telle ou telle espèce de capital : moyens d'exercer la force physique, puissance économique, information, pouvoir d'user de la parole performative pour, entre autres, nommer, classer, rendre des verdicts, condamner. L'apport spécifique de Pierre Bourdieu à cette théorisation de l'État consiste à mettre en lumière un autre aspect de cette logique monopolistique : l'État détient le monopole, ou tend à monopoliser le *métacapital*, c'est-à-dire le pouvoir sur les diverses espèces du capital, notamment par la maîtrise des taux de conversion déterminant leurs valeurs relatives. Par exemple, l'État établit un taux de change entre le capital informationnel et le capital économique en réglementant l'appropriation privée des médias, des brevets techniques, des instituts de recherche ; par l'octroi de rentes et pensions aux producteurs culturels ; par la définition des contenus et procédures d'obtention des diplômes et concours ; en établissant les grilles de salaires des détenteurs et producteurs de capital informationnel que sont les professeurs, chercheurs, ingénieurs d'État.

Si la concentration du pouvoir de coercition physique a largement retenu l'attention des philosophes, des sociologues et historiens – au moins depuis Machiavel, Hobbes et Pascal, en passant par Marx, Nietzsche, Max Weber, jusqu'à Norbert Elias et Pierre Bourdieu – cet aspect de la constitution de l'État doit, selon Bourdieu, être pensé conjointement à l'élaboration de sa condition matérielle de possibilité : l'instauration de moyens efficaces de captation d'une partie de la richesse économique, laquelle permet l'entretien des agents de la force publique, et donc l'éradication progressive des formes concurrentes de violence (violence illégitime des bandes, clans, armées d'États rivaux, etc.). En retour, ce monopole tendanciel des moyens de la violence accroît la sûreté et la fiabilité de la concentration, par l'institution politique, d'une partie du capital

⁴⁷⁷ Bourdieu 1994 : 101-145.

⁴⁷⁸ Bourdieu 1994 : 108-109.

économique, en raison de la fiabilité et de la prévisibilité des prélèvements opérés dans les flux économiques parcourant la société. Selon Bourdieu, pour expliquer la genèse de l'État, c'est donc moins le processus de concentration, par la puissance publique, des moyens d'exercer la violence physique qu'il s'agit de comprendre que la dynamique de « *causalité circulaire* »⁴⁷⁹ entre la concentration des forces armées, d'une part, et les structures de captation des richesses, par le moyen notamment de l'imposition de tributs, de taxes et d'impôts, d'autre part.

C'est ainsi que s'instaure progressivement une logique économique tout à fait spécifique, fondée sur le *prélèvement sans contrepartie* et la *redistribution* fonctionnant comme principe de la transformation du capital économique en capital symbolique. (Il faudrait analyser en détail le passage progressif d'un usage patrimonial – ou féodal – des ressources fiscales dans lequel une part importante du revenu public est engagée dans des dons ou des largesses destinées à assurer au prince la reconnaissance de la légitimité – et, par là, entre autres choses, la reconnaissance de la légitimité du prélèvement fiscal – à un usage « bureaucratique » en tant que « dépenses publiques », transformation qui est une des dimensions fondamentales de la transformation de l'État dynastique en État « impersonnel »)⁴⁸⁰.

Cette page de Pierre Bourdieu présente l'État comme un point nodal de concentration des ressources économiques, et de redistribution de celles-ci. Une sorte de ligne directrice sur l'histoire de la longue durée sous-tend la pensée de l'auteur : en somme, l'histoire de l'État irait *de beaucoup de dons à moins de dons*. Pierre Bourdieu met l'accent sur les flux de richesses *en provenance de* l'institution politique. Ce sont les largesses des rois, générosités des seigneurs, et met en relief un élément décisif dans le processus de constitution de l'État : la tendance à la *dépersonnalisation* des flux de richesses provenant de l'institution politique. Dans ce contexte, les deux adjectifs « patrimonial » et « féodal » sont posés en rapport de quasi synonymie. L'idée sous-jacente de l'auteur semble donc être que l'État n'est pas encore complètement l'État tant que les flux de richesses en provenance du pouvoir politique apparaissent aux agents auxquels ils bénéficient comme des dons, généreusement accordés par le détenteur de ce même pouvoir politique sur sa fortune propre, ainsi confondue avec les ressources économiques de l'institution. Cette représentation serait spécialement dominante dans un contexte féodal. Ce dernier point mérite discussion : dans nombre de formes politiques très différentes de la féodalité, il est fréquent que

⁴⁷⁹ Bourdieu 1994 : 111. Italiques de l'auteur.

⁴⁸⁰ Bourdieu 1994 : 111. Italiques de l'auteur.

les flux de richesses en provenance de l'institution politique soient perçus comme des dons généreusement accordés par le détenteur de la plus forte concentration de moyens de violence physique, qu'il s'agisse des Empereurs romains⁴⁸¹ ou de l'absolutisme royal.

Mais Pierre Bourdieu ne questionne pas, dans ce texte, la nature des flux de richesses non pas en provenance, mais à destination de l'institution politique. L'expression de « ressources fiscales » signale que ces flux sont pensés, sans ambiguïté, comme des prélèvements obligatoires – c'est-à-dire qu'ils ont déjà été eux-mêmes dépersonnalisés. Or, tel n'a peut-être pas toujours été le cas. Car cette situation suppose que l'institution a dès longtemps eu les moyens non seulement d'imposer les richesses, mais d'imposer dans la population l'idée que l'imposition des richesses par le pouvoir politique est légitime. Il est clair que ce cas ne se présente que lorsque l'institution est déjà d'une relative stabilité, et l'on est fondé à faire l'hypothèse qu'avant que l'institution atteigne ce niveau de stabilité et de force, il est un temps où les flux à destination de celle-ci n'apparaissent pas comme un dû obligatoire, mais sont, si ce n'est dans la pratique effective, au moins rhétoriquement représentés dans l'idéologie comme des dons, adressés par les membres de la population à la personne du chef. Il faut donc ajouter, à l'analyse proposée par Bourdieu de la dépersonnalisation des flux en provenance de l'institution, l'analyse de la dépersonnalisation des flux à destination de l'institution, et la transformation, au moins dans la sphère des représentations et attitudes mentales, du don en dû, pour comprendre la genèse de l'État. Formulons donc la conjecture suivante.

CONJECTURE 1 : L'histoire de l'État est, pour partie, l'histoire de l'effacement progressif du don dans l'organisation et la représentation des flux économiques à destination et en provenance de l'institution politique.

Natalie Zemon Davis, dans son *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, remarque qu'une grande partie des recherches sur le don, depuis l'essai de Mauss, et qu'il s'agisse de l'anthropologie ou des sciences historiques, s'est fondée sur un schéma évolutionniste sous-jacent, rarement explicité comme tel. Selon cette historienne, aussi bien Mauss (dans nombre de ses énoncés, mais pas dans tous) que Moses Finley⁴⁸², Claude Lévi-Strauss⁴⁸³, Karl Polanyi, Maurice Godelier⁴⁸⁴ ou Georges Duby, ont construit leurs travaux sur l'idée qu'au cours d'une histoire de très longue durée la circulation des dons a « progressivement, mais inévitablement » cédé la place aux pratiques et aux valeurs du marché⁴⁸⁵.

⁴⁸¹ Voir le chapitre IV du livre de Paul Veyne, *Le Pain et le cirque* (1976).

⁴⁸² Notamment dans *Le Monde d'Ulysse* (1986 [1954]).

⁴⁸³ Natalie Zemon Davis renvoie ici aux pages 65 à 73 des *Structures élémentaires de la parenté*.

⁴⁸⁴ En note, Natalie Zemon Davis illustre son propos en citant Maurice Godelier, *L'Énigme du don*, p. 291.

⁴⁸⁵ Davis 2003 [2000] : 15. Il nous semble que le grand ouvrage de Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité* (qui n'était pas paru au moment où Natalie Zemon Davis rédigeait les lignes que nous commentons), met en œuvre un tel schéma interprétatif de l'évolution du don. En effet, selon Marcel Hénaff (si du moins nous comprenons

Mais ces chercheurs, selon l'historienne américaine, ne parviennent pas à s'entendre sur le moment du basculement d'une économie dominée par la circulation des dons à une économie dominée par des logiques de marché. Ainsi, comme nous allons le voir en détail, Georges Duby, dans son ouvrage *Guerriers et paysans*, situe la mutation vers 1180 ; tandis que Karl Polanyi, dans *La Grande Transformation*, place ce tournant bien plus tard, à la fin du XVIII^e siècle⁴⁸⁶.

Natalie Zemon Davis oppose, à ce schéma évolutionniste d'interprétation de l'histoire économique non seulement européenne, mais aussi mondiale, un autre courant de pensée, qui s'origine également en l'essai de Mauss – lequel enveloppait les prémisses de deux modes de pensée contradictoires entre eux, mais qui n'allaient se dissocier et prendre conscience de leurs divergences que très progressivement, dans la postérité de l'« Essai sur le don ». Cette autre tradition de pensée concerne les auteurs qui, à l'inverse, ont tendu à faire valoir « le besoin de dons en tant que part constante de la vie sociale »⁴⁸⁷, et qui, dès lors, cherchent à montrer que le don est encore présent, peut-être tout autant présent, dans notre vie sociale occidentale contemporaine que dans les sociétés autres, anciennes ou réputées primitives. De ce courant de pensée relèvent, selon l'historienne, des auteurs tels que Alain Caillé⁴⁸⁸, auquel on peut ajouter nombre de ses collaborateurs de la *Revue du MAUSS* ; James G. Carrier qui, dans son ouvrage de 1995 *Gifts and Commodities : Exchange and Western Capitalism since 1700*, insiste sur le rôle du don et des cadeaux, notamment lors des fêtes, comme « moyens de retrouver » et de manifester « la part intime de la vie sociale et la part personnelle de la propriété »⁴⁸⁹ ; citons encore Claude Macherel qui, dans un article d'ethnologie économique de l'Europe (texte fréquemment cité parmi les études sur le don dans les sociétés contemporaines et, semble-t-il, précurseur) avait mis en évidence que « là même où la plupart des échanges paraissent régis par le marché, comme dans les sociétés industrielles, des secteurs entiers de la vie sociale fonctionnent sous le régime du don »⁴⁹⁰.

Natalie Zemon Davis nous semble avoir raison lorsqu'elle décèle ces deux tendances en germe dans la pensée de Mauss : nos précédentes analyses de

bien sa position), beaucoup des fonctions du don dans les sociétés anciennes ou traditionnelles sont désormais assumées par le marché et par l'État redistributif.

⁴⁸⁶ Polanyi 1983 [1944] : chapitres 4 et 5.

⁴⁸⁷ Davis 2003 [2000] : 14.

⁴⁸⁸ Parmi les nombreuses publications d'Alain Caillé sur ces questions, citons tout particulièrement *Critique de la raison utilitaire* (1989) ; l'ouvrage écrit avec Jacques Godbout, *L'Esprit du don* (1992) ; *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres* (1994) ; *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (2007 [2000]). La *Revue du MAUSS* a consacré plusieurs de ses livraisons à la seule question du don, spécialement dans les sociétés occidentales contemporaines : en 1991, « Donner, recevoir, rendre : l'autre paradigme », n° 11, 1^o trimestre ; la même année, « Le Don perdu et retrouvé », n° 12, 2^o trimestre ; en 1993, « Ce que donner veut dire : don et intérêt », n° 1, 1^o semestre ; en 1995, « A quoi bon se sacrifier ? Don, sacrifice et intérêt », n° 5, 1^o semestre.

⁴⁸⁹ Davis 2003 [2000] : 14. Voir aussi Carrier 1991, pour une analyse dite « maussienne » des relations sociales qui se nouent et se conservent par le don.

⁴⁹⁰ Macherel 1983, cité in Davis 2003 [2000] : 14.

l'« Essai sur le don », croyons-nous, confirment son point de vue. De même, la mise en lumière, dans les sciences humaines, des deux schèmes de l'interprétation de l'histoire du don – l'un prétendant déceler son effacement progressif, l'autre sa conservation et sa constance à travers le devenir des sociétés, jusqu'à nos jours – nous semble offrir un diagnostic très pertinent. En revanche, lorsque l'historienne paraît privilégier le second au détriment du premier, nous ne souhaitons pas la suivre sans nuances.

D'une certaine façon, le don n'a peut-être jamais eu autant d'ampleur qu'aujourd'hui, si du moins nous prenons pour référence la quantité absolue (et peut-être même relative) de richesses drainée de nos jours par les dons. Il ne s'agit pas seulement de la profusion de nos cadeaux d'anniversaire et de Noël, mais aussi d'une mondialisation des relations de don. Jamais, sans doute, on n'a autant donné, et du monde entier, et à des donataires qui sont de parfaits inconnus pour les donateurs, que tout récemment, par exemple durant les semaines qui ont suivi le tsunami ayant dévasté les régions côtières du Sri Lanka, de l'Inde et de l'Insulinde, ou après le passage du cyclone Katrina sur la région de la Nouvelle-Orléans, ou encore en de multiples autres occasions dites « humanitaires » – ces faits sont, au demeurant, de nature à nier que le don ait par lui-même une vertu créatrice de relations sociales personnalisées, puisque, en ces cas, la plupart des donateurs n'ont pas eu et n'auront jamais de contact direct avec les donataires.

Mais, pour autant, l'autre schème – celui de l'effacement progressif du don à travers l'histoire, pour laisser place à d'autres formes de circulation des biens – n'est pas dépourvu de toute pertinence. Et *que ce schème soit réputé évolutionniste ne le rend pas nécessairement faux*. En effet, ce point de vue, qui prévalait dans certaines pages de Mauss, et qu'ont adopté d'autres penseurs (avec des variantes qui auraient pu arrêter plus longuement l'attention de Natalie Zemon Davis), aussi divers que Moses Finley, Karl Polanyi ou Georges Duby – mais également Pierre Bourdieu, à en juger par les citations ci-dessus – ce point de vue, nous semble-t-il, mérite attention. Ainsi que nous avons tenté de le suggérer dans les premières pages du présent chapitre, et comme nous allons le montrer dans les pages qui viennent, ce schéma interprétatif de l'évolution du don paraît pertinent notamment pour comprendre les métamorphoses des institutions politiques, et spécialement les transformations quantitatives et qualitatives des flux de richesses à destination ou en provenance de l'instance détentrice du pouvoir politique, selon les grandes lignes indiquées ci-dessus par Pierre Bourdieu, et par notre commentaire de ses propos.

Ainsi, certains aspects de l'évolution du don, au moins en Occident, nous semblent bien cadrer avec le schéma évolutionniste mentionné par Natalie Zemon Davis, alors qu'elle tend plutôt à le rejeter. Au demeurant, cette perspective évolutionniste sur le don, que l'historienne américaine considère comme commune aux divers auteurs mentionnés ci-dessus, à condition qu'elle

ne s'ossifie pas en une posture dogmatique, ne conduit pas nécessairement à nier les incontestables présence et importance du don dans les sociétés contemporaines. A cet égard, on peut sans grand risque postuler que le don ne s'est pas effacé, mais a connu des métamorphoses, lentes quoique assez nettes sur la longue durée, de ses pratiques et de son rôle – sans que pour autant ses anciens usages et fonctions ne puissent pas revenir au premier plan, à l'occasion de telle ou telle transformation sociale. En somme, une juste perspective sur l'histoire du don en Occident requiert vraisemblablement la combinaison des deux schèmes interprétatifs explicités par Natalie Zemon Davis, et leur pondération l'un par l'autre.

Ajoutons deux remarques à ces considérations.

Premièrement, nous estimons que ces diverses appréciations de l'histoire du don ont *toutes* pâti d'une détermination très insuffisante de ce concept. Comme nous avons tenté de le montrer dans les chapitres précédents, ce sont seulement les travaux d'Alain Testart qui, au cours des quinze dernières années, ont permis de cerner avec précision la distinction du don par rapport à l'échange, mais aussi par rapport aux prélèvements fiscaux. Nous avons de surcroît montré (quel que soit le crédit que l'on accorde par ailleurs aux déterminations que nous avons proposées de ce concept) que le terme de « marché » a fait l'objet d'usages extrêmement fluctuants en sciences sociales, parfois contradictoires à l'intérieur d'un même ouvrage. Par conséquent, sur les questions du don et du marché, et sur leurs rapports, *une grave hypothèque pèse sur le caractère cumulatif des connaissances* produites dans les sciences sociales et historiques par les diverses monographies et études de détail.

Ce problème de la non-cumulativité des monographies a été fortement traité et mis en relief pour ce qui concerne *L'Économie d'Ancien Régime* par Jean-Yves Grenier dans son introduction au livre portant ce titre. Alain Guerreau, commentant cet ouvrage, a repris cette question dans quelques pages très stimulantes de son article « Avant le marché, les marchés »⁴⁹¹. Il écrit par exemple :

L'impossibilité de procéder à l'agrégation d'une multitude de monographies tient moins à leur hétérogénéité (indiscutable) qu'au fait qu'elles utilisent pour la plupart des outils analytiques foncièrement inadaptés, qui saisissent en porte-à-faux la plupart des objets qu'elles tentent d'examiner. L'empirisme ordinaire débouche irrémédiablement sur la fiction et le contre-sens.

Ces remarques se trouvent précisées, en note, par ces propos vigoureux :

⁴⁹¹ Guerreau 2001 : 1140-1142

L'objection courante qui consiste à remarquer que l'hétérogénéité se trouve dans les données elles-mêmes est inconsistante : c'est une absolue banalité de rappeler que telle ville diffère de telle autre, telle firme de telle autre, et ainsi de suite. *La difficulté, bien réelle au contraire, est de savoir ce que l'on entend par « ville » ou par « firme commerciale »* et dans quelles conditions, plus spécialement dans quel cadre et dans quelles limites, cela peut avoir un sens de comparer, d'ordonner, d'agrèger plusieurs « villes » ou « firmes commerciales ». [...] Comparaison et agrégation [...] sont *ab ovo* vouées à l'échec si les descriptions monographiques reposent sur des *a priori* conceptuels et/ou méthodologiques hétérogènes.⁴⁹²

A quoi nous nous ajouterions volontiers, pour ce qui concerne notre sujet : *a fortiori*, la difficulté est de savoir ce que l'on entend par « don », « dette », « crédit », « marché », « commerce », « marchand », etc. Dès lors, l'ensemble des thèses prétendant déceler un effacement progressif du don au profit du marché à travers le cours de l'histoire doit être intégralement révisé – de même que doivent être réexaminés de façon critique les travaux qui, dans les pratiques sociales contemporaines, mettent en valeur le don à côté, malgré ou même à cause du marché. Ce que nous nous permettrons d'appeler une certaine *anomie conceptuelle* paraissant prédominer dans l'usage de ces notions cruciales de don, d'échange et de marché, il en résulte qu'aucune thèse, aucune connaissance ne peut être tenue pour directement réutilisable dans les termes où elle fut formulée par son auteur. Il faut, à chaque fois, revenir à l'entente, généralement implicite, que l'auteur a eu de ces termes cruciaux : don, échange, marché ; recontextualiser l'usage de ces termes pour en apprécier la signification – en somme, on est conduit à constamment réinterpréter les données.

Deuxièmement, il nous semble que l'on s'est souvent trop étroitement focalisé, dans les travaux sur l'histoire du don, sur la prétendue antinomie du don et du marché. Nous pensons qu'un troisième terme doit être introduit, pour n'avoir pas de cette histoire une vision trop biaisée.

Ce troisième terme, c'est le transfert du troisième type, le t3t tel qu'il a été défini par Alain Testart, et dont certaines modalités ont été partiellement précisées dans le chapitre précédent. Avec le t3t, c'est l'ensemble des prélèvements obligatoires sans contrepartie exigible, et donc les flux à destination des institutions politiques et judiciaires, qu'il convient de réintroduire, croyons-nous, au premier plan de l'analyse, pour élucider

⁴⁹² Guerreau 2001 : 1142. Italiques de F. A.

l'évolution du don. Ce qui implique que la mise en valeur du t3t, et de ses modalités diverses, est selon nous *nécessaire* pour cette tâche ; mais cela n'implique pas que ce soit là chose *suffisante*. Des développements ultérieurs de ce chapitre seront consacrés à cette question.

Revenons donc à la question des flux à destination de l'instance détentrice du pouvoir politique. Norbert Élias, que nous citerons à l'instant, a mis en évidence le point suivant : avant que ne s'imposent l'idée et la légitimité mêmes du prélèvement obligatoire, celui-ci est perçu comme, et est peut-être effectivement, un racket. De ce point de vue, la rhétorique du don peut être le moment médiateur, dans l'idéologie et la pratique politique, entre le prélèvement par la pure violence (*razzia*, racket, pillage, tribut de guerre) et le prélèvement dû et reconnu au titre de prélèvement obligatoire. On peut ainsi concevoir que le vocabulaire du don fournisse un ensemble de moyens rhétoriques pour *imposer la légitimité de l'impôt*. Revêtir de la rhétorique du don l'accaparement, par l'instance politiquement dominante, d'une partie des richesses produites est peut-être le moment intermédiaire, où le détenteur du pouvoir de contraindre par la force condescend, peut-être par souci de paix ou de ne pas humilier à l'excès la population qu'il domine – ou, bien plutôt, est contraint en raison d'une faiblesse relative de la concentration des moyens de violence physique – à accorder un simulacre de liberté et de bonne entente – de sorte que la violence, toujours possible, n'est plus explicite. Il peut ainsi, par exemple, remercier pour des richesses qu'il aurait de toute façon obtenues, au besoin par la menace ou la violence ; et dès lors permettre à ceux qu'ils dominent de sauver la face. Ce type de rapport social et d'idéologie des rapports sociaux, où le tribut (le flux à destination de l'institution) est euphémisé et masqué sous la figure rhétorique et idéologique du don, est peut-être, plus encore que la personnalisation des flux *en provenance de* l'institution, typique de la genèse du moment féodal de l'histoire européenne, sans être pour autant absent d'autres époques ou d'autres aires culturelles.

L'acceptation sociale du principe de l'impôt est un processus graduel dans le devenir politique et institutionnel ayant abouti à la constitution de l'État monarchique. Comme l'énonce Norbert Elias dans *La Dynamique de l'Occident* :

Aucun homme en tant qu'individu n'a créé les impôts ou le monopole fiscal ; personne n'a œuvré à travers les siècles en vue de mettre sur pied de telles institutions. Les impôts sont, comme toutes les autres institutions, un produit de l'interdépendance sociale. Ils procèdent de la lutte des groupes et intérêts sociaux [...]. En réalité, l'instrument qui s'est formé dans les tentatives incessantes d'éprouver les puissances en présence a fini par être aménagé par

les intéressés, d'une manière de plus en plus consciente, en organisation ou institution structurée⁴⁹³.

C'est la raison pour laquelle l'étude que Norbert Elias consacre à la construction du monopole fiscal en France commence par l'exposé d'une série de données sur les résistances aux prélèvements fiscaux durant une longue période de l'histoire française. Ces données permettent au lecteur d'aujourd'hui, accoutumé aux pratiques de prélèvements fiscaux, de saisir le caractère de scandale absolu qu'a longtemps revêtu, aux yeux des populations à revenus modestes, mais aussi aux yeux des bourgeois, des aristocrates et de l'Église, la prétention du roi à effectuer des prélèvements obligatoires et à lever l'impôt. Il est en effet de grande importance, relativement à notre sujet, d'essayer de nous remettre autant que possible dans l'horizon d'existence économique et institutionnel des hommes de ces temps anciens.

[...] lorsque Philippe Auguste se prépare en 1190 à la croisade, il stipule expressément que, s'il doit périr au cours de la campagne, une partie du butin soit distribuée à ceux que les prélèvements ont ruinés. [...] Comme *ces prélèvements ne sont pas une institution normale*, personne n'en tient compte dans ses calculs, ils n'ont aucune incidence sur les échanges commerciaux et le niveau des prix ; ils tombent comme une *catastrophe imprévue* et entraînent, de ce fait, l'effondrement de beaucoup d'existences. Les rois et leurs représentants en ont parfois dans une certaine mesure conscience. Mais compte tenu de l'exiguïté des ressources tirées de leurs possessions domaniales, ils sont souvent placés devant l'alternative de *se procurer de l'argent par la menace et la violence* ou de succomber aux puissances concurrentes.⁴⁹⁴

On ne saurait mieux dire que le prélèvement fiscal, au moins celui des rois de cette époque, apparaît en son origine aux yeux des agents auxquels il s'applique, tant qu'ils n'y sont pas *accoutumés* et ne l'intègrent pas dans leurs anticipations économiques, comme une pure et simple prédation des puissants à leur encontre – donc comme une sorte de racket. Nous revenons ici à ce concept d'accoutumance, déjà rencontré au Chapitre III du présent mémoire, et que nous empruntons à David Hume. Concept qui semble en effet crucial pour toute réflexion sur les luttes relatives à l'instauration des institutions et des modalités

⁴⁹³ Elias 1975 [1939] : 156.

⁴⁹⁴ Elias 1975 [1939] : 151. Italiques de F. A.

de la violence légitime⁴⁹⁵. Gageons que l'accoutumance au prélèvement sans contrepartie ne joue pas un faible rôle dans sa légitimation aux yeux de la population qui y est soumise, et dans le passage de sa perception comme racket à sa perception comme impôt légitime.

C'est dire aussi la nécessité de remonter plus haut dans l'histoire que ne le suggère Pierre Bourdieu. Car lorsque ce dernier auteur propose d'examiner les mutations progressives de l'usage patrimonial des ressources de l'État en usages bureaucratisés, il suppose en quelque sorte réglé le problème de la constitution de flux réguliers et relativement prévisibles de richesses en direction de l'instance détentrice du pouvoir politique. Or un temps très long, des luttes âpres et dévastatrices pour nombre d'existences singulières ont été nécessaires pour que ces flux de richesses collectées par l'impôt s'imposent, matériellement, en pratique, mais aussi mentalement, dans la conscience temporelle, calculatrice et anticipatrice des agents.

Norbert Elias rappelle qu'un système royal de prélèvements obligatoires et *réguliers* sur l'ensemble du territoire du royaume n'a été véritablement institutionnalisé que durant la deuxième moitié du XIV^e siècle, au cours de la guerre de Cent ans. En raison de la durée de ce conflit, les « aides » ponctuelles qui, en cas de guerre, étaient traditionnellement imposées par le roi (non sans luttes et négociations avec les seigneurs et groupes d'intérêts divers) devinrent une institution permanente⁴⁹⁶. Selon cet auteur, c'est à partir de 1328, et plus encore à partir de 1337, que le processus de transformation des « aides » exceptionnelles en impôts régulièrement perçus s'accélère. Diverses tentatives sont faites pour opérer les prélèvements directement sur les revenus, suivies parfois de retours à des formes plus usitées de prélèvements indirects sur les transactions et les transports. Lorsqu'il faut payer l'énorme rançon du roi Jean, fait prisonnier à la bataille de Poitiers en 1356, l'administration royale est amenée à fixer le montant des prélèvements obligatoires destinés à payer cette rançon pour six années de suite. Selon Élias, c'est la première fois qu'un plan de prélèvements fiscaux dépasse l'horizon temporel de l'année à venir ; en fait, ces prélèvements seront perçus durant vingt ans ; aussi Norbert Élias suppose que, durant cette période, les acteurs économiques ont commencé à s'adapter à cette réalité des prélèvements royaux réguliers, et à les intégrer dans la formation des prix⁴⁹⁷.

Ces considérations de Norbert Élias se trouvent globalement confirmées par les travaux d'auteurs plus récents. L'équipe d'historiens réunie autour de Jean Carpentier et François Lebrun insiste également sur l'importance des prélèvements fiscaux pour financer la guerre de Cent ans. Selon ces auteurs, c'est à la fin de cette guerre que le roi Charles VII (donc après 1429) consolide

⁴⁹⁵ Voir le chapitre « des objets de l'allégeance » dans le livre III du *Traité de la nature humaine*, et notamment les dernières pages où Hume montre comment l'*usurpation*, jointe à la durée et à l'*accoutumance*, peut se muer en pouvoir tenu pour légitime.

⁴⁹⁶ Elias 1975 [1939] : 159.

⁴⁹⁷ Elias 1975 [1939] : 158.

et fixe pour longtemps quelques unes des structures de base de la fiscalité d'Ancien Régime : la taille, impôt direct, les aides et la gabelle, impôts indirects⁴⁹⁸. C'est donc en une période très tardive du Moyen Age que s'est constitué un système fiscal stable relevant de l'administration royale et s'étendant à l'ensemble du territoire.

Dans ce qui suit, on tentera de remonter plus haut dans l'histoire médiévale, aux fins d'identifier les premières formes de fiscalité, et d'en marquer la progressive différenciation d'avec des pratiques coutumières de don. Il sera donc longuement question des périodes antérieures à celles dont parlent Pierre Bourdieu et Norbert Elias. On étudiera des temps où l'unité de concentration des moyens de la contrainte physique, et des moyens de captation des ressources économiques par voie de prélèvements exigibles sans contrepartie, est bien plutôt la seigneurie que l'État monarchique.

En ces époques de « sociogenèse » des monopoles fiscaux (nous empruntons cette expression à Norbert Elias), la rhétorique de la solidarité et du don joue un rôle de légitimation des prélèvements obligatoires – ce que le terme d'« aide », employé encore au XIV^e siècle pour désigner les impôts royaux exceptionnels, suffirait par lui seul à attester. La question est alors de savoir dans quelle mesure cette rhétorique constitue, ou non, la trace de pratiques anciennes, de représentations dominantes ou communément partagées, et de déterminer dans quelle mesure le don a, ou non, contribué à l'instauration des institutions économiques et politiques médiévales.

Le traitement de ce problème est évidemment indissociable d'une enquête sur les pratiques sociales du don et les représentations partagées de ce type de transfert. En retour, il faudra examiner les conséquences produites par les mutations économiques et politiques sur l'histoire des pratiques et des représentations du don. En somme, les pages qui suivent proposent des éléments de réflexion sur les causes et les effets politiques, économiques, sociaux et culturels du don, aux fins de tracer les linéaments d'une histoire du don au Moyen Age, et au-delà.

Le don et la guerre

Car le don a une histoire. Et, comme tout ce qui est dans l'histoire, le don contribue à faire l'histoire, tout autant qu'il est lui-même fait par l'histoire : quant à ce qui est donné, quant aux donateurs comme aux donataires, quant aux raisons pour lesquelles on donne et quant aux effets qui découlent des transferts de richesses opérés lors des dons. Aux fins de vérifier et préciser ces considérations trop générales, et d'en éprouver la validité dans le contexte de

⁴⁹⁸ Carpentier, Lebrun & al. 2000 [1987] : 154.

l'Occident médiéval, nous prendrons comme fil conducteur, pour les pages qui suivent, une lecture critique de l'œuvre de Georges Duby intitulée *Guerriers et paysans, VII^e-XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne* (publiée en 1973 et réimprimée en 1996 dans le volume *Féodalité*), sans nous interdire de compléter ou d'éclairer notre exposé par des références à d'autres textes du même auteur. Nous nous référerons à d'autres travaux et à d'autres historiens chaque fois que cela nous semblera nécessaire, aux fins de préciser, de confirmer ou de critiquer tel ou tel propos de Duby dans cet ouvrage. Ce qui n'implique pas une prétention à fournir, dans ce chapitre, une étude complète et des thèses définitives – puisque bon nombre des compétences nécessaires au travail de l'historien médiéviste font défaut à l'étudiant en philosophie auteur du présent mémoire.

Le travail de Georges Duby sur l'histoire économique et sociale de l'Europe entre les VII^e et XII^e siècles offre un point de vue dynamique sur le don, tout à la fois comme déterminant cette histoire, et déterminé par elle, c'est-à-dire par les forces et tendances, multiples et ambivalentes, qui sont et qui font l'histoire depuis l'époque mérovingienne jusqu'au tournant de l'économie européenne que Georges Duby situe à la fin du XII^e siècle.

Cet ouvrage, *Guerriers et paysans*, semble avoir rencontré un succès certain dans le grand public, comme en témoignent ses multiples rééditions. Les historiens médiévistes ont salué les qualités narratives et stylistiques de ce livre ; ils ont relevé les rectifications que cette nouvelle analyse de l'économie médiévale apportait notamment aux travaux de Henri Pirenne. Mais dans l'ensemble, au moment de sa parution, cet ouvrage ne semble pas avoir été perçu par les historiens de profession comme particulièrement novateur par rapport à certaines des précédentes œuvres de Duby, telles que sa thèse sur la région mâconnaise⁴⁹⁹ et sa vaste étude sur l'économie rurale dans l'Europe médiévale⁵⁰⁰. Il est vrai que *Guerriers et paysans* ne pouvait guère être directement utilisé par les chercheurs médiévistes, étant donné que l'auteur s'y abstient volontiers de citer ses sources, et supprime les notes de bas de page⁵⁰¹.

Il semble qu'aujourd'hui cette œuvre de Duby rencontre chez les médiévistes un regain d'intérêt, peut-être du fait de la multiplication, au cours des vingt dernières années, des recherches sur le don au Moyen Age – notamment sur les donations aux institutions ecclésiastiques et sur les réseaux de parentèle, de reconnaissance mutuelle et de circulation des biens, des hommes et des terres, entre institutions ecclésiastiques et familles aristocratiques. Parmi ces nombreuses études, citons les travaux de Constance B. Bouchard⁵⁰², Stephen D.

⁴⁹⁹ *La Société au XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, 1953.

⁵⁰⁰ Duby 1962a : *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval. France, Angleterre, Empire, IX^e-XV^e siècles. Essai de synthèse et perspectives de recherches*.

⁵⁰¹ Voir à ce propos le compte-rendu qu'en a donné René Lacour en 1975 dans la *Bibliothèque de l'École des chartes* (Lacour 1975).

⁵⁰² *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy (980-1198)*, publié en 1987.

White⁵⁰³, Barbara Rosenwein⁵⁰⁴, Megan McLaughlin⁵⁰⁵, Michel Lauwers⁵⁰⁶ et Dominique Iogna-Prat⁵⁰⁷. Autre signe de cet intérêt revivifié pour le don au Moyen Age, Ilana Silber a entrepris au cours de la décennie 1990 une vaste étude sur le don, par le moyen d'une de sociologie historique comparative des formes de la donation aux monastères médiévaux d'Occident d'une part, et aux monastères bouddhistes d'Orient d'autre part⁵⁰⁸. Le don a acquis également une place de choix dans les thématiques des recherches sur la littérature médiévale : prenons pour exemple l'étude de Philippe Ménard sur le motif de conte que constitue « le don contraignant », ou « le don en blanc qui lie le donateur »⁵⁰⁹. Les recherches sur le don médiéval ont de surcroît bénéficié de fortes stimulations venues d'études portant sur les époques immédiatement postérieures au Moyen Age, principalement l'*Essai sur le don dans la France du seizième siècle*, de Natalie Zemon Davis, et le livre de Bartolomé Clavero, *Antidora*, sur la pensée économique dans la théologie catholique du XVII^e siècle⁵¹⁰. Dans cette voie, les médiévistes ont multiplié les références aux travaux des anthropologues : outre Mauss, les noms qui reviennent le plus fréquemment sont ceux de Maurice Godelier⁵¹¹, Alain Caillé⁵¹² et Annette Weiner⁵¹³. Il est clair que, au vu de ces publications, où les historiens s'inspirent des travaux des ethnologues pour penser les pratiques économiques du Moyen Age, *Guerriers et paysans* ne peut apparaître que comme un travail précurseur, pour les raisons qui vont être exposées.

Dans cet ouvrage, Georges Duby ne fait qu'une seule citation textuelle d'un auteur contemporain – et il est très significatif qu'il s'agisse d'une page de Marcel Mauss, tirée de l'introduction à l'« Essai sur le don ».

⁵⁰³ *Customs, kinship and Gifts to Saints. The "Laudatio Parentum" in Western France, 1050-1150*, publié en 1988.

⁵⁰⁴ *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's property, 909-1049*, publié en 1989.

⁵⁰⁵ *Consorting with Saints : Prayer for the Dead in Early Medieval France*, publié en 1994.

⁵⁰⁶ *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*, publié en 1997.

⁵⁰⁷ *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, publié en 1998 ; deuxième édition corrigée, 2000. Ajoutons les contributions rassemblées par Algazi, Groebner et Jussen (2003), ainsi que les volumes collectifs dirigés par Cohen et de Jong (2000) – et, dans ce dernier recueil, spécialement le texte de Bijsterveld – et par Bougard & al. (2005), enfin les articles de Patrick Geary (1986, qui traite des dons à partir des rites de mémoire des morts, et étudie en ce sens le *Manuel de Dhuoda* de 843), Anita Guerreau-Jalabert (2000, sur les sources théologiques de la morale du don, et 2007 pour une synthèse générale sur le don au Moyen Age), Ana Rodriguez et Reyna Pastor (2002, sur les « générosités nécessaires » en Galice médiévale), et Eliana Magnani (2000, 2002, 2007 et sous presse).

⁵⁰⁸ *Virtuosity, Charisma and Social Order : A Comparative Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, publié en 1995. Voir aussi Silber 1995b, 1996, 2000 et 2004.

⁵⁰⁹ Ménard 1981. Voir aussi Frappier 1969, qui fournit des éléments bibliographiques sur ce thème dans les notes 39, 59 et 61 de cet article. Reprise critique de la question du don contraignant dans la littérature médiévale in Cooper-Deniau 2005.

⁵¹⁰ Ouvrage dont la traduction française, *La Grâce du don*, a été préfacée par Jacques le Goff. L'intérêt des perspectives ouvertes par ce livre pour comprendre l'histoire économique du Moyen Age a été nettement expliqué par Alain Guerreau (2001 : 1169-1172).

⁵¹¹ Iogna-Prat 2000 [1998] : 415 ; Guerreau-Jalabert 2000 et 2007 : 205-206 ; Le Jan 2003 : 258.

⁵¹² Magnani 2007 : 28 ; Guerreau-Jalabert 2007 : 205.

⁵¹³ Rodriguez & Pastor 2002 : 103, 110, 116 ; Le Jan 2003 : 261.

Dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres, on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus. D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; [les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois.] De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des foires dont le marché n'est qu'un des moments [et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent]. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique⁵¹⁴.

Mauss ajoute, dans la phrase qui suit immédiatement ce texte : « Nous avons proposé d'appeler tout ceci le *système des prestations totales* »⁵¹⁵. Duby ne reprend donc pas à Mauss cette dernière dénomination, et lui substitue quelques lignes plus bas une autre formule : les « générosités nécessaires » – le sens de cette dernière expression, et de cette substitution, sera examiné plus loin. Si donc cette page de l'« Essai sur le don » est citée dans le texte de Duby, et l'autorité de Mauss invoquée, c'est peut-être moins pour la notion maussienne de prestation totale que dans l'intention de prévenir une erreur, que Georges Duby prétend déceler chez de nombreux historiens, comme l'indiquent les remarques par lesquelles il introduit la citation de Mauss :

[...] dans toutes les sociétés, un grand nombre des besoins qui gouvernent la vie économique sont de nature immatérielle ; ils procèdent du respect de certains rites qui impliquent non seulement la consommation profitable mais la destruction apparemment inutile des richesses acquises. Parce que bien des historiens économistes ont méconnu l'importance d'une telle attitude, il

⁵¹⁴ Mauss 1968a [1925a] : 150-151 ; cité dans Duby 1996 [1973] : 55. Les deux séries de mots figurant ci-dessus entre crochets sont supprimées dans le texte de Duby, qui signale ces deux coupures par des points de suspension.

⁵¹⁵ Mauss 1968a [1925a] : 151. Italiques de l'auteur.

importe de la souligner vigoureusement ici et de citer l'un des maîtres de l'ethnologie, Marcel Mauss⁵¹⁶.

L'idée importante que Duby tire de Mauss consiste donc en la défiance à l'égard d'une conception étroitement utilitariste de la vie économique : d'où l'accent mis sur la nécessité, pour l'historien, de ne pas limiter sa réflexion sur l'économie à « la consommation profitable » et de postuler que les conduites en apparence économiquement irrationnelles ont en réalité un sens : celui de répondre à des « besoins de nature immatérielle », bien que Duby ne précise pas, à cet endroit de son texte, quels peuvent être les contenus positifs de ces besoins, et ce que peut recouvrir la notion d'immatérialité ici invoquée. En somme, Duby retrouve l'esprit des conclusions de l'« Essai sur le don », lorsque celles-ci déclarent fermement qu'il y aurait erreur à projeter sur les sociétés autres ou anciennes la conception moderne de l'homme comme calculateur égoïste intéressé (« machine à calculer », pour reprendre les termes de Mauss⁵¹⁷). Il est à cet égard significatif que Duby universalise (cf. « dans toutes les sociétés [...] ») ce que l'« Essai sur le don » limite, dans la page citée par le médiéviste, aux sociétés ayant précédé la nôtre (cf. « dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres [...] »).

Or, l'entrée de Mauss dans la médiévisique française, par le biais de cette citation et de son commentaire élogieux par Georges Duby, résulte en fait d'un

⁵¹⁶ Duby 1996 [1973] : 53. Georges Duby a insisté à plusieurs reprises sur la vigueur d'inspiration qu'il a retiré de la lecture des ethnologues et, plus généralement, des auteurs d'autres disciplines que la sienne. On lit ainsi sous la plume de l'historien, dans *L'Histoire continue* (1991) : « Lisant les ethnologues, et plus particulièrement les africanistes, Meillassoux, Augé ou Althabe, je fus, là encore, moins sensible aux propositions théoriques qu'à la description des faits, à l'analyse de ces cas d'espèces qui mettent en évidence des rapports inaperçus, à quantité de notations concrètes que je puisais dans leurs travaux et qui, me montrant l'intérêt d'utiliser des concepts que je n'étais pas accoutumé à manier, tels ceux de réciprocité ou de redistribution, me forcèrent à considérer d'un tout autre œil la société féodale, à reconnaître notamment que l'économie n'y occupait pas le champ et n'y tenait pas le rôle que je lui attribuais à la suite de Pirenne et même de Marc Bloch. Ce que j'écrivis de plus neuf dans *Guerriers et paysans*, outre la référence à l'histoire du climat dont Emmanuel Le Roy Ladurie était alors en France le promoteur, vient de ces lectures. Mauss, Polanyi, Veblen m'enseignaient à faire une large place à la gratuité dans les circuits d'échange. Je discernai ainsi la fonction éminente qu'avait assumée aux XI^e et XII^e siècles, au sein de communautés dont je croyais bien connaître le comportement, la largesse, c'est-à-dire l'obligation et le plaisir de donner à pleines mains, celle qu'avaient remplie le jeu, la fête, le devoir de détruire, de sacrifier solennellement, de temps en temps, des richesses » (Duby 1991 : 109-110). Dans ses *Dialogues* avec Guy Lardreau, Duby cite, parmi les chercheurs d'autres disciplines dont les œuvres l'ont stimulé, plusieurs amis, disciples ou héritiers plus ou moins directs de Marcel Mauss (notamment Marcel Granet et Claude Lévi-Strauss) ainsi que Georges Dumézil et Maurice Godelier : voir Duby & Lardreau 1980 in Duby 2002 : 1637-1638, 1651. Sur Marcel Mauss, voir notamment p. 1650. Parmi ses influences décisives, Duby renvoie encore, dans ce même ouvrage (p. 1646), à Louis Althusser et Étienne Balibar : « [...] un moment important est celui où j'ai lu Althusser, Balibar, *ce qui m'a conduit à voir plus clairement que*, dans l'époque dont je suis spécialiste, *la détermination par l'économie peut être seconde* par rapport à d'autres déterminations » ; italiques de F. A. Sur les rapports de Georges Duby à Maurice Godelier, voir « L'atelier de l'historien », préface de Dominique Iogna-Prat à la réédition de diverses œuvres de Duby (réédition dont le titre est *Qu'est-ce que la société féodale ?*), Iogna-Prat 2002 : XVIII. Signalons toutefois que Dominique Iogna-Prat renvoie en cet endroit à l'ouvrage de Maurice Godelier intitulé *L'Idéal et le matériel*, postérieur de onze ans à *Guerriers et paysans*. Retenons donc que l'intérêt de Duby pour l'ethnologie s'est maintenu bien après la rédaction de ce dernier ouvrage.

⁵¹⁷ Mauss 1968a [1925a] : 272.

long et paradoxal détour. Car, contrairement à une erreur très répandue parmi les chercheurs en sciences sociales, ce n'est pas Mauss qui a, le premier, constitué le don en objet de recherche spécifique. Car le don avait fourni le thème de nombreux articles et d'une tradition textuelle riche, dès le milieu du XIX^e siècle, chez plusieurs historiens médiévistes allemands, spécialement versés dans l'étude de l'histoire du droit et des coutumes germaniques. Une attention plus prononcée aux notes de bas de page de Mauss, et à certaines parties de l'« Essai sur le don » beaucoup moins commentées que celles portant sur le *hau*, le potlatch ou le kula, aurait permis d'éviter cette méconnaissance. En effet, dans la section de l'« Essai sur le don » intitulée « Le droit germanique. Le gage et le don »⁵¹⁸, Marcel Mauss traite de la *Morgengabe*, et de divers termes allemands dérivés de *geben*, *Gabe* : *Ausgabe* (la dépense) ; *Abgabe*, (l'impôt, la redevance, la contribution ou l'oblation)⁵¹⁹. L'auteur renvoie alors à divers travaux de Jacob Grimm, Karl von Amira et Richard Meyer. Ces noms ne sont guère cités aujourd'hui, lorsqu'il est question des sources de l'« Essai sur le don », contrairement à ceux de Boas et Malinowski. Mais quelques articles récents, notamment ceux de Beate Wagner-Hasel et de Eliana Magnani, ont mis en lumière le rôle crucial des recherches de ces auteurs dans la constitution de la théorie maussienne du don⁵²⁰.

En 1849, Jacob Grimm publie une étude sur les formes du cadeau dans la société germanique, intitulée « Über Schenken und Geben »⁵²¹. Il forge à cette occasion une expression que la postérité s'est appropriée en oubliant quelle fut leur source : le « contre-don » (*Gegengabe*, *Widergabe*). Grimm soutient notamment l'idée que le contre-don, dans la société germanique, doit être égal ou supérieur au don initial ; de là, il tend à considérer le contre-don comme une rétribution, ou le prix du premier don. Cette étude de Grimm est citée dans l'essai de Mauss comme l'un des « meilleurs travaux » sur le vocabulaire allemand du don et les formes coutumières du cadeau chez les peuples de langue germanique⁵²².

Les idées de Grimm sont reprises par Karl von Amira dans ses travaux sur le droit des obligations nord-germanique⁵²³. Il considère le don comme une partie des obligations, en tant que « contrat obligatoire » ou « transaction obligatoire ». Il semble que Amira soit ainsi le premier érudit à parler d'une obligation de donner. Il inclut dans le don les donations pour le salut de l'âme,

⁵¹⁸ Mauss 1968 [1925a] : 250-255.

⁵¹⁹ Il est à cet égard surprenant que Mauss ne mentionne pas *Aufgabe*, autre terme dérivé de *Gabe*, et qui signifie « devoir, mission, tâche, attribution », ce qui semble évidemment aller dans le sens de la démonstration de Mauss concernant les rapports entre le don et l'obligation.

⁵²⁰ Beate Wagner-Hasel, « Egoistic exchange and altruistic gift : on the roots of Marcel Mauss' theory of the gift » (2003) ; et Eliana Magnani, « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne » (2007). Les considérations qui vont suivre se fondent sur les pages 16 à 21 de ce dernier article.

⁵²¹ Grimm 1849.

⁵²² Mauss 1968 [1925a] : 252n.

⁵²³ *Nordgermanisches Obligationenrecht*, vol. 1 : *Altschwedisches Obligationenrecht* (1882), spécialement l'étude « Die Gabe », pp. 504-517 ; vol. 2 : *Westnordisches Obligationenrecht* (1895), spécialement pp. 609-633.

les dons de terre, et la fameuse *Morgengabe* – déjà évoquée au chapitre II de la présente étude, parce qu'elle offre à Mauss et à Maunier l'occasion de plusieurs développements d'importance, en même temps que le modèle du don pour cause nuptiale. Tout comme Grimm, Karl von Amira forge une expression qui a connu depuis une immense postérité, par la médiation de Mauss, sans que l'on gardât mémoire de sa source : le « don-échange » (*Gebentausch, Geschenktausch*)⁵²⁴. Les travaux de Karl von Amira sont cités par Mauss une première fois dans les pages qu'il consacre à la *Morgengabe* et aux termes allemands composés à partir de « *Gabe* », et une seconde fois à propos de l'idée de gage (*wadium*) dans l'ancien droit germanique⁵²⁵.

Les recherches de Jacob Grimm et de Karl von Amira ont été poursuivies par un autre historien allemand, Richard Meyer, dans une étude sur l'histoire du don depuis l'Antiquité, publiée à la fin du XIX^e siècle⁵²⁶. Cet auteur s'est particulièrement intéressé aux rapports entre l'évolution du don et celle des formes de propriété, en reliant le don aux concepts d'emprunt ou d'achat, ainsi qu'aux distributions de dons opérées par les rois. Marcel Mauss se réfère à cette étude en la décrivant comme « un des plus délicieux travaux de folklore que nous connaissions » et loue ses remarques sur « la force du lien qui oblige, l'*Angebinde* que constituent l'échange, l'offre, l'acceptation de cette offre et l'obligation de rendre »⁵²⁷.

On est donc fondé à considérer que les historiens et folkloristes allemands, et tout particulièrement ceux qui s'intéressèrent au Moyen Age germanique, ont fourni à Mauss quelques-unes des idées-forces, voire quelques uns des termes conceptuels qui furent les plus remarqués dans la postérité de l'« Essai sur le don », et tenus pour des apports originaux de ce livre. Il semble bien plutôt que l'essai de Mauss a fourni une innovation majeure par le nombre de

⁵²⁴ Eliana Magnani (2007 : 15n) a compté les occurrences des expressions « don-échange » et « échange-don » sous la plume de Mauss, dans l'« Essai sur le don » : la première apparaît deux fois (Mauss 1968 [1925a] : 185, 284) et la seconde trois fois (Mauss 1968 [1925a] : 171, 227, 266). Des références détaillées à l'œuvre de Karl von Amira pourront être trouvées pp. 17-18 du même article de Eliana Magnani, qui renvoie à Pappenheim (1933) pour une étude de la notion de don dans l'œuvre de Karl von Amira.

⁵²⁵ Mauss 1968 [1925a] : 251, 253.

⁵²⁶ Richard Meyer, « Zur Geschichte des Schenkens », 1898.

⁵²⁷ Mauss 1968 [1925a] : 252. *Angebinde* est un participe passé du verbe *anbinden* (verbe qui signifie « lier, serrer », voire « enchaîner, fixer »). Le *Meyers Lexicon* en ligne indique : « *Angebinde*, ursprünglich das Patengeschenk, das dem Täufling in das Wickelkissen eingebunden wurde; seit dem 17. Jahrhundert für Geburtstags- oder Namenstagsgeschenke, dann für Geschenk überhaupt » : originellement le cadeau de baptême qui était attaché aux langes du baptisé ; depuis le XVII^e siècle, pour les cadeaux d'anniversaire ou pour la fête du saint patron, puis pour cadeau en général. L'édition en ligne du dictionnaire dit « des frères Grimm » explique : « *donum natalicium*, weil die Gabe an den Hals oder Arm gebunden wurde, sonst auch Eingebinde, Einbund, Gebindnis, Strick, Strecke, in der Schweiz Helseta und Wörgeta genannt » : car le don était attaché au cou ou au bras, appelé aussi *Eingebinde, Einbund, Gebindnis, Strick, Strecke* ; appelé *Helseta* ou *Wörgeta* en Suisse. On voit que Mauss suggère une interprétation métaphorique ou symbolique de l'idée de lien contenue dans le vocable *Angebinde*. Je dois à l'amitié d'Alban Lefranc d'avoir pu utiliser ces ressources lexicographiques.

rapprochements entre des données auparavant fort éparses, et que l'on n'avait guère songé à comparer avant lui.

La ligne de réflexion ouverte par Jacob Grimm et poursuivie par Karl von Amira et Richard Meyer s'est prolongée, parmi les médiévistes allemands, dans des travaux que Mauss n'a pas mentionnés dans l'« Essai sur le don », ou qui sont parus après la rédaction de son essai. Dès le début du XX^e siècle, divers érudits ont employé la notion de don, en se référant aux œuvres de Grimm ou de Amira, aux fins de décrire la constitution du patrimoine des institutions ecclésiastiques, en particulier les dîmes et les donations pour le salut de l'âme. Comme exemples de ce type de recherches, Eliana Magnani cite les travaux de Georg Schreiber⁵²⁸ et de Rosa Begert-Figi⁵²⁹, de Willibald Jordan⁵³⁰ et de Wilhelm Grönbech⁵³¹; mention est également faite de deux savants ayant entrepris d'étendre les principes de ces conceptions du don à l'anthropologie : Heinrich Schurtz, dans son ouvrage sur les origines de la monnaie⁵³², et Wilhelm Gaul, à propos des pratiques du don chez les peuples africains⁵³³.

Au vu de cette importance de la notion de don chez les médiévistes allemands, on peut s'étonner du fait que Georges Duby ait éprouvé le besoin de se référer à l'« Essai sur le don » pour légitimer son intention de placer le don au centre de son étude sur l'économie européenne entre les VII^e et XII^e siècles. Comme l'écrit Eliana Magnani :

[...] on ne peut pas s'empêcher de remarquer avec une certaine ironie qu'à partir des années 1970-1980, les médiévistes, fascinés par le modèle maussien du don-contre-don, vont employer pour rendre compte des donations médiévales un concept créé par les juristes germanistes au milieu du XIX^e siècle et qui, à l'époque où Mauss écrit l'« Essai sur le don », avait déjà une longue histoire.⁵³⁴

Toujours est-il que cette tradition de réflexion sur le don chez les médiévistes allemands ne semble guère s'être transmise aux historiens médiévistes français. Eliana Magnani a relevé une mention d'un texte de Karl

⁵²⁸ « Kirchliches Abgabewesen an französischen Eigenkirchenaus anlass von Ordalien », 1915 : étude des oblations et les donations à l'Église comme des dons suivis de contre-dons de la part du clergé, sous forme de prières ou de services funéraires, en France aux XI^e et XII^e siècles.

⁵²⁹ *Gabe und Gegengabe in den Kirchengesurkunden der Zürcher, Thurgauer und St. Galler Urkundenbücher von den Anfängen bis ins Jahr 1336*, 1927. Les mêmes principes sont appliqués à l'analyse des transferts aux églises dans les cantons de Zurich, de Thurgau et à l'abbaye de Saint Gall.

⁵³⁰ *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910-954)*, 1930. L'auteur s'intéresse aux donations faites à l'abbaye de Cluny au X^e siècle.

⁵³¹ *Kultur und Religion des Germanen*, 1937 (initialement publié en danois de 1909 à 1912), qui traite du *Gebentausch* (don-échange, échange de dons) en rapport avec le mariage, l'amitié ou le wergeld.

⁵³² *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, 1898.

⁵³³ « Das Geschenk nach Form und Inhalt im besonderen untersucht an afrikanischen Völkern », 1914.

⁵³⁴ Magnani 2007 : 20.

von Amira dans *La Société féodale* (note 47), le grand livre de Marc Bloch publié en 1940. Nos recherches dans quelques-uns des ouvrages de référence publiés par des historiens français peu avant ou peu après *Guerriers et paysans* se sont avérées également infructueuses. Aucun des auteurs allemands que nous venons de mentionner n'est présent dans la bibliographie de *La Civilisation de l'Occident médiéval*, livre de Jacques Le Goff publié en 1964 ; ni dans la somme de Michel Mollat sur *Les Pauvres au Moyen Age* ; ni dans *La Spiritualité du Moyen Age occidental* de André Vauchez (deux ouvrages qui, en raison de leur sujet, s'attardent longuement sur l'aumône, la charité, le don aux institutions d'Église). Il en est de même dans les textes de Georges Duby que nous avons examinés. Sauf erreur, on ne trouve aucune référence aux historiens allemands du don dans la thèse d'État de Georges Duby sur *La Société au XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, ni dans *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval, France, Angleterre, Empire, IX^e-XV^e siècles*, publié en 1962. Plus surprenante encore est l'absence des travaux de Willibald Jordan sur les donations à l'abbaye de Cluny dans les divers articles que Duby consacra, entièrement ou pour partie, à l'organisation économique des moines clunisiens⁵³⁵ : « Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155 : Économie domaniale et économie monétaire »⁵³⁶, « Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable »⁵³⁷, « Les chanoines réguliers et la vie économique des XI^e et XII^e siècles »⁵³⁸, « Le monachisme et l'économie rurale »⁵³⁹. Il est également très significatif que Georges Duby, qui, d'une part, s'est beaucoup intéressé aux pratiques de don durant l'époque médiévale, et qui, d'autre part, a abondamment écrit sur la sexualité et le mariage au Moyen Age, parle fort peu du rite de la *Morgengabe*⁵⁴⁰, évident point d'intersection de ces deux champs de recherches.

De cette absence des médiévistes allemands qui s'intéressèrent au don dans les travaux des historiens français, nous ne pouvons pas proposer d'explication satisfaisante⁵⁴¹. Constatons que la partie française de la médiévistique est venue à ce qui était dès longtemps l'un de ses objets de l'autre côté du Rhin. En France, force est de constater que le don fut abandonné aux ethnologues ; le paradoxe est que ceux-ci se trouvaient, sans le savoir, hériter d'un patrimoine

⁵³⁵ Ce sentiment de surprise est toutefois tempéré par le fait que l'étude de Jordan portait sur la première moitié du X^e siècle, tandis que Georges Duby s'est généralement intéressé à des périodes postérieures. En revanche, l'étude de Dominique Iogna-Prat sur les clunisiens, *Ordonner et exclure*, cite les travaux de Jordan et de Schreiber (Iogna-Prat 2000 [1998] : 63, 83, 216).

⁵³⁶ Duby 1952.

⁵³⁷ Duby 1956.

⁵³⁸ Duby 1962b.

⁵³⁹ Duby 1971b.

⁵⁴⁰ Nous n'avons relevé chez Duby que deux passages qui mentionnent la *Morgengabe*, de façon assez rapide : dans *Le Chevalier, la femme et le prêtre* (1981b : 47), et dans *Mâle Moyen Age* (2002 [1988] : 1426 ; une allusion aussi à ce rite dans le même ouvrage, p. 1422).

⁵⁴¹ L'obstacle linguistique ni la préférence nationale ne peuvent rien expliquer : les bibliographies des études que nous venons de mentionner regorgent de références à des textes rédigés en langue allemande par des historiens allemands.

conceptuel qui leur venait, pour partie, et par la médiation de Mauss, des recherches historiques sur l'Occident médiéval. Cette circulation du concept n'a été possible que grâce à la vaste érudition de Marcel Mauss dans des domaines très variés, et à sa capacité propre à établir des liens entre des données fort éloignées dans le temps, l'espace et les champs disciplinaires.

Selon Eliana Magnani, le premier historien du Moyen Age à avoir employé l'« Essai sur le don » aux fins d'analyser l'économie médiévale est Philip Grierson, dans son article de 1959 sur la circulation des richesses dans l'Europe mérovingienne⁵⁴². Selon cet auteur, les principes de réflexion ayant cours chez les médiévistes pour comprendre l'économie de cette période dite « obscure » étaient biaisés et peu féconds, pour avoir ignoré le rôle important que jouaient, à cette époque, deux formes de circulation des richesses trop négligées par les historiens : le vol et le don, *theft and gift*⁵⁴³. On est fondé à considérer cette étude de Grierson comme l'une des matrices théoriques de *Guerriers et paysans* : en effet, Duby cite cet article dans sa courte bibliographie, et il en assume les principaux résultats, au point d'en faire le centre de sa réflexion sur l'économie du haut Moyen Age.

La citation de l'« Essai sur le don » dans l'ouvrage de Georges Duby a donc sans doute d'abord pour fonction de signaler les limites d'un point de vue qui n'adopterait, sur la circulation des biens durant le haut Moyen Age, que des concepts (de commerce, de marché, de prix ou de profit, par exemple) ayant été construits pour l'intellection de contextes économiques très différents de ceux des époques mérovingienne et carolingienne. Mentionner Mauss, c'est ainsi faire valoir les apports fructueux de l'ethnologie à une possible refonte des concepts économiques avec lesquels travaillent les médiévistes.

Pourtant, cet hommage à Marcel Mauss n'indique pas de quelle façon, toute différente de celle de l'article de Mauss, l'ouvrage de Duby pose le problème du don dans les sociétés qu'il étudie. En effet, la page de Mauss que cite Duby parle des transferts de richesses entre les gens, mais ne dit rien de l'origine de ces richesses et de la façon dont elles ont été produites. Or c'est précisément le problème dont traite Duby dans les lignes qui précèdent la référence à l'« Essai sur le don » : les grandes occasions de dons cérémoniels, du VII^e au IX^e siècle, sont offertes par les razzias, les pillages, les expéditions de guerre. Comme en beaucoup d'autres contextes historiques, ce qui est pris par la violence est et doit être donné dans l'ostentation :

⁵⁴² Grierson 1959: « Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence ».

⁵⁴³ Grierson explique son propos dans les termes suivants, qui offrent du vol et du don une caractérisation remarquable par la conjonction de la précision et de la concision : « [...] 'theft' and 'gift', using 'theft' to include all unilateral transfers of property which take place involuntarily — plunder in war would be the commonest type — and 'gift' to cover all those which take place with the free consent of the donor. Somewhere between the two would be a varied series of payments, such as ransoms, compensations, and fines, while such payments as dowries, the wages of mercenaries, property carried to and fro by political exiles, would all form part of the picture » ; Grierson 1959, cité in Jarrett 2007. Relevons que *transfer* y constitue le concept générique subsumant à la fois le vol et le don.

Deux traits majeurs de comportement doivent être mis dès l'abord en évidence. En premier lieu, ce monde sauvage est tout entier dominé par l'habitude du pillage et par les nécessités de l'oblation. Ravir, offrir : ces deux actes complémentaires gouvernent pour une très large part les échanges de biens. [...] Le don est en effet, dans les structures de ce temps, la contrepartie nécessaire de la capture. Au terme d'une campagne heureuse, aucun chef de guerre ne garde pour lui le butin⁵⁴⁴.

Les flux de richesses, en provenance du détenteur du pouvoir politique et à destination de ceux qu'il domine, sous forme de distributions ostentatoires, contribuent pour une part essentielle à l'organisation du pouvoir, à la possibilité de déléguer celui-ci, et de maîtriser les effets de cette délégation. En somme, ces flux fondent la légitimité du pouvoir. Georges Duby a vraisemblablement forgé l'expression quelque peu oxymoronique de « générosités nécessaires »⁵⁴⁵ aux fins d'exprimer l'idée que ce n'est pas tant la morale qu'un intérêt pressant qui pousse les grands à donner : pour stabiliser et maintenir leur pouvoir⁵⁴⁶. Il faut relever que cette expression désigne aussi dans le texte de Duby les prestations des seigneurs à destination du petit peuple : « Pendant le haut Moyen Age, aucun grand ne fermait ses greniers aux miséreux, et cette *générosité nécessaire* provoquait certainement alors dans la société rurale une redistribution des biens de très considérable ampleur »⁵⁴⁷. La signification de cette expression, tout comme l'usage qu'en fait l'auteur, indiquent donc bien l'idée d'un équilibre des forces en présence, et le risque de représailles des paysans à l'encontre du seigneur (en l'occurrence, on peut concevoir qu'elles pouvaient aller de la simple grève du zèle à la généralisation de réticences ou résistances passives à l'autorité du seigneur, voire à l'émeute ou à la rébellion ouverte), si la prestation n'était pas opérée.

Si l'on tient compte de cette plausible capacité de rétorsion des gens du peuple à l'encontre d'un seigneur qui manquerait à ses obligations coutumières, on peut envisager que les prestations seigneuriales étaient dans de tels cas des t3t, plutôt que des dons. En fait, le problème tient tout entier dans cette expression de « générosités nécessaires ». Si l'on met l'accent sur la générosité, on tend à tenir ces distributions pour des dons. Si l'on met l'accent sur la nécessité, on tend au contraire à les considérer comme des t3t. La question ne peut certainement pas être tranchée en général, et requiert vraisemblablement l'examen de chaque période et de chaque localité en particulier.

⁵⁴⁴ Duby 1996 [1973] : 51-53.

⁵⁴⁵ Expression récemment reprise dans le titre de l'article de Ana Rodriguez & Reyna Pastor (2002) : « Générosités nécessaires, réciprocité et hiérarchies dans les communautés de la Galice (XII^e-XIII^e siècles) », avec une référence explicite à *Guerriers et paysans* et à Marcel Mauss dans les premières phrases de l'article.

⁵⁴⁶ Duby 1996 [1973] : 56-57, 59, 97.

⁵⁴⁷ Duby 1996 [1973] : 230. Italiques de F.A.

Pour ce qui concerne les distributions par le chef d'un butin de guerre, la question semble encore plus délicate à traiter. Il est en effet très envisageable que la coutume exigeât que le chef *devait* distribuer (au titre de contrepartie exigible dans un échange entre services guerriers d'un côté, et partie du butin gagné, de l'autre côté) mais que par, convention tacite, ses hommes lui laissent la possibilité de faire passer ces dus pour des dons, en une sorte de mauvaise foi collective préservant les intérêts des diverses parties en présence – ce dont nous avons déjà eu maints exemples dans les chapitres précédents (notamment dans nos commentaires sur René Maunier et Pierre Bourdieu, et leur anthropologie du don et de l'honneur en Kabylie). Nous devons également prendre en compte les variations locales et temporelles. Car on conçoit bien que, dans ces affaires de distribution des butins de guerre, une foule de configurations intermédiaires et plus ou moins indécises ait été possible entre ces deux pôles opposés du pur don, d'une part, et du pur dû, d'autre part. La célèbre affaire dite du vase de Soissons en est un exemple presque idéal-typique – peu importe, à cet égard, son caractère plus ou moins légendaire. En éliminant physiquement celui de ses guerriers qui prétend avoir des droits sur telle partie du butin de guerre, le roi montre sa maîtrise et sa puissance, en tant qu'il dispose du butin comme sa propriété, sur quoi ceux qui ont contribué à la constituer n'ont aucun droit ; et si quelque chose leur en revient, ce sera du fait de la générosité d'un chef qui condescend à faire des dons gracieux à ses subordonnés. Du moins, la fortune de cet épisode dans la récit plus ou moins mythifié des origines de la royauté française n'est pas anodine. Car en cela, l'histoire scolaire et plus ou moins légendaire manifeste une juste sensibilité au caractère politiquement critique du *bascullement du dû en don*, dans l'instauration de l'autorité royale et des modalités déontiques des flux de richesses en provenance de l'instance détentrice du pouvoir politique.

Ces réflexions ne signifient certes pas que, dès le règne de Clovis, cet aspect de la chose politique fut fixé une fois pour toutes. Il semble bien plutôt que cet épisode ne soit que l'un d'une longue série de luttes entre les grands de l'époque mérovingienne, et à laquelle le moment carolingien de l'histoire européenne a fourni une solution, qui, comme nous le verrons plus loin, ne fut toutefois que transitoire. Régine Le Jan, dans sa synthèse sur *La Société du haut Moyen Age, VI^e-IX^e siècle*, nous paraît confirmer ce point de vue, et fournir de notables compléments aux analyses de Georges Duby.

La guerre offensive a été le moteur des succès francs, au VI^e comme aux VIII^e et IX^e siècles, et les richesses mobilières et immobilières ainsi acquises, par le biais du butin, des tributs, des terres conquises, ont limité la compétition interne. Cependant, il faut distinguer entre une première période où le butin et les tributs étaient partagés et la période carolingienne où les rois ont étroitement contrôlé la circulation des biens précieux provenant de

la guerre, percevant les tributs en argent ou en chevaux que versaient les Bénéventains, les Bretons ou les Slaves. Lorsque les Carolingiens détruisirent l'Irminsul saxon en 772 ou lorsqu'ils prirent le ring des Avars en 796, ils s'emparèrent des trésors qui y étaient gardés. Ils redistribuaient ensuite comme ils l'entendaient les produits de la guerre [...] et manifestaient ensuite leur supériorité en contrôlant la distribution des biens, des honneurs et des richesses en direction de l'aristocratie. Ce changement traduit une évolution profonde de la société que sanctionne l'apparition du schéma trifonctionnel au IX^e siècle : en se hiérarchisant, la société a été de plus en plus nettement dominée par une élite guerrière, donc violente, mais elle a cessé en même temps d'être une société guerrière.⁵⁴⁸

Selon Régine Le Jan, il y a donc bien une différence entre la période durant laquelle le butin est partagé (nous comprenons qu'alors chaque combattant, ou chaque unité combattante, a droit à une partie du butin, due au titre de contrepartie des services guerriers) et une période ultérieure, celle des carolingiens, où les rois disposent comme ils l'entendent des produits de la prédation guerrière, et peuvent donc en faire la matière de dons. Cette mutation est étroitement liée, comme le signale Régine Le Jan dans les pages immédiatement précédentes, à la réinstauration par les Carolingiens du service militaire pour les hommes libres. L'activité guerrière n'était dès lors plus la résultante d'un choix formellement libre de partir combattre, mais d'un dû obligatoire, que l'on peut dès lors identifier comme un t3t dû en services (et non en biens ou en monnaie). L'*ost* était ainsi une sorte de corvée sous forme de travail guerrier (et non pas agricole, ainsi qu'on se représente généralement la corvée médiévale). En effet, on conçoit bien que celui qui doit le service militaire n'est pas en position de négocier le droit à obtenir, en contrepartie de ses services, une part du butin résultant de la guerre – beaucoup moins, en tout cas, que celui qui part combattre de son gré, sans qu'on puisse le contraindre à prendre part à l'expédition.

L'époque qui a précédé l'avènement des Carolingiens, celle dont parle Duby au début de son ouvrage, est largement dépourvue de structures politiques stables, encore moins d'organisation étatique. Dans un tel contexte, la redistribution des biens accaparés par voie de prédation a un rôle crucial, pour assurer la maîtrise d'un homme sur d'autres hommes. Mais les Carolingiens, en tant qu'ils doivent eux aussi entretenir leurs réseaux de fidélité parmi les aristocrates, sont amenés à distribuer ce qu'ils ont obtenu par la guerre, cette fois sous forme de dons : générosités nécessaires pour prévenir les séditions de tel ou

⁵⁴⁸ Le Jan 2003 : 283.

tel groupe aristocratique, ou pour maintenir les fidélités. En d'autres termes : les flux de richesses en provenance du détenteur du pouvoir politique font alors l'objet d'un usage patrimonial, plus encore que dans la période précédente, et leur caractère de dons et de largesses s'accroît au fur et à mesure que croît la concentration du pouvoir politique, militaire et dans une moindre mesure judiciaire, aux mains de quelques-uns. Ce point confirme le propos, cité plus haut, de Pierre Bourdieu, sur l'usage patrimonial des ressources de l'État par le monarque – sans que pour autant on puisse négliger tout ce que ces générosités avaient de nécessaire, pour servir l'intérêt bien compris des souverains⁵⁴⁹.

Mais, comme on l'aura remarqué à partir des considérations précédentes, cette économie du don ne peut être comprise sans son pendant, qui précède le don : la rapine et le pillage. A l'époque mérovingienne, puis dans la période ayant suivi la progressive déliquescence des structures carolingiennes, le territoire de l'Europe est parcouru de tumultes, de rapt et de razzias, et non seulement aux limites de la chrétienté. Dans ce cadre où l'agriculture, en général à très faibles rendements, est la principale et presque seule source de la production de richesses, l'unique activité générant des gains rapides est la guerre. Ainsi s'est cristallisé, selon Duby, le couple de valeurs fondateur de l'*hexis* seigneuriale : la *prouesse* et la *largesse*.

Les richesses distribuées par le détenteur du pouvoir politique ont donc presque toutes pour origine une seule forme de production : l'agriculture ; production agricole dont les surplus sont captés selon deux régimes distincts d'accumulation : d'une part, les taxes, redevances, chevage, corvées et autres formes de fiscalité ou de proto-fiscalité ; d'autre part, la violence pure et simple : rapt et rançon, razzia ; violences qui s'exercent souvent en dehors du groupe, plus précisément en dehors du territoire contrôlé par le groupe. Les flux à destination du détenteur du pouvoir politique résultent donc fréquemment de prédatons opérées sur d'autres populations que celles contrôlées par le dit détenteur du pouvoir politique. Ces remarques sont évidemment de pertinence variable selon les périodes et selon les régions. Elles sont valables d'abord pour les temps qui précèdent l'avènement de Charlemagne (VII^e et VIII^e siècles), ensuite dans la période de recomposition politique puis de consolidation de la féodalité, du milieu du IX^e siècle à la fin du XI^e siècle. L'enjeu global est donc de déterminer l'impact des prédatons guerrières sur l'économie de ces époques.

Dans ces analyses, Georges Duby paraît suivre Marc Bloch, qui consacre deux des trois premiers chapitres de son ouvrage *La Société féodale* aux pillages opérés par les Scandinaves, et à leurs conséquences politiques, économiques et sociales, considérables dans l'histoire des îles britanniques et dans la

⁵⁴⁹ « Le roi n'était pas en dehors de l'économie du don. Il usait du patrimoine royal pour s'assurer la fidélité des grands et obtenir des prières des églises, en donnant des biens précieux, des terres fiscales, des honneurs », Le Jan 2003 : 266. Voir aussi p. 268 sur les dons et contre-dons entre l'empereur Louis Le Pieux et le pape, lors du sacre du premier à Reims en 816.

constitution du duché de Normandie⁵⁵⁰ ; bien que Duby insiste alors, plus que Bloch, sur les effets économiques positifs induits par la présence des Vikings sur les régions côtières de l'Europe du Nord et de l'Ouest.

Il importe toutefois de remarquer que l'impact des prédations vikings, hongroises et sarrasines sur l'économie d'Occident, entre le début du VIII^e siècle⁵⁵¹ et le milieu du X^e siècle, a été largement revu à la baisse par des ouvrages plus récents. L'ouvrage de Philippe Contamine et ses collaborateurs sur *L'Économie médiévale* est, à ce propos, particulièrement intéressant.

Dans un premier temps, les auteurs insistent sur le fait que la perception que, longtemps, les historiens ont eu de l'impact des expéditions de razzia opérés par les Vikings au Nord, par les Hongrois à l'Est et par les Sarrasins au Sud des territoires de la chrétienté médiévale a sans doute été biaisée, en ceci que les sources écrites concernant les prédations vikings ont été rédigées par ceux qui en étaient les principales victimes : les moines, dont les abbayes étaient les cibles favorites des agresseurs, en tant qu'elles étaient des pôles importants de concentration des richesses. Il est possible que Philippe Contamine et ses collaborateurs comptent Marc Bloch et Georges Duby parmi les historiens ayant exagéré l'impact des expéditions vikings, hongroises et sarrasines sur les sociétés européennes médiévales. Les auteurs de *L'Économie médiévale* mettent, *a contrario*, l'accent sur les violences internes et les guerres civiles ayant proliféré dans l'Empire carolingien à partir de 830, notamment pour expliquer l'apparition de fortifications autour des bourgs, notamment dans le midi de la France⁵⁵². Toutefois, quelques pages plus loin⁵⁵³, le même ouvrage présente une liste copieuse des ports, villes et abbayes dévastés par les attaques vikings, ce qui conduit inévitablement à atténuer les nuances qu'ils ont préalablement apportées aux bilans des historiens des générations précédentes.

Il est cependant un point sur lequel les analyses de Philippe Contamine et ses coauteurs convergent avec celles de Georges Duby : le constat de l'intrication, aux IX^e et X^e siècles, du pillage et du commerce ; le premier précédant souvent de peu le développement du second, notamment dans le Nord de l'Europe, et cela par la médiation d'une reconversion des combattants en commerçants⁵⁵⁴.

⁵⁵⁰ Bloch 1968 [1940] : 39-95. Marc Bloch insiste ailleurs dans son ouvrage sur l'importance de l'économie de prédation, dans des contextes historiques qui n'ont alors plus rien à voir avec les invasions vikings, hongroises ou sarrasines.

⁵⁵¹ En 725, les Sarrasins lancent une expédition de razzia qui les mène jusqu'à Autun. Les premières mentions des attaques vikings sur les côtes de l'Angleterre, de l'Irlande, puis de Vendée datent respectivement de 793, 795 et 799. Les attaques des Magyars sur les flancs orientaux de l'empire germanique, puis jusqu'en Bourgogne et en Italie du Nord s'étalent entre 862 et 955. Plus de précisions chronologiques peuvent être trouvées *in* Contamine & al. 1997 [1993] : 81-93.

⁵⁵² Contamine & al. 1997 [1993] : 83. Ces phénomènes de prédations dus aux guerres civiles, ainsi qu'à l'oppression des dominants sur les faibles, au cours du IX^e siècle, sont également mis en avant *in* Le Jan 2003 : 272-273.

⁵⁵³ Contamine & al. 1997 [1993] : 89 *sq.*

⁵⁵⁴ Contamine & al. 1997 [1993] : 89-94, 190.

Ainsi, nombre d'aspects du développement économique de diverses régions, notamment de l'ouest de la France, seraient explicables, selon Duby, par les trafics, les dépenses et les dons effectués par des communautés vikings qui cherchaient à s'implanter, et cela grâce aux gains résultants de leurs pillages. Le don est alors signe d'une volonté de se faire reconnaître par les autorités locales, notamment ecclésiastiques, comme interlocuteur et partenaire légitime, non seulement dans l'exercice du commerce, mais aussi dans le partage de la puissance sur les hommes et sur les terres. Les dons furent en ce cas, selon Duby, suffisamment importants pour contribuer significativement à l'essor économique d'une région. En l'occurrence, ils contribuèrent d'abord à la richesse des institutions religieuses locales, à Rouen et ses alentours par exemple, puis indirectement au développement des marchés⁵⁵⁵.

L'auteur de *Guerriers et paysans* ne semble pas remarquer en quoi ses réflexions, et les données qu'il expose, tendent à nuancer, voire invalider, certains aspects de la pensée de Marcel Mauss, principalement la thèse selon laquelle le don emporterait avec lui la paix, le pacte et la pacification. En effet, les dernières pages de l'« Essai sur le don » énoncent que les systèmes de dons ont finalement pour fonction de sublimer la possibilité toujours récurrente de la violence :

Deux groupes d'hommes qui se rencontrent ne peuvent que : ou s'écarter – et, s'ils se marquent une méfiance ou se lancent un défi, se battre – ou bien traiter [...] C'est en opposant la raison et le sentiment, c'est en posant la volonté de paix [...] que les peuples réussissent à substituer l'alliance, le don et le commerce à la guerre et à l'isolement et à la stagnation. Voilà donc ce que l'on trouverait au bout de ces recherches. Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre. Pour commercer, il fallut d'abord savoir poser les lances⁵⁵⁶.

Et Mauss achève son texte par l'évocation de la légende de La Table Ronde, emblème du lieu commun où les guerriers renoncent aux armes pour le

⁵⁵⁵ Duby 1996 [1973] : 119-120, 138. Un apaisement relatif des conflits avec les Vikings et reconnaissance de la légitimité de leurs installations débute avec le traité de 886 négocié par le roi Alfred le Grand (Angleterre) ; en France avec la concession en 911, par le traité de Saint-Clair-sur-Epte, à un chef nommé Rollon, des comtés autour de Rouen. Voir sur ces points l'ouvrage de Régine Le Jan (2003 : 7), qui par ailleurs met l'accent sur le fait que les attaques des Vikings, des Sarrasins et des Hongrois ont grandement contribué à défaire les institutions carolingiennes de leur peu d'efficacité pratique, et à les délégitimer en tant qu'elles s'avèrent incapables de protéger les populations. Aussi, selon Régine Le Jan, ces expéditions de pillage et ces invasions ont indirectement favorisé l'émergence des pouvoirs seigneuriaux locaux, seuls à même d'organiser une résistance opératoire, et donc le passage aux structures politiques dites « féodales ».

⁵⁵⁶ Mauss 1968a [1925a] : 278.

partage. Le don est l'opérateur social par lequel les hommes se dotent des moyens d'installer la paix. Marshall Sahlins résume cette idée de Mauss par une forte formule : « le don est Raison »⁵⁵⁷.

Au premier abord, ces remarques semblent se vérifier, dans une large mesure, pour ce qui concerne les temps mérovingiens et carolingiens, puisque Duby insiste sur le fait que les dons réciproques permettaient d'établir et d'entretenir la paix entre tribus de forces égales. Et l'historien affirme que la paix, pour les hommes de cette époque, consistait essentiellement en « la possibilité d'échanger des présents entre les peuples. Au jeu hasardeux des agressions alternées, se substituait un circuit réglé d'offrandes rituelles »⁵⁵⁸. Mais, d'un autre point de vue, les recherches de Duby montrent aussi que, dans nombre de cas de cette époque, *le don implique la guerre* – mais la guerre ailleurs, loin du lieu où s'opère le don, et avant celui-ci : aux marges du territoire contrôlé par le groupe, là où s'accomplissent les prouesses du combat et du pillage, dont le gain rapporté de la périphérie jusqu'au sein du groupe est converti, par la largesse qui redistribue le butin, en prestige personnel, création de fidélités et pouvoir politique. Le problème est alors de savoir dans quelle mesure cette proposition : le don implique la guerre, est généralisable à d'autres sociétés que celles du Haut Moyen Age.

Quelques éléments de réponse peuvent ici être suggérés, à condition de se restreindre au seul cas des dons chargés d'un enjeu politique, que l'on peut appeler *dons cérémoniels*, c'est-à-dire principalement le don d'alliance entre deux groupes sociaux et les dons d'un chef politique à ceux dont il est le chef. Pour qu'il y ait don d'alliance entre deux groupes, il faut que des surplus soient à disposition, en plus de ce qui est consommé pour la reproduction du groupe donateur. Des surplus doivent également se trouver à la disposition du chef, dans le cas des dons du chef à ses subordonnés. Dans les deux cas, ces surplus proviennent ou bien de la captation par une forme ou une autre de système fiscal d'une partie de la production interne du groupe, ou bien de prédatons opérées sur la production d'autres groupes.

CONJECTURE 2 : Le don cérémoniel, qu'il s'agisse du don d'alliance d'un groupe social à un autre, ou du don du détenteur du pouvoir politique à ceux qu'il domine, implique nécessairement la guerre en l'absence d'une forme ou d'une autre de monopolisation de tout ou partie de la production de la collectivité.

Cette proposition n'entraîne pas que seules les sociétés dépourvues d'une structure efficiente de monopolisation des richesses alimentent leurs dons cérémoniels par la rapine et la guerre. Elle énonce que les sociétés dépourvues d'une structure efficiente de monopolisation des richesses doivent

⁵⁵⁷ Sahlins 1976 [1972] : 228.

⁵⁵⁸ Duby 1996 [1973] : 53.

nécessairement recourir à la guerre pour opérer des dons cérémoniels, tels que les dons d'alliance avec un autre groupe, ou les distributions somptuaires du chef à ses subordonnés. Elle n'entraîne évidemment pas la conséquence (qui serait aberrante) que les sociétés pourvues d'une structure efficiente de monopolisation des richesses s'abstiennent d'alimenter par la guerre leurs alliances ou leurs systèmes de redistribution des richesses.

Il est donc concevable que, *même en l'absence d'une fiscalité efficiente ou de toute autre forme de monopolisation de tout ou partie des richesses*, il puisse y avoir, en provenance du détenteur du pouvoir politique et à destination de ceux qu'il domine, des flux de richesses de type « patrimonial » ou « féodal » (pour reprendre les termes de Bourdieu), dans le cas où les flux de richesses à destination du détenteur du pouvoir politique résultent d'une prédation guerrière.

Toutefois, l'argument ci-dessus exposé suppose qu'il existe une différence entre la prédation guerrière (rapine, razzia, racket), d'une part, et la fiscalité, d'autre part. Si tel est bien le cas, il faut se demander s'il existe des possibilités de transition historique de la première vers la seconde, et dans quelle mesure l'idéologie du don peut, ou non, contribuer à une telle transition.

Le don sacralisant

Le point de vue du don et des représentations communément partagées du don ne peut éclairer la genèse des structures politiques féodales qu'à condition d'apercevoir la connexion entre le don et la guerre. Toutefois, l'histoire de la concentration progressive des moyens de la violence physique est, en Occident, non seulement liée à la sociogenèse des prélèvements obligatoires, mais elle a en outre la particularité d'être concomitante à la constitution progressive de ce que l'on peut appeler (avec Max Weber, dans son ouvrage *Economie et société*) un *monopole hiéocratique* :

Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement *hiéocratique* lorsque et tant qu'il utilise pour garantir ses règlements la contrainte *psychique* par dispensation ou refus des biens spirituels du salut (contrainte hiéocratique). Nous entendons par *Église* une *entreprise* hiéocratique de caractère *institutionnel* lorsque et tant que sa direction administrative revendique le *monopole* de la contrainte hiéocratique légitime⁵⁵⁹.

⁵⁵⁹ Weber 1995 [1956] vol. I : 97. Italiques de l'auteur.

La similitude entre cette définition weberienne de l'Église et celle de l'État, citée au premier chapitre, ne doit pas effacer une importante différence. Il n'est pas dit par Weber qu'une entreprise hiéocratique ne constitue une Église que si elle revendique *avec succès* le monopole de la manipulation des biens et prestations de salut. Il suffit que ce monopole soit revendiqué par l'entreprise hiéocratique en question. En d'autres termes, celle-ci peut correspondre à la définition weberienne de l'Église alors même que, dans la société réellement existante où elle est implantée, elle a à composer avec des entreprises hiéocratiques concurrentes – que celles-ci revendiquent elles-mêmes, ou non, le monopole de la contrainte hiéocratique : c'est-à-dire, que ces entreprises hiéocratiques constituent elles-mêmes, ou non, des Églises.

Il y a en cela une brisure de symétrie entre les deux définitions weberiennes apparemment jumelles de l'Église et de l'État. Car, si l'on suit Weber, aucun groupement, aucune instance sociale particulière ne peut être considéré comme un État, si sa revendication du monopole de la contrainte physique légitime n'est pas suivie de succès. Il serait donc erroné de croire que, dans la pensée de Weber, l'Église est seulement une sorte de double spirituel de l'État, en une forme de division du travail de contrainte entre ces deux institutions, l'une du côté hiéocratique, l'autre du côté de la violence physique : les définitions exactes de Weber ne supposent précisément pas un tel parallélisme.

Or, cette nuance dans la pensée de Weber est particulièrement éclairante pour qui se livre à l'étude du Moyen Age occidental. L'absence de structures étatiques consistantes, leur faiblesse ou leur fragilité relatives sur de vastes territoires de l'espace européen, est en effet un trait marquant de périodes longues de cette histoire, comme les pages précédentes l'ont montré. En revanche, il existe un élément très constant sur la longue durée. C'est la présence d'une Église, au sens précis que Max Weber donne à ce terme : une entreprise hiéocratique relativement unifiée, relativement consciente de son unité et de sa continuité historique – mais non sans fortes dissensions internes, ayant parfois mené à des ruptures, elles-mêmes matrices d'autres entreprises hiéocratiques revendiquant la juste définition ainsi que le monopole des biens et prestations de salut.

Pendant longtemps, et contrairement à ce qu'une rétrospection lisse, parce qu'insuffisamment instruite des rugosités de l'histoire réellement advenue, laisse trop souvent croire, aucune instance n'a détenu le monopole du sacré sur les populations de l'Europe médiévale⁵⁶⁰. Mais l'Église n'en existait pas moins, alors même que sa revendication du monopole de manipulation des biens et prestations de salut n'était pas couronnée de succès.

Au demeurant, un tel monopole, pour l'essentiel, n'a jamais été, au mieux, que tendanciellement établi⁵⁶¹. Car d'autres Églises, au sens de Weber, ont elles

⁵⁶⁰ Cette thèse est nettement formulée et argumentée par Régine Le Jan (2003 : 222), entre autres.

⁵⁶¹ Un autre parallélisme faux, que pourrait suggérer une lecture superficielle de Weber, consisterait à lier ensemble les deux processus historiques de constitution du monopole de la contrainte physique légitime, d'une

aussi existé, en tant qu'entreprises hiéocratiques revendiquant le monopole des biens et prestations de salut. Ce furent, essentiellement, les hérésies⁵⁶², qui pour le sens commun se définissent par opposition à l'Église (sous entendu : catholique), alors que dans la perspective weberienne elles furent, elles aussi, des Églises, distinctes de l'Église catholique en ceci que leurs prétentions au monopole sur les biens et prestations de salut ne furent pas suivies de succès. Remarquons donc que, dans la langue courante, le terme « Église » est un nom propre, qui désigne une institution individuée. Weber, au contraire, a « fonctionnalisé » le terme⁵⁶³, de sorte qu'il peut, dans le lexique weberien, référer à une pluralité d'objets institutionnels possibles.

Les pages qui suivent examinent ce lent passage du monopole revendiqué au monopole tendanciellement achevé et consolidé, concernant les biens et prestations de salut. Et pour cela, elles tentent de mettre en lumière ce qui fut l'un des ressorts – à la fois économique, politique et idéologique – de cette transformation de longue durée : à savoir, les modalités successives, parfois divergentes voire contradictoires entre elles, du traitement réel et idéal du don par le clergé, par ses fractions composantes et par les populations en rapport avec les prêtres et les moines.

Il appert en effet que le don a constitué, au Moyen Age, une sorte de *schème conceptuel*, matriciel pour la pensée et les pratiques culturelles. Le don fut certes sujet à de multiples variations, dans la pratique rituelle et dans les représentations de l'ordre social et cosmique, selon les groupes et les contextes envisagés. Mais enfin la notion de don a, tout au long du Moyen Age, fonctionné pour l'ensemble des acteurs comme une sorte de *recours cognitif*, culturellement constitué, pour penser et pratiquer leur être, et ce qu'ils croyaient devoir être ou faire⁵⁶⁴.

part (processus de constitution de l'État), et du monopole de la contrainte hiéocratique légitime, d'autre part (processus conduisant à l'hégémonie de l'Église). Au contraire : ces temporalités ne se recouvrent pas, ou très partiellement. La phase de consolidation des États européens que constituent les seizième, dix-septième et dix-huitième siècles est aussi celle de la contestation et du tendanciel démantèlement du monopole de l'Église catholique sur les biens et prestations de salut – en une sorte de confirmation paradoxale, elle-même temporelle, de la séparation entre le spirituel et le temporel.

⁵⁶² Ainsi que l'Islam dans la péninsule ibérique. Quant au judaïsme, il semble difficile de le tenir pour une Église au sens de Weber, dans la mesure où sa revendication au monopole de la contrainte hiéocratique ne s'est pas étendue à la société tout entière (on ne sache guère de prosélytisme juif dans l'Europe du Moyen Age, et d'efforts substantiels pour convertir les non juifs au judaïsme), mais resta généralement confinée à des communautés disséminées et de taille modeste. Le texte de Weber dont est tiré la définition de l'Église ci-dessus mentionnée ne permet donc pas vraiment de savoir si le judaïsme médiéval peut être considéré comme une Église.

⁵⁶³ En d'autres termes, Weber a étendu le terme « Église » à une série d'objets réels ou possibles en extrayant les caractères typiques, tels que les causes et les effets typiques, de l'objet à quoi réfère ce terme dans la langue courante. Jaegwon Kim a proposé, dans son ouvrage *L'Esprit dans un monde physique*, une méthode pour la fonctionnalisation des termes réputés être, dans la terminologie de Kripke, des « désignateurs rigides » ; les présentes remarques s'inspirent de cette méthode : voir Kim 2006 [1998] :140-147, et la note des traducteurs p. 184-186.

⁵⁶⁴ Ces remarques prennent source, pour partie, dans un passage des *Dialogues* entre Georges Duby et Guy Lardreau qui détermine la culture d'une société comme stock de thèmes disponibles dans lequel les acteurs puisent selon des paramètres relevant des circonstances du moment, des intérêts et des finalités poursuivies par les agents : « G.L. : [...] il est possible d'expliquer pour quelles raisons historiques, à un moment déterminé, on

L'Église catholique est une institution qui, tout au long du Moyen Age, revendiqua (avec un succès progressif, contrasté et contesté) le monopole des biens et prestations de salut. Dès lors, pour comprendre l'histoire du don au Moyen Age en rapport avec l'histoire politique et sociale, une autre dimension du don doit être mentionnée : le don a une fonction de consécration des richesses, et de celui qui les donne. Il ne s'agit pas alors (ou pas seulement) de prestige social et de pouvoir politique, mais de la façon dont les hommes se représentent leur rapport aux forces qui gouvernent l'univers et déterminent leur sort, dans cette vie et par-delà la mort. Ce sont là, vraisemblablement, les besoins que Duby dit « de nature immatérielle », et dont on peut difficilement affirmer qu'ils n'ont qu'un rôle marginal dans les mouvements et la répartition des richesses au Moyen Age.

L'ouvrage *Guerriers et paysans* explique que l'un des ressorts importants de l'économie des VI^e, VII^e et VIII^e siècles consista en la remise en circulation de richesses jusqu'alors dévolues à un investissement totalement improductif : les dépôts funéraires. Moines et clercs insistent pour que l'on cesse d'enterrer les hommes avec leurs armes et parures. Celles-ci, lors des décès, leur sont progressivement données – pratique du don d'un type nouveau, qui se répand en Europe selon une chronologie très variable en fonction des diverses régions⁵⁶⁵. Le chrétien mort va nu et dépouillé dans la mort. Voyant venir leur fin, les grands et les humbles donnent ce qu'ils ont pour orner le service de Dieu. Ces nouvelles pratiques, repérables par l'archéologue au dépouillement progressif du mobilier funéraire, indiquent selon Georges Duby une rupture dans les conceptions de la mort et de l'au-delà, rupture introduite par l'abandon progressif des anciennes croyances au profit de la religion chrétienne. La constitution du patrimoine de l'Église résulte, pour une bonne part, de ces nouvelles pratiques du don.

Les recherches plus récentes offrent cependant un panel d'explications plus varié concernant la disparition des dépôts funéraires (au cours du VII^e siècle en Gaule, du VIII^e siècle en Angleterre et en Germanie), et notamment des armes parmi ceux-ci. L'impact de la christianisation dans les mutations des pratiques funéraires n'est pas écarté⁵⁶⁶ ; mais cela ne semble pas nécessairement impliquer que les biens auparavant enterrés étaient désormais systématiquement donnés à

puise dans ce stock de thèmes latents qui constituent une culture, mais ces thèmes eux-mêmes échappent largement à l'histoire. Il me semble que, pour l'histoire des religions, ce serait particulièrement bien venu. *G.D.* : Sans aucun doute. Il y a un moment où le penseur sacré choisit de prendre tel livre au lieu de tel autre. Mais il faut considérer qu'il y a dans l'armoire tel et tel livre, dans la mémoire tel ou tel verset, telle ou telle image ; qu'il importe donc de faire l'inventaire du stock disponible à tel moment, en tel lieu ; et d'autre part que le choix n'est généralement pas le fait du hasard ». Et, pour ne pas limiter la portée de ces remarques à l'interprétation de l'activité des penseurs, Duby ajoute : « Ce que vous dites du stock de thèmes me paraît très vrai en ce qui concerne les mouvements artistiques ». (Duby & Lardreau 1980 in Duby 2002 : 1699).

⁵⁶⁵ Duby 1996 [1973] : 56-57, 126.

⁵⁶⁶ Le Jan 2003 : 27, 50-51 ; Février 1987. Données complémentaires sur les pratiques funéraires de l'époque mérovingienne in Young 1977. Il faut relever que la christianisation du cimetière n'est pas acquise avant le X^e siècle ; sur ce point, voir Treffort 1996, ainsi que le livre de Michel Lauwers (2005a).

l'Église, et cela n'implique pas non plus l'exclusion d'autres paramètres explicatifs. C'est notamment dans les campagnes que ces changements paraissent n'être pas toujours en relation directe avec la christianisation. En Angleterre par exemple, des peuples qui pratiquaient traditionnellement la crémation ont adopté l'inhumation sans pour autant s'être convertis au christianisme⁵⁶⁷. Si le mobilier funéraire s'est raréfié, c'est, selon divers auteurs, d'abord en raison d'une hiérarchisation sociale croissante à l'intérieur de sociétés restées « païennes ». Les tombes contenant des armes sont moins nombreuses, mais elles sont plus nombreuses et de plus grande valeur qu'auparavant dans les quelques sépultures qui en recèlent. Heinrich Härke propose d'interpréter ces données comme résultant d'une captation réussie, par les élites de ces sociétés, des objets à haute charge symbolique – et donc comme le produit du creusement d'inégalités sociales parmi ces populations non christianisées, et selon des processus sans relation directe avec la propagation du culte chrétien⁵⁶⁸.

Ces éclairages nouveaux sur les mutations des pratiques funéraires n'invalident pas pour autant la thèse de Georges Duby, selon laquelle les dons en général, et en particulier ceux des mourants et des familles des défunts, aux institutions ecclésiales ont pour une large part contribué à l'assise économique de celles-ci⁵⁶⁹. Ainsi, du VI^e au VIII^e siècle, des fortunes foncières se constituent, autour des monastères et églises, par l'afflux de donations pieuses aux institutions religieuses. La terre est souvent donnée avec les dépendants esclaves⁵⁷⁰. Cette pratique du don pieux a gagné progressivement force de norme sociale, au fur et à mesure que s'imposait l'autorité de l'Église. Le don consacre la richesse, plus ou moins bien acquise ; donner à l'Église est l'acte par lequel l'individu s'assure, autant qu'il est possible, de son sort dans l'arrière-monde. Cette idéologie, ou plutôt cette *eschatologie du don* persista longtemps, quoique sujette à de considérables mutations, qui seront analysées plus loin. Mais elle n'est pas qu'une idéologie. Elle est au principe de transferts bien réels, et de la constitution d'instances de concentration de pouvoir économique. Cet intérêt économique à recevoir des donations induisit fréquemment des usages d'intimidation de la puissance hiéocratique et le trafic des objets symbolisant celle-ci, au premier chef les reliques : faits que Régine Le Jan décrit dans les termes d'une *extorsion des aumônes*⁵⁷¹.

Remarquons que l'*interdiction* religieuse d'enterrer les richesses avec le mort ne crée qu'une *obligation morale* et religieuse de transférer une partie de ses richesses à l'Église par voie testamentaire : il ne s'agit pas, à proprement parler, de fiscalité puisque les legs à l'Église par voie testamentaire gardèrent la

⁵⁶⁷ Le Jan 2003 : 65.

⁵⁶⁸ Härke 1993, 1997 ; Le Jan 2003 : 143.

⁵⁶⁹ Données et analyses convergentes avec celles de Duby in Le Jan 2003 : 159-163.

⁵⁷⁰ Duby 1996 [1973] : 35, 42.

⁵⁷¹ Le Jan 2003 : 272.

forme juridique de dons, et ne se muèrent pas en obligation juridique de verser une part des biens du mort à l'Église.

Il n'en est pas de même pour ce qui concerne certains dons propitiatoires, qui, par la force des usages répétés, devinrent coutume, et se sont, selon Georges Duby, progressivement transformés en tributs versés à l'Église : on offre au service de Dieu la dixième gerbe (Duby parle ainsi de « sacrifice rituel à la puissance divine »⁵⁷²). C'est là l'origine de la dîme, qui relève incontestablement de la fiscalité⁵⁷³.

En somme, certains dons ont connu une évolution telle que ces dons se transformèrent progressivement en dus : initialement transferts libres, non exigibles, la force de la coutume les mua progressivement en transferts exigibles et sans contrepartie. Dans son écrit de 1971, *Des Sociétés médiévales*, Georges Duby insiste sur les tentatives infructueuses des carolingiens pour imposer, par le moyen des lois, l'exigibilité de prestations qui avaient jusqu'alors coutumièrement revêtu la forme de dons et contre-dons⁵⁷⁴ : selon Duby, dans le cas du don de la dixième gerbe, la coutume opéra d'elle-même et selon sa temporalité propre ce que la loi ne parvint pas à imposer.

Concernant la dîme, Michel Lauwers⁵⁷⁵ met l'accent, plus que Georges Duby, sur les textes carolingiens qui légiférèrent pour attacher des zones de prélèvements à des lieux de culte : capitulaire de Herstal en 779, synode de Francfort en 794, synode de Salz en 803-804, capitulaire d'Aix-la-Chapelle en 813, capitulaire ecclésiastique de 810-813, écrits *Sur les églises et les chapelles* de Hincmar de Reims vers 857. Mais on a aussi l'exemple d'un laïc, le comte d'Autun, qui affecte en 876, *par un don*, la dîme de l'une de ses terres à une église, à charge pour les clercs de ce lieu de culte de prier pour lui, et de célébrer des messes pour entretenir sa mémoire⁵⁷⁶. Ce fait atteste que les décimateurs (*i.e.* ceux qui percevaient la dîme) n'étaient pas nécessairement des institutions ecclésiastiques, ou du moins que les aristocrates laïcs gardaient le pouvoir de décider quelle institution en bénéficierait – thèse confirmée par Philippe Contamine et ses coauteurs, selon qui la dîme était souvent perçue par des laïcs, jusqu'à la réforme dite « grégorienne », dans la seconde moitié du XI^e siècle⁵⁷⁷.

⁵⁷² Duby 1996 [1973] : 58.

⁵⁷³ Michel Mollat (1978 : 33) trouve les prémices de la dîme dans les exhortations à l'aumône de Saint Jean Chrysostome, demandant que le dixième des revenus des riches soit affecté aux pauvres – ou que les 10% les plus riches prennent en charge les 10% les plus pauvres, selon Jean-Louis Goglin (1976 : 30-31). Michel Lauwers (2005b) associe étroitement l'affectation de la dîme aux églises (fin du VIII^e siècle et première moitié du IX^e siècle) à la genèse de cette forme spécifique de structuration de l'espace qu'est la paroisse (*parochia*). Il s'agit sans doute d'une importante lacune du texte de Norbert Elias, « Sociogenèse du monopole fiscal » (Elias 1975 [1939] : 149-179), de ne rien dire des prélèvements obligatoires versés à l'Église (à cet égard, le terme même de « monopole » fait problème, au moins dans le contexte de l'histoire de la France, objet du texte d'Elias). De plus, Norbert Elias ne tient pas compte de l'idéologie du don sacralisant et propitiatoire dans la constitution du régime des transferts de richesses à l'Église. Le texte de Pierre Bourdieu déjà cité présente la même lacune.

⁵⁷⁴ Duby 1996 [1971a] : 1457.

⁵⁷⁵ Lauwers 2005b.

⁵⁷⁶ Régine Le Jan (2003 : 176)

⁵⁷⁷ Contamine & al. 1997 [1993] : 161.

Mais il y a plus importante leçon à inférer de cet exemple. Il faut en effet remarquer que des dus fiscaux (des t3t au titre de dépendance statutaire) pouvaient faire l'objet de dons ; plus précisément : le comte d'Autun *donne* à cette église *les droits de percevoir, d'exiger de percevoir, et de disposer des produits d'un dû*.

L'histoire de la dîme atteste certainement la stabilisation et l'emprise croissante de l'institution ecclésiastique. Elle montre aussi que l'on peut trouver, aux sources historiques d'une institution fiscale, des pratiques de dons gouvernées par une idéologie de l'offrande religieuse.

Mais cette évolution ne s'observe pas dans le cas des dons à l'Église par voie testamentaire : la coutume n'a pas transformé ces derniers dons en dus. Ils sont restés libres, non exigibles, quoique moralement recommandés, voire nécessaires. Des éléments d'explication seront proposés plus loin pour comprendre cette dualité, dans l'évolution historique et juridique de ces deux formes de dons versés à l'Église.

Il importe d'abord de repérer quelles furent les principales formes culturelles du don, aux fins d'y discerner quelques motifs récurrents et structurants. Eliana Magnani, au cours d'un article à paraître, formule des propositions en ce sens, et des éléments de périodisation pour la séquence historique du IV^e au XI^e siècle⁵⁷⁸.

La représentation qui se trouve au principe même des conceptions et des pratiques chrétiennes du don est, dès l'Antiquité tardive, l'idée que le don est l'opérateur d'une transformation qualitative des biens et des hommes. C'est en cela que le don, en terre chrétienne, se noue au mythe et à la pratique de l'Eucharistie. L'aumône (dans le double registre du don aux institutions ecclésiastiques d'une part, et du don aux nécessiteux d'autre part), la participation à la construction des édifices religieux, à l'entretien d'un hospice ou d'une hôtellerie pour les pèlerins : tout cela s'associe à l'Eucharistie, dans les discours et les représentations – du moins dans ceux auxquels les historiens ont accès, par l'étude des textes ou par l'iconographie. Or les images et plus encore les écrits qu'il nous reste de ces temps émanent du clergé⁵⁷⁹.

La relation entre le don et l'Eucharistie semble avoir d'abord été d'*imitation*. Celui qui donne imite Dieu, donateur suprême qui, selon l'interprétation dès longtemps dominante de la Passion du Christ, aurait « donné » son fils en sacrifice aux fins de racheter, dit-on, les péchés des hommes. Le chrétien a le devoir moral de donner parce qu'il a le devoir d'imiter Dieu. Selon Eliana Magnani, ce thème serait déjà présent dans les écrits de Cyprien de Carthage, au III^e siècle ; auteur ayant également promu l'idée, vouée

⁵⁷⁸ « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », sous presse.

⁵⁷⁹ Cette lacune structurelle a donné matière à quelques-unes des pages les plus remarquables de Duby, par exemple dans le premier chapitre de *Le Chevalier, la femme et le prêtre* (Duby 1981b : 19-26), et à quelques commentaires particulièrement éclairants : Dalarun 1996b, Velcic-Canivez 2000.

à l'immense postérité que l'on sait, selon laquelle le don entraînerait la rémission des péchés⁵⁸⁰.

Le don ainsi valorisé par les auteurs des premiers siècles du christianisme est double. Il s'agit, d'une part, du don aux nécessiteux, à plus pauvre que soi. Mais il y a aussi, d'autre part, le don aux églises et aux évêques. Ceux-ci sont censés et réputés protéger les pauvres ou les faibles. Dans le schéma de sociodicée qui de la sorte s'esquisse, l'évêque, en somme, correspond assez bien à l'instance de redistribution telle qu'elle est décrite par Polanyi et ses coauteurs, et selon l'analyse qu'en a faite le chapitre précédent de la présente étude. Précisons que la dite redistribution se fait elle-même sous forme de dons : les transferts de vêtements ou de nourriture de l'institution ecclésiale aux nécessiteux sont également décrits et pensés en termes de dons. Même s'ils ont le devoir de transférer aux pauvres une part des biens qui sont à leur disposition, l'évêque ou le prêtre ont néanmoins et de facto le choix, et l'embarras du choix, de déterminer *à qui, à quel individu singulier*, il sera donné.

Ce dernier point a selon nous une capacité discriminante, s'agissant de subsumer ces transferts sous l'un des concepts élaborés dans le chapitre précédent. Bien qu'il y ait devoir de transférer⁵⁸¹, sans contrepartie exigible de la part de qui aura reçu ce transfert, la possibilité de choisir à qui l'on transférera, et à qui l'on ne transférera pas, implique que les transferts en question sont effectivement des dons – des évêques, prêtres et moines aux nécessiteux – et non pas des t3t. En atteste tout aussi bien l'absence de recours, pour le pauvre à qui le transfert a été refusé, pour réclamer et exiger le transfert ; lequel, dès lors, ne peut être considéré comme exigible, et n'est donc pas un t3t. Les expressions institutionnelles les plus remarquables de ce principe sont certainement la pratique de la « matricule des pauvres » et le statut des marguilliers⁵⁸².

Revenons à cette dualité des dons valorisés par la première pastorale chrétienne : directement aux nécessiteux, d'une part, ou indirectement, par l'intermédiaire de l'institution, d'autre part. A bien des égards, toute l'histoire des pratiques du don au Moyen Age occidental consiste en une hésitation, un va et vient entre ces deux formes de dons – et l'histoire de l'Église catholique y est elle-même très directement liée, comme nous tenterons de le montrer. On se doute en effet que les autorités ecclésiastiques ont eu intérêt à favoriser la

⁵⁸⁰ Les écrits de morale et de théologie chrétiens valorisant, légitimant et théorisant le don (notamment ceux d'Augustin et de Thomas d'Aquin) ont été systématiquement étudiés par Anita Guerreau-Jalabert dans son article « Caritas y don » (2000). Je remercie Eliana Magnani de m'avoir communiqué la version française de ce texte. Voir aussi Guerreau-Jalabert 2007 : 196-202, spécialement la note 4, qui pose le principe d'une étude de la théologie du don et de la grâce comme « expression de théories 'indigènes' dominantes ». Michel Mollat consacre quelques pages décisives à la « théologie du pauvre » in Mollat 1978 : 129-142.

⁵⁸¹ Jean-Louis Goglin (1976 : 31, 32) écrit qu'au V^e siècle un quart des ressources à la disposition de l'évêque est réservé aux pauvres. Voir aussi les pages 60-61 du même ouvrage, qui rappellent que la règle bénédictine, rédigée au premier tiers du VI^e siècle, impose quant à elle aux moines un devoir d'hospitalité universelle – dont l'application pratique fut, comme on peut s'en douter, bien relative.

⁵⁸² Voir par exemple Goglin 1976 : 32-36 ; Mollat 1978 : 56-58.

seconde forme de l'aumône, et travaillèrent à canaliser les dons vers elles-mêmes.

Dès lors, le thème de l'imitation du Dieu qui donne tendit, selon Eliana Magnani, à s'effacer devant cet autre, celui de la médiation ecclésiastique. De fait, l'idée s'est progressivement imposée qu'échoit à l'évêque *le monopole de l'assistance* aux nécessiteux. En découlent les *topoi* du discours ecclésiastique, inlassablement repris par les clercs, sur l'idée que les biens de l'Église sont les biens des pauvres ; par quoi l'on imposait tendanciellement l'idée que toute prédation ou tout prélèvement sur les biens d'Église constituait un sacrilège, même un assassinat des pauvres. Ce qui légitimait tout autant l'idée que les églises et abbayes devaient être des lieux d'asile, de trêve et de paix, que, parallèlement, la revendication exacerbée d'immunités fiscales pour les institutions ecclésiastiques.

De la thématique de l'Église comme intermédiaire entre les possédants et les pauvres, on passa à cette autre, selon laquelle l'Église est intermédiaire entre ici-bas et au-delà. La constitution du monopole de l'assistance aux nécessiteux, et donc la prédominance tendancielle de l'aumône à l'institution sur l'aumône directement versé à qui en a effectivement besoin, s'est en effet légitimée par une série de dispositifs discursifs et cultuels, propres à disséminer la croyance que les donateurs avaient intérêt à faire des dons à l'institution, plutôt qu'aux nécessiteux directement.

Tels furent notamment les effets d'une première série de thématiques mythiques et cultuelles, tournant autour de l'idée que les vivants peuvent assister les morts dans leur accès au salut : par les prières des prêtres, c'est-à-dire par le financement d'églises ou de services religieux à la mémoire du défunt, par le versement de dons aux églises ou, mieux, par le don aux églises du droit de percevoir et d'exiger de percevoir les produits de tel ou tel cens ou redevance – donc par le don de terres. Car donner une terre impliquait le droit, pour le récipiendaire d'un tel don, de bénéficier des prestations (cens, agrier, champart, dîme) auxquelles étaient astreints les hommes qui travaillaient cette terre. Les mêmes remarques sont valables pour le don de tel pressoir, moulin, route, pont ou four, pour l'usage duquel le versement d'une taxe était exigé (par exemple le péage ou le tonlieu s'agissant des voies). Un bon exemple en est la donation par le roi Eudes à l'abbaye de Saint-Denis d'un manse *avec ses habitants*⁵⁸³. Par quoi le don, présumé fournir à l'institution le moyen d'assister les pauvres, lui procure en vérité celui de les exploiter.

Seconde série de *topoi* mythiques et cultuels tendant à attirer les donations vers les institutions ecclésiastiques : l'idée que ce qui est donné à l'Église par les parents n'est pas perdu pour les enfants de ceux-ci. On avance alors l'idée, relativement nouvelle, non pas du Dieu donneur mais du Dieu contre-donneur,

⁵⁸³ Voir Alain Guerreau 1990b ; Anita Guerreau-Jalabert 1990.

rétributeur ou rémunérateur⁵⁸⁴, si l'on veut bien entendre dans ce dernier terme le souvenir de son *etymon* : car longtemps le cadeau s'est dit *munera*. Ce qui a été donné ici-bas sera rendu aux cieux ; ce que les pères ont ici-bas donné sera rendu ici-bas, mais plus tard, aux fils, par les bienfaits de la Providence ; ce que les fils donnent ici-bas sera, aux cieux, rendu aux pères défunts – peu importe, en somme : l'essentiel n'est sans doute pas tant de prétendre déceler là les prémices d'un esprit de calcul qui se serait préoccupé de dons altruistes sur la base d'anticipations et d'attentes égoïstes ; mais, bien plutôt, de voir dans ces diverses assurances mythiques, tendant à accréditer l'idée que l'on peut donner sans perdre, et tout perdre à ne pas donner, des stratégies rhétoriques plus ou moins tâtonnantes dont l'effet tendanciel est, toujours, d'imposer l'Église comme médiation obligée : entre les pôles, prospères ou démunis, de l'espace social ; entre les vivants et les morts, entre l'ici-bas et l'au-delà. En somme, et en termes weberiens, l'ensemble de cette pastorale se rattache, de près ou de loin, à la construction tendancielle du monopole de la dispensation des biens et prestations de salut – et des patrimoines fonciers et financiers proportionnés à pareille responsabilité eschatologique.

La croyance selon laquelle les institutions ecclésiales (messes, abbayes, églises) sont les incontournables médiatrices entre l'ici-bas et l'au-delà n'est donc nullement une donnée de départ dans la chrétienté d'Occident, mais, bien plutôt, un résultat. Mais, une fois implantée cette idée, un autre schème recteur du don vient s'ajouter aux précédents, et s'y substituer partiellement : on donne pour être sauvé ; on constate au IX^e siècle, dans les textes qui traitent de donations aux églises et monastères, une association de plus en plus fréquente entre le don et le salut de l'âme : c'est le don *pro remedio animae*, dit aussi don *pro anima*. Selon Eliana Magnani, suivant en cela Megan McLaughlin, le culte des saints et la notion d'intercession constituent alors des motifs particulièrement vigoureux et saillants. Plus indirect est le rapport entre la créature et son créateur, plus complexes et nombreux les niveaux de médiation par lesquels la prière propitiatoire doit passer, pour être reçue et bien reçue par un Dieu qui se dérobe de plus en plus derrière la forêt de ses saints, plus nécessaire est en effet le corps des spécialistes des choses saintes : le clergé. Il faut entretenir des relations d'amitié avec les saints pour qu'ils intercèdent, pour être soi-même sauvé ; les clercs sont les entremetteurs indispensables cette amitié ; en même temps, les laïcs, en faisant des dons aux moines, cherchent à faire de ceux-ci leurs *obligés* dans l'au-delà⁵⁸⁵, de même que les pauvres qui, censés déborder de gratitude pour les bienfaiteurs qui les nourrissent par la médiation des moines, ont alors une fonction de médiation entre les vivants et les morts⁵⁸⁶, et par leur gratitude, témoigner auprès des saints de la qualité

⁵⁸⁴ Voir Philippe Jobert, *La Notion de donation* (1977 : 163-169). Cette étude constitue une référence concernant la donation *pro anima* ; voir les commentaires qu'en propose Eliana Magnani (2007 : 27).

⁵⁸⁵ Iogna-Prat 2000 [1998] : 223.

⁵⁸⁶ Iogna-Prat 2000 [1998] : 246. Sur le pauvre comme intercesseur, voir Goglin 1976 : 54-55.

d'âme du donateur. Le thème de l'intercession des saints est ainsi, si l'on suit l'argumentaire de Eliana Magnani, une modalité somme toute intimidante et offensive de revendication du monopole de la dispensation des biens et prestations de salut.

En même temps, l'essor des pratiques du don *pro anima* correspond à une juridisation des relations de don, laquelle n'est pas sans rapport avec le contexte politique post carolingien, caractérisé par la déréliction de toute garantie étatique des contrats entre particuliers. Au cours du XI^e et au début du XII^e siècles, les chartes de donations se multiplient, qui font mention d'une déposition de la dite charte sur l'autel, pour la consacrer en quelque sorte : donations *super altare*, par quoi se reproduisent, hors de la messe proprement dite, les gestes typiques de la célébration de l'Eucharistie. Dominique Iogna-Prat a ainsi remarqué, dans les chartes de donations à l'abbaye de Cluny, les nombreuses occurrences de termes également employés, dans le vocabulaire théologique de ces temps, pour décrire le phénomène central dans la célébration eucharistique, que l'on n'est pas encore accoutumé à appeler « transsubstantiation » : on parle de *mutatio*, *commutatio*, *transmutatio*, pour décrire la consécration du pain et du vin⁵⁸⁷. « La *delegatio ad altare* 'convertit', en effet, les biens temporels (*temporalia*) en biens spirituels (*spiritualia*) »⁵⁸⁸.

Et de même, un espace, une localité donnés à une abbaye sont réputés par Pierre le Vénérable sortir de l'espace commun, devenir des sanctuaires, (*oratorium*), des lieux dédiés à la prière⁵⁸⁹. L'espace terrestre ainsi se morcelle et se différencie. Les conceptions médiévales du territoire, les façons mêmes dont il est vécu par les villageois comme par les voyageurs, impliquent des ruptures de continuité entre lieux profanes et lieux sacrés, des orientations et polarisations sur les points où se concentrent les ressources hiérocratiques : églises, abbayes, localités recelant les reliques. Les historiens en relèvent la matérialisation dans les techniques et les tracés des voies, dans la toponymie et les flux de populations que drainent les multiples lieux de pèlerinage.

Les dons de terre aux institutions ecclésiastiques ont ainsi, selon nous, pour partie fourni les assises territoriales de cette structuration de l'espace et des rapports sociaux que Robert Fossier a nommé l'*encellulement*⁵⁹⁰. Ce concept recteur de la médiévisque contemporaine désigne l'organisation des relations entre les hommes, les groupes et les lieux sur la base d'un maillage du territoire par les églises, les cimetières, le franchissement des limites des prébendes, des bans, des points de péage ou de tonlieu. Ces institutions déterminent les formes et l'extension des relations de dépendance et de solidarité entre les gens.

⁵⁸⁷ Iogna-Prat 2000 [1998] : 197-198, 211-213, 259. Selon cet auteur, la plus ancienne occurrence connue de « *transsubstantiatio* » daterait des alentours de 1140.

⁵⁸⁸ Iogna-Prat 2000 [1998] : 216. Voir aussi Magnani 2000 : 68-70.

⁵⁸⁹ Iogna-Prat 2000 [1998] : 177, 216-217.

⁵⁹⁰ Concept développé in Fossier 1983 ; repris et commenté in Guerreau 2001.

L'encellulement est ainsi à l'origine de ce que Robert Castel appelle *la société cadastrée* d'Ancien Régime⁵⁹¹.

A cet égard, il est intéressant de lire, dans l'article d'Eliana Magnani, que les donations *supra altare* se développent en contexte féodal, c'est-à-dire en un temps où les arbitrages royaux sont devenus inefficaces, et où les conflits entre institutions ecclésiastiques et seigneurs doivent se régler *localement*, directement entre les parties. Le tiers garant du respect des engagements pris n'est plus le roi, mais le tiers extra-mondain, divin. Or, dans de nombreux cas, on remarque que les chartes dites de donations ne portent pas sur des dons à proprement parler, mais consistent bien plutôt en ventes, en louages, en concessions. Pourtant les chartes emploient le lexique du don et de la donation : celle-ci est devenue, comme le dit Georges Chevrier à propos des chartes de l'abbaye de Cluny du XI^e siècle, « une manière de prototype de l'acte juridique »⁵⁹². Les transferts qu'on décrit alors en termes de dons ne sont pas nécessairement des dons, en ceci que mentions sont faites de contreparties dues⁵⁹³ ; mais, ainsi que l'énonce Dominique Iogna-Prat, tout se passe comme si « seul le registre de l'offrande et des commutations de valeur était opérant au moment de traiter avec l'au-delà »⁵⁹⁴. Il semble que l'enjeu soit alors, *en l'absence du roi* et des agents garantissant, en régime étatique, le respect des engagements pris dans les contrats entre particuliers, de *prendre Dieu et les saints à témoin*. En somme, l'Église semble parvenue, en ce point, non seulement à s'assurer le monopole tendanciel de la dispensation des biens et prestations de salut, mais encore à façonner les représentations des pratiques et des transferts économiques les plus divers ; au point que ceux-ci, dès lors qu'ils revêtent une certaine importance aux yeux des acteurs, sont pensés *sub specie aeterni*, et ainsi placés sous la garantie extra-mondaine du donateur et du rémunérateur suprême.

Le modèle du don et sa rhétorique propre se disséminèrent. Ils furent usités dans des contextes qui n'avaient plus de rapport direct avec le don aux institutions ecclésiastiques, si ce n'est par la référence au devoir d'aumône et de charité. Et cela, même lorsque ce lexique n'a à peu près plus d'autre fonction que, plus au moins cyniquement, de dissimuler – aux yeux des acteurs et dans la conformité à la mauvaise foi collectivement entretenue, mais aussi à l'intention de la postérité, destinataire et dépositaire de telles pieuses forgeries – la vérité des manœuvres comptables et des expédients budgétaires dont il s'agissait en réalité. Dans son ouvrage *Rois et serfs*, Marc Bloch avait en effet, dès longtemps, fait observer que dans les chartes des manumissions prétendument « accordées » par les rois à certains groupes de serfs (par exemple en 1255, en 1315, en 1318), les lexiques de la liberté, de la charité et du don étaient

⁵⁹¹ Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, 1995 : 109-171.

⁵⁹² Chevrier 1950 : 203.

⁵⁹³ Chevrier 1950 : 207. Voir aussi Iogna-Prat 2000 [1998] : 416.

⁵⁹⁴ Iogna-Prat 2000 [1998] : 213.

emphatiquement employés, alors même que les rois ne faisaient en ce cas don de rien. Ces chartes résultaient de l'achat (du rachat ?) par les serfs, du droit d'être tenus pour « libres » et ainsi libérés des charges afférentes au statut des *servi*, chevage, mainmorte et formariage au premier chef. La motivation principale des rois et des argentiers était de trouver des ressources financières en des temps de guerre ou de disette fiscale⁵⁹⁵. Mais les scribes, qu'ils aient ainsi agi ou non sur ordre, l'ont tu.

Ces petites hypocrisies sont bien curieuses : qui dira jamais selon quelles doses se mêlaient, en ces âmes naïves et quelque peu grossières, les routines de l'art notarial, le sentiment du bon ton, et peut-être je ne sais quel obscur espoir de tromper le ciel ?⁵⁹⁶

Don, rhétorique du don et quantification

La rhétorique du don a de surcroît une fonction importante dans le processus de constitution du consentement aux prélèvements obligatoires sans contrepartie. Dans une situation historique telle que la domination militaire est loin d'être complètement assurée, et où la concentration des moyens de la violence physique est loin d'être complète, il est à craindre que les dominés assujettis au prélèvement sans contrepartie prennent les armes, et contestent avec succès l'instance dominante, dont la revendication du monopole des moyens de la violence physique est encore loin d'être uniformément couronnée de succès. Il faut alors mettre les formes. Permettre aux dominés de sauver la face en dissimulant le tribut en don – en s'abstenant d'explicitement l'exigence du prélèvement sans contrepartie, en laissant sous-entendue la menace – renforce les chances que la domination soit acceptée, et diminue les risques de rébellion. La rhétorique du don comme dissimulation du tribut est alors – parmi d'autres rhétoriques possibles, comme celle du prix du service rendu, ce sur quoi nous reviendrons – un état d'équilibre, ou une formation de compromis, dans une situation où la concentration des moyens de la violence physique a déjà permis l'émergence, mais non la stabilisation pérenne, d'une instance dominante.

L'expression de « générosités nécessaires » est alors employée par Duby non pas pour désigner, comme dans les occurrences citées ci-dessus, un flux de

⁵⁹⁵ Marc Bloch 1996 [1920] : 54-57, 118-125, 137, 140-141, 144, et *passim*. Le résultat de recherches plus récentes sur l'affranchissement des serfs en Angleterre est présenté par Paul Hyams (avec quelques commentaires sur les idées de Marc Bloch relatives au servage et une comparaison entre les manumissions en France et en Angleterre) dans le texte de sa conférence à l'école des chartes « La joie de la liberté et le prix de la respectabilité. Autour des chartes d'affranchissement anglaises (v. 1160-1307) » (Hyams s.d.).

⁵⁹⁶ Marc Bloch 1996 [1920] : 121.

richesses en provenance du détenteur du pouvoir et à destination des humbles ou des vassaux, mais pour désigner un flux de richesses allant des humbles à destination de ceux qui les dominent ; ce qui met en relief les ambiguïtés de ce régime d'accaparement des surplus, où le tribut se masque sous le vocabulaire du don :

Une part considérable de la production se trouvait par conséquent entraînée dans une ample circulation de générosités nécessaires. Nombre de redevances et de prestations que les paysans ne pouvaient différer de porter à la maison de leurs maîtres furent très longtemps désignées dans le langage courant comme des cadeaux, *eulogiae*⁵⁹⁷.

Il est d'autres exemples de prestations des paysans au profit du seigneur dont il semble bien difficile de savoir s'il faut les classer parmi les dons ou les t3t. Ce sont, par exemple, les *oublies*, cadeaux coutumiers en nature, à montant et dates fixes, dont Philippe Contamine et ses coauteurs disent qu'ils étaient souvent peu distincts du cens proprement dit⁵⁹⁸.

Une telle rhétorique est également présente dans les rapports des seigneurs au roi. Celui-ci a évidemment une fonction éminente de donateur : disposant des butins de guerre, il les distribue aux seigneurs ; les cadeaux du roi font les seigneurs⁵⁹⁹. Mais le roi est également donataire éminent : les seigneurs arrivent toujours à la cour chargés de présents pour le roi⁶⁰⁰. Le trésor royal a une fonction cruciale : il est nécessaire au roi pour tenir les seigneurs tranquilles par ses largesses⁶⁰¹ ; mais le trésor royal se constitue aussi, pour partie, par les « générosités nécessaires » des seigneurs (l'autre partie provenant des prédatiions guerrières opérées par le roi lui-même et ses hommes)⁶⁰².

Ces transferts des seigneurs au roi paraissent avoir un caractère hybride, et il semble moins assuré que le don n'a, en l'espèce, d'existence que rhétorique. Car, en un sens, il semble bien s'agir de tributs – ces transferts sont dus – mais en un autre sens il semble que ce soient bien des dons, dans la mesure où *la quantité due n'est pas explicitée* : la bonne mesure reste tacite. Il y a là une difficulté, car on voit mal comment quelque chose peut être dû sans que soit précisé ce qui est dû ; la notion d'exigibilité ne semble avoir de pertinence qu'accompagnée de la mention de ce qui est exigible (sauf dans la situation de la « dette de soi », ce qui n'est pas le cas ici).

⁵⁹⁷ Duby 1996 [1973] : 53-54.

⁵⁹⁸ Contamine & al. 1997 [1993] : 161.

⁵⁹⁹ Duby 1996 [1973] : 40, 47.

⁶⁰⁰ Duby 1996 [1973] : 45, 54.

⁶⁰¹ Duby 1996 [1973] : 45-46, 47, 111.

⁶⁰² Ces remarques peuvent être approfondies par la lecture des pages 263 à 267 du livre de Régine Le Jan (2003), significativement intitulées « Échange et lien hiérarchique ».

Cette structure ambiguë des transferts de richesses des seigneurs aux rois mérovingiens et carolingiens ne résulte vraisemblablement pas du seul fait qu'il n'existe pas, en ces temps dépourvus d'unification monétaire, d'étalon simple de la valeur des choses ; mais, bien plutôt, parce qu'explicitement la quantité due ne peut qu'être perçue comme un affront dans les cas de faible ou moyenne concentration des moyens de la violence physique aux mains de celui qui explicite la quantité due (qu'il soit ou non le récipiendaire du transfert en question). Or, la situation des rois mérovingiens, et peut-être aussi carolingiens vis-à-vis des grands seigneurs de leur temps était un cas de faible ou moyenne concentration des moyens de la violence physique.

En somme, pour savoir si ces transferts sont plutôt des dons ou plutôt des tributs, tout dépend des données à notre disposition concernant le degré d'explicitation, ou de connaissance plus ou moins tacite par référence à la coutume, par les acteurs de cette époque, de l'obligation d'opérer le transfert, du risque de coercition physique en cas de non exécution de ce transfert, et des ajustements conventionnels établis par la tradition entre les rangs et fortunes d'une part, et les quantités transférées au roi par les détenteurs de ces mêmes rangs et fortunes, d'autre part.

Quelles que soient ces difficultés, il semble utile d'admettre l'existence de *formes hybrides de transferts*, entre don et tribut, et l'existence d'une gradation entre ces deux types de transferts. Ce qui ouvre la possibilité de reconnaître l'existence, ou du moins la possibilité, de *transitions historiques entre don et tribut* – transitions vraisemblablement corrélées au processus de concentration des moyens de la violence physique. En effet, il semble raisonnable de penser que l'explicitation de la quantité due peut s'opérer sans risque de rébellion si et seulement si la concentration des moyens de violence physique a déjà permis la stabilisation pérenne de l'instance politiquement dominante, et l'effacement durable de la concurrence à la concentration des moyens de la violence physique.

Ces considérations suggèrent donc un *rôle médiateur du don*, et des représentations du don communément partagées parmi les groupes dominants, dans la genèse des institutions fiscales. En effet, comme indiqué plus haut, les flux de richesses à destination de l'instance qui détient le pouvoir politique ne peuvent être proprement désignés comme des impôts ou des taxes que lorsqu'ils sont dépersonnalisés. Ceci ne peut vraisemblablement avoir lieu que dans un contexte de concentration relativement forte des moyens d'exercer la violence physique, et où le recours de l'instance détentrice du pouvoir politique à la violence physique est toujours possible.

Mais lorsque le flux de richesses à destination de l'instance politiquement dominante s'opère par le pillage, ces flux ne sont pas moins impersonnels. En somme, dans la genèse des institutions fiscales, le don et la rhétorique du don semblent faire médiation entre *ces deux impersonnalités* : celle de la guerre et

celle de la paix, celle qui est typique des cas de dispersion des moyens de la violence physique, et celle qui est typique des cas d'extrême concentration de ces mêmes moyens.

CONJECTURE 3 : Les flux de richesses à destination du détenteur du pouvoir politique prennent préférentiellement la forme de dons dans les situations de faible ou moyenne concentration des moyens de la violence physique (c'est-à-dire dans les cas d'inégalité relativement faible entre les pôles de concentration des moyens de la violence physique).

Quelques unes des remarques qui précèdent induisent l'idée que, plus le rapport de force entre dominant et dominé est favorable au dominant, plus celui-ci peut se permettre d'explicitier la quantité due par le dominé.

Mais il faut ici apporter une importante correction à cette hypothèse. Car l'explicitation de la quantité due peut aussi constituer une *protection* contre une exploitation plus intense. Georges Duby remarque que dans la loi des Alamans, rédigée au début du VIII^e siècle, les quantités dues au seigneur par les travailleurs libres sont strictement définies. Elles le sont bien moins lorsque ce texte aborde la question des obligations des travailleurs esclaves envers leur maître, et pas du tout – détail éminemment significatif – s'agissant des femmes esclaves : « les femmes esclaves feront sans négligence les travaux imposés », sans autre précision⁶⁰³. Dans de tels cas, il appert clairement que l'explicitation des quantités dues protège l'obligé ou l'asservi, en imposant une limite à l'exploitation ; et que son absence ouvre au contraire la possibilité d'une intensification de celle-ci.

On peut tirer quelques conséquences de cette série de remarques.

CONJECTURE 4 : La quantification explicite d'un transfert, préalable à celui-ci, si elle est établie par l'instance détentrice des moyens de la violence physique ou par le récipiendaire putatif de ce transfert, et signifiée de façon publique ou privée au prestataire de ce transfert, qu'elle ait été ou non négociée avec le prestataire de ce transfert, implique que ce transfert est ou bien contrepartie dans un échange, ou bien un t3t (impôt, tribut, redevance, prix du sang, taxe).

COROLLAIRE : La quantification explicite d'un transfert, préalable à celui-ci, si elle est établie par l'instance détentrice des moyens de la violence physique ou par le récipiendaire putatif de ce transfert, et signifiée de façon publique ou

⁶⁰³ Duby 1996 [1973] : 44. Il ne faut toutefois pas exclure la possibilité que cette simple phrase, dans la mesure où elle ne parle que de « travaux imposés » à la femme, contenait en fait pour la femme esclave une protection, toute implicite mais sans doute sensible aux destinataires contemporains de ce texte de loi, contre l'exploitation sexuelle de son corps. Sur l'ensemble des textes de lois rédigés aux VII^e et VIII^e siècles en Germanie, voir Gaudemet 2006 : 118-120.

privée au prestataire de ce transfert, qu'elle ait été ou non négociée avec le prestataire de ce transfert, interdit de considérer ce transfert comme un don.

En d'autres termes, le *tabou de la quantification* est nécessaire à l'existence d'un don. Ce point fut particulièrement bien mis en relief par Pierre Bourdieu dans ses recherches sur les pratiques sociales du don en Kabylie⁶⁰⁴, ainsi que nous l'avons indiqué dans le chapitre II de la présente étude.

Le corollaire ci-dessus énoncé contient aussi une proposition de convention lexicale, qui pourrait être utile aux historiens et chercheurs en sciences sociales. Peut-être pourrait-elle contribuer à unifier le langage économique des sciences humaines.

Dans le cas des transferts sans contrepartie exigible (qu'il s'agisse des dons ou des t3t : tributs, taxes, prix du sang, etc.) : l'explicitation préalable des quantités à transférer est possible si et seulement si la concentration des moyens de violence physique et l'inégalité des forces sont tels que le principe même de la soumission du prestataire du transfert est acquis, en raison de l'intérêt du dominé d'opérer le transfert aux fins de s'épargner la rétorsion qu'entraînerait sa non exécution. Lorsque le principe de cette soumission est acquis, en raison de l'inégalité des forces en présence (il n'est alors plus question de dons mais de t3t) l'explicitation préalable des quantités à transférer constitue une protection contre l'exploitation illimitée.

CONJECTURE 5 : La quantification explicite d'un transfert, préalable à celui-ci, si elle est établie par l'instance détentrice des moyens de la violence physique ou par le récipiendaire putatif de ce transfert, et signifiée de façon publique ou privée au prestataire de ce transfert, qu'elle ait été ou non négociée avec le prestataire de ce transfert, indique que le prestataire de ce transfert dispose, par rapport au récipiendaire de ce transfert, d'un degré de liberté inversement proportionnel à la quantité de richesses à transférer, et proportionnel au degré de précision avec lequel est explicitée la quantification de ce transfert.

L'absence d'indication, privée ou publique, par l'instance détentrice des moyens de la violence physique ou par le récipiendaire putatif d'un transfert, préalablement à ce transfert, de la quantité de ce transfert, lorsqu'elle est conjointe à l'obligation, à peine de coercition physique, d'opérer ce transfert, indique que le prestataire de ce transfert est, ou bien avec le récipiendaire de ce transfert, ou bien avec l'instance détentrice des moyens de la violence physique, dans un rapport de servitude absolue (c'est-à-dire de « dette de soi »).

⁶⁰⁴ Voir par exemple Bourdieu 1994 : 181.

RESTRICTIONS : les conjectures énoncées ci-dessus n'ont de pertinence que dans les cas où le recours à la violence physique est concevable pour les parties en présence. Ces conjectures sont de toute évidence dépourvues de pertinence dans les cas de proximité affective entre les parties en présence (par exemple dans le cas où un enfant dit à ses parents : « offrez-moi ce jouet ! »). Elles sont également dépourvues de pertinence dans les cas où c'est le détenteur de la plus forte concentration des moyens de la violence qui opère le transfert : « dis-moi ce que tu veux que je te donne, et je te le donnerai », est une parole de roi.

Mais la connexion entre l'histoire du don et l'histoire des institutions fiscales du Moyen Âge ne s'arrête pas à ce difficile problème de possibles mutations du don en tribut, ni au rôle de la rhétorique du don dans le processus de légitimation et d'acceptation des prélèvements obligatoires. Pour en saisir tous les déterminants, Georges Duby met en relief trois phénomènes de long terme, qui selon lui conditionnent l'ensemble de l'histoire politique et sociale du VII^e au XII^e siècle.

Le premier est la tendance, sur le long terme, à la relative stabilisation des institutions politiques et à la *pacification progressive* de l'espace européen.

Le second est la reproduction et la persistance, à travers le temps, de l'*idéologie dominante* de la prouesse et de la largesse.

Le troisième est la reproduction et la persistance de l'*eschatologie du don* sacralisant (propitiatoire ou rédempteur).

Don et liberté

La pacification progressive de l'espace européen, due à un équilibre tendanciel entre les divers pôles de concentration des moyens de la violence physique, eut une conséquence majeure : l'éloignement progressif des zones où l'on pouvait opérer des pillages. Plus la frontière de l'unité politique à laquelle on appartient s'éloigne (en raison de la conquête territoriale, ou de l'existence d'alliances entre les seigneuries), plus il devient coûteux de participer aux opérations de *razzia* : le profit du pillage devient incertain. Les plus humbles doivent y renoncer. Au VIII^e siècle, les zones de *razzia* s'éloignent au fur et à mesure que les formations politiques prennent une assise territoriale plus ample. Cela contraint les paysans modestes à renoncer aux pratiques guerrières, en raison du coût croissant des expéditions ; à quoi s'ajoutent des déterminants d'ordre géographique et technique : la tendance étant à la régression de l'agriculture itinérante, et à l'accroissement en superficie des champs

permanents, d'où une mobilité moindre. Ce faisant, beaucoup d'hommes abandonnent la fonction guerrière.

Or, le fait de porter les armes était l'ancestral critère de la liberté politique. Ces hommes furent désarmés, *inermes* ; ils s'engageaient ainsi, sans le savoir, sur la voie de ce qui allait devenir le servage⁶⁰⁵. *Pauper*, pauvre, signifie avant tout non pas démuné, mais désarmé : soumis à la puissance d'autrui – c'est-à-dire, en l'espèce, taillables et corvéables, soumis à l'emprise fiscale croissante des seigneurs. L'extension des zones d'unification politique et les modifications des pratiques agricoles ont donc indirectement induit, chez beaucoup de paysans libres, la renonciation aux armes – condition sociale nécessaire pour l'implantation des structures fiscales, et la concentration croissante du capital économique aux mains des détenteurs du pouvoir militaire et politique. A cet égard, le propos de Pierre Bourdieu sur l'existence d'une causalité circulaire entre fiscalité et concentration des moyens de la violence physique se trouve confirmé.

Renoncer à la prouesse guerrière n'était cependant pas équivalent à la perte du statut d'homme libre. Restait *l'autre signe de la liberté* : la largesse, *le droit de donner*. Il faut relever ici une remarque apparemment de simple méthode, mais d'une profonde portée, formulée par Georges Duby : le don est, pour l'historien, le signe de la liberté politique. Ainsi le médiéviste devine l'existence d'une classe de petits propriétaires paysans de condition libre aux traces, repérables dans ce qu'il reste d'archives, laissées par d'infimes aumônes recueillies par les institutions religieuses aux IX^e et X^e siècles⁶⁰⁶. Ainsi, de la pratique du don, l'historien infère le statut juridiquement libre du donateur. Cette inférence – qui confirme la thèse d'Alain Testart selon laquelle l'initiative personnelle, et par conséquent la liberté juridique et politique, sont une précondition du don – si elle est correcte, suggère une piste pour tenter d'expliquer l'ampleur des dons aux institutions religieuses, tout au long du Moyen Age. Donner, c'est non seulement se consacrer en consacrant la chose donnée, mais c'est aussi manifester aux autres et à soi-même sa propre liberté.

On comprend aussi, s'il est exact qu'il existe une nécessaire connexion entre la liberté et le don, l'une incitant à l'autre, l'autre signifiant l'une, les raisons de la dualité ci-dessus signalée entre les transferts des seigneurs au roi – qui semblent, comme indiqué ci-dessus, avoir été effectivement, et non pas que rhétoriquement, quelque chose comme des dons – tandis que dans les transferts des humbles vers leurs maîtres, il semble clair que le tribut pur et simple se dissimule sous le vocabulaire du don. En effet, les grands portent l'épée, et par conséquent ils ont l'une et l'autre face de la liberté – c'est-à-dire la possibilité de refuser, au besoin par les armes, l'imposition de l'impôt ou de ce qui pourrait ressembler à un transfert exigible, qu'ils n'auraient pas consenti à titre de don. Ce qui confirme la conjecture, ci-dessus énoncée, que les flux à destination du

⁶⁰⁵ Duby 1996 [1973] : 46-47.

⁶⁰⁶ Duby 1996 [1973] : 91.

supérieur dans la hiérarchie politique prennent préférentiellement la forme du don dans le cas d'un équilibre entre des forces faiblement inégales, en raison d'une dispersion relative des moyens de la violence physique.

En revanche, pour qui a déposé l'épée, il ne reste que l'illusion, ou la simple trace linguistique (comme avec le terme *eulogiae*, déjà rencontré plus haut), dans l'usage des mots prescrivant la contrainte et la dépossession, de la liberté – celle de pouvoir empêcher, au besoin par l'épée, toute appropriation de ses biens propres par un tiers qui ne prendrait pas la forme d'un don ou d'un échange consenti. Ces éléments confirment que les flux à destination du supérieur dans la hiérarchie politique prennent préférentiellement la forme du t3t (transfert exigible sans contrepartie exigible, tribut, impôt ou redevance) dans le cas d'un équilibre entre des forces fortement inégales, en raison d'une concentration relative des moyens de la violence physique. Ces considérations impliquent par conséquent qu'entre l'humble et le maître, l'inégalité des moyens d'exercer la violence physique était plus grande que l'inégalité des moyens d'exercer la violence physique entre un grand seigneur et le roi.

De ce qui précède, on peut également tirer des éclaircissements pour le problème, déjà mentionné, du devenir dual des dons à l'Église : les uns devenant, par la force de la coutume, des prélèvements obligatoires ; les autres persistant en tant que dons. Car, si le don est signe de liberté (celle-ci fût-elle par ailleurs entièrement abstraite, voire illusoire, dans la vie, toute de peur et de labeur, de paysans faméliques), *il importe que certains dons soient maintenus comme dons*. On le comprend pour ce qui concerne le donateur, mais aussi pour ce qui concerne les donataires (les institutions religieuses), dont l'idéologie professée est qu'il appartient à chacun d'*obtenir librement son salut* en leur donnant le peu qu'il a. En effet, dans le cadre d'une économie des biens de salut sans prédestination, mais fondée au contraire sur le *mérite* à gagner le salut, sur la repentance et la rédemption, il était nécessaire de laisser une marge de liberté, ou du moins d'initiative, pour que ce type spécifique de « contrainte psychique » (pour reprendre les termes de Max Weber) puisse s'exercer – par le moyen d'une hiérarchie hiéocratique entre les méritants, repentants et rédimés, qui donnent à l'Église, et les autres, démeritants parce qu'avares de leur bien et peu enclins à en faire offrande à l'Église. En d'autres termes, le régime spécifique d'économie des biens de salut dans la conception catholique impliquait presque *nécessairement* que l'Église, pour s'assurer de son monopole hiéocratique, n'affichât pas de prétention au monopole fiscal, et fût toujours aussi alimentée par le don. Cette implication contient plausiblement des éléments explicatifs pour rendre raison du fait que l'Église ne s'est pas constituée en théocratie, ni même en instance politique à proprement parler.

Il est très intéressant à ce propos de remarquer qu'à la fin du Moyen Age il semble que ce soit encore des dons que l'Église tire la plus grande part de ses revenus, alors même que ses ressources fiscales sont plus abondantes que jamais auparavant. Tel est du moins le constat qu'a tiré Jacques Chiffolleau de son étude

des institutions ecclésiastiques dans la région d'Avignon aux XIV^e et XV^e siècles⁶⁰⁷. De sorte que l'on peut dire, avec Anita Guerreau-Jalabert : « Plus la société européenne s'enrichit par le commerce, plus l'Église s'enrichit elle aussi par les donations »⁶⁰⁸.

Pour beaucoup d'hommes, le véritable prix de la paix relative consista donc en une notable perte de la liberté effective. Comme indiqué précédemment, au fur et à mesure qu'une paix relative s'installait en Europe, il devint de plus en plus difficile de récolter des surplus rapides par la guerre, et la renonciation aux armes entraîna l'ajustement par le bas de la situation des humbles libres sur celle des travailleurs esclaves⁶⁰⁹. Mais la persistance de l'idéologie des largesses ostentatoires maintint à un haut niveau les besoins des seigneurs. De sorte que la conjonction de la relative stabilité politique avec la perpétuation de telles attitudes mentales eut un rôle majeur dans la recherche de nouvelles sources de richesses.

Le souci d'ostentation développe la rapacité et l'esprit d'agression, bien avant qu'il n'incline à améliorer les procédés d'exploitation de la fortune foncière. Les seigneurs ne songent guère à ce moyen d'accroître leurs revenus qu'au moment où les autres occasions de s'enrichir leur manquent, c'est-à-dire lorsque les chances de s'emparer aisément des biens d'autrui s'amoindrissent. C'est de cette façon que la reconstruction de l'État et le raffermissement de la paix publique au IX^e siècle ont pu stimuler le développement : en détournant l'avidité des maîtres vers la recherche d'un accroissement des profits domaniaux.⁶¹⁰

Ce processus résulta non seulement en un vaste mouvement de défrichage et de mise en cultures de terres jusqu'alors sauvages (parfois désignées par le terme hautement significatif de « gagnages »⁶¹¹), mais aussi en l'approfondissement de l'exploitation des populations par voie de fiscalité⁶¹² : ce point est attesté par les traces que nous conservons des *lutttes pour définir l'assiette légitime des prélèvements obligatoires* (cas de l'exercice du droit de ban, ou encore du péage, objet de discordes entre seigneurs et marchands)⁶¹³, souvent justifiés par le moyen d'une *rhétorique de l'échange* : le « prix de la

⁶⁰⁷ Chiffolleau 1980 : 224 sq.

⁶⁰⁸ Guerreau-Jalabert 2007 : 200.

⁶⁰⁹ Duby 1996 [1973] : 47.

⁶¹⁰ Duby 1996 [1973] : 95.

⁶¹¹ Duby 1996 [1973] : 199.

⁶¹² Duby 1996 [1973] : 163-164.

⁶¹³ Duby 1996 [1973] : 175, 178. Voir aussi Elias 1975 [1939] : 150-153.

paix », rémunération prétendue des seigneurs pour leur travail de sécurisation des territoires et des routes⁶¹⁴. Longtemps, les marchands doivent des « présents obligatoires », selon Duby, pour être protégés par le roi lors de leur négoce aux foires royales⁶¹⁵. On voit que, pour ce type de prestations, le lexique de l'échange se mêle à celui du don, dans les représentations et les discours indigènes, pour parler de ce qui est bien plutôt de l'ordre du prélèvement obligatoire sans contrepartie exigible (un t3t, dans le lexique de Testart). Nous disons « sans contrepartie exigible » : car nous n'avons rencontré nulle part d'indication sur une éventuelle possibilité, de droit ou de coutume, pour les marchands ou autres usagers qui auraient eu à souffrir de l'insécurité des routes, de réclamer le remboursement du prétendu « prix de la paix » versé au seigneur au cas où celui-ci aurait failli à assurer la sécurité des usagers et des convois. S'il se trouve qu'une telle possibilité juridique ou coutumière était effective, alors il faudrait considérer que ce « prix de la paix » était effectivement quelque chose comme un prix, s'apparentant dès lors plus à notre redevance audiovisuelle (cas où ce que nous versons à l'État a effectivement une contrepartie exigible, le service télévisuel, dû par l'État à qui paie la redevance) qu'à nos impôts (paiements à l'État qui n'ont pas de contrepartie exigible), comme on l'a vu au précédent chapitre de cette étude. Mais le plus vraisemblable est que le prétendu « prix de la paix » n'avait, hormis son nom, rien de synallagmatique, et s'apparentait par conséquent bien plus à un t3t qu'à un échange.

Métatransferts

Cette instauration progressive de la fiscalité banale eut vraisemblablement pour principe, chez les seigneurs, moins le désir d'accumuler les capitaux que celui de perpétuer leur identité sociale, de se conformer à leur modèle de vie ancestral, structures mentales héritées contraignant leurs pratiques, qui les inclinaient à se penser et à se vouloir eux-mêmes comme des dispensateurs de présents aux institutions religieuses et à leurs dépendants. Le véritable pouvoir resta, pour longtemps encore, le pouvoir sur les hommes et les terres, plus que sur les biens comme tels, qui étaient surtout des moyens de lier autour de soi des agrégats de dépendants. Georges Duby attribue ainsi un rôle causal à cette idéologie du don, et du pouvoir par le don, dans la formation des institutions fiscales de la féodalité.

Il n'est peut-être pas d'indice plus convaincant de la pertinence de ce point de vue que la pratique, attestée par de multiples cas, de transférer à un monastère

⁶¹⁴ Duby 1996 [1973] : 173. Voir aussi, du même auteur, *L'Europe au Moyen Age* (Duby 1984 [1981a] : 20) ; ainsi que Elias 1975 [1939] : 152.

⁶¹⁵ Duby 1996 [1973] : 102, 133, 134.

ou à un vassal le droit de percevoir les produits d'une taxe ou d'une redevance⁶¹⁶. De telles pratiques supposent une implantation profonde des institutions fiscales, et l'absence de contestation efficace de celles-ci par la population qui y est assujettie. En d'autres termes, elles supposent un haut degré de concentration des moyens d'exercer la violence physique. Elles témoignent du fait que les ressources fiscales ont longtemps conservé la finalité de fournir des ressources pour alimenter les dons. Observons que de tels cas constituent des transferts du droit de recevoir des transferts de richesses.

DEFINITION : On peut appeler *métatransfert* le transfert à un tiers du droit de percevoir (et d'exiger de percevoir) un transfert de richesses.

Les métatransferts, au sens ci-dessus défini, semblent avoir eu une grande importance dans l'histoire médiévale. Car donner une terre, à une abbaye par exemple, ou la remettre en fief lors d'un pacte avec un vassal, c'était toujours aussi donner ou échanger, ou transférer au titre d'un t3t⁶¹⁷ les droits à la perception des transferts obligatoires afférents à cette terre. Donner une terre, c'était souvent donner des serfs des deux sexes rattachés à cette terre ; c'était par voie de conséquence donner le droit de percevoir des cens et autres t3t⁶¹⁸. C'est ainsi que les métatransferts, surtout par voie de t3t ou par voie de donation, s'opposèrent à la logique de concentration et de centralisation des pouvoirs, notamment des pouvoirs sur les terres et les hommes. Les patrimoines fonciers étaient ainsi sujets à d'importantes fluctuations de leurs limites, en raison de ces donations, ajoutées aux divisions successorales⁶¹⁹.

Les pages que Norbert Elias consacre à la pratique des apanages suggèrent que, jusqu'au XIV^e siècle au moins, les dons de terre (transfert des droits à être le récipiendaire de transferts exigibles sans contrepartie exigible) ont vraisemblablement joué un rôle d'importance dans le fait que les processus monopolistiques ne furent nullement linéaires, tout au long du Moyen Âge⁶²⁰.

Mais le métatransfert, transfert du droit de percevoir un transfert, n'est nullement une spécificité du Moyen Âge. Notre époque contemporaine en regorge. Pensons à la charge du notaire : celui-ci achète le droit d'exercer une activité par laquelle il sera légitime à percevoir tel ou tel transfert. Une patente commerciale est aussi quelque chose de ce genre. Lorsque l'État vend à un

⁶¹⁶ Duby 1996 [1973] : 99. Générosités du roi envers les institutions religieuses, en leur donnant le gain produit par les taxes imposées aux usagers d'une route, d'un pont, etc. Autres exemples surabondants de ce type de pratiques dans Rosenwein 1989 ; White 1988 ; Iogna-Prat 2000 [1998].

⁶¹⁷ Par exemple dans les rapports entre vassaux et suzerains, qui relèvent probablement du t3t, puisqu'une des parties au moins, le vassal, ne pouvait par aucune de ses propres initiatives sortir de ce rapport de dépendance une fois qu'il s'était institué, excepté en sortant de l'espace social par le suicide, l'exil ou la félonie ; nous avons déjà traité ce point au chapitre précédent.

⁶¹⁸ Guerreau 1990b : 99.

⁶¹⁹ Duby 1996 [1973] : 40-41, 169.

⁶²⁰ Elias 1975 [1939] : 61-74. On trouvera une carte des apanages en France en l'année 1328 in Carpentier & Lebrun 1987: 399.

opérateur de téléphonie mobile le droit d'exploiter telle gamme de fréquences afin d'exercer son activité, le cas est formellement identique : c'est un transfert du droit de percevoir d'autres transferts, par le moyen d'échanges marchands avec les usagers du téléphone mobile. Ce que l'on appelle le marché de la dette est également un marché de métatransferts. A est créancier de X, s'il vend sa créance à B, il vend à B le droit de percevoir le remboursement par X de cette dette. On a vu ainsi se développer, au cours des dernières décennies, des constructions financières mettant en œuvre le principe de récursivité d'une façon relativement inédite. Rappelons ce qui a été dit de la récursivité au Chapitre II, au sujet de l'incrément. La récursivité est la propriété, selon Chomsky caractéristique du langage, de pouvoir appliquer une règle au résultat de l'application antérieure de cette règle. Or, vendre une dette est une chose, vendre un « panier de dettes », comme dit la presse financière, est autre chose ; une autre encore de vendre des paniers de paniers de dettes, et des paniers de paniers de paniers de dettes, etc. Pour autant que l'on comprenne ces pratiques financières, il semble que ce genre de « produits » financiers s'appelle en anglais *subprimes*. Ils consistent en métatransferts de forme marchande.

Il ne nous semble pas que les sciences de l'économie ou du droit aient formé, pour autant que nous puissions en juger, de concept générique subsumant ces diverses pratiques : de la donation *pro anima* d'une terre fiscale aux subprimes, en passant par les apanages, la patente commerciale, ou la vente à prix bradés des titres afférents à « l'emprunt russe », il s'agit en chaque cas de transferts d'un type particulier : non pas transfert d'un bien, mais transfert du droit de percevoir le transfert d'un bien ou la prestation d'un service.

Un métatransfert peut prendre la forme d'un don : X donne à Y le droit de percevoir telle taxe que doivent payer les usagers d'un pont. Il peut prendre la forme d'un échange : X cède à Y, en contrepartie d'une somme d'argent, le droit de percevoir telle taxe que doivent payer les usagers d'un pont.

Un métatransfert peut transférer le droit de percevoir un t3t : c'est le cas lorsqu'un roi donne à un monastère le droit de toucher les prélèvements obligatoires opérés sur les produits d'une terre ; ou si le gouvernement d'un État contemporain transfère à un groupe d'associations de lutte contre le cancer le produit de certaines taxes prélevées sur la vente de tabac ou d'alcool. Un métatransfert peut transférer le droit de percevoir la contrepartie d'un échange : titres de l'emprunt russe, *junk bonds*, *subprimes*. On conçoit peut-être moins bien que l'on puisse transférer à autrui le droit de toucher telle ou telle série de dons, et nous n'en voyons pas d'exemple.

Prouesse et largesse par temps de paix

En somme, si l'on suit Georges Duby, le ban féodal s'est constitué d'abord par l'impossibilité pratique et politique d'exercer la violence du pillage sur les populations avoisinantes, ensuite par le creusement de la différence sociale entre les seigneurs et leurs sujets, enfin par la persistance d'une idéologie de la largesse, principe de ponctions fiscales multiples. L'émergence et la stabilisation de ces institutions fiscales détermine une notion de la liberté qui se fait de plus en plus consciente et explicite, corrélativement à la croissance de l'emprise fiscale sur la société : est véritablement libre celui qui échappe à cette contrainte, qui peut refuser toute prestation obligatoire et n'accepte de se dépouiller que pour faire des dons et générosités. Du point de vue de Georges Duby, l'idéologie du don est au cœur de la sociodécrite féodale des trois ordres. Prouesse et largesse sont l'affaire des seigneurs, voués à combattre, à protéger et à répandre l'abondance ; aux gens d'Église échoit la fonction d'offrande à Dieu d'une part éminente de la production, et la consécration par ce moyen de l'ensemble du corps social ; reste aux autres la tâche de produire et de se soumettre aux ponctions obligatoires, exigées par les nobles et les clercs pour leur entretien et leurs gaspillages⁶²¹.

La stabilisation des ressources issues de la fiscalité banale n'implique cependant pas que les seigneurs aient renoncé aux prédations guerrières. Celles-ci sont mimées lors des tournois, simulacres de la guerre absente, mais aussi occasions de réitérer ces autres gestes de la grandeur et de la puissance : ceux de répandre autour de soi les bienfaits, l'abondance et la bombance. La seigneurie banale est un pôle de redistribution, de générosités et de dépenses, comme le dit Duby dans *L'Europe au Moyen Age*⁶²². Mais ce sont encore les expéditions de guerre contre les infidèles – de plus en plus lointaines, en Espagne, en Ukraine, au Moyen Orient lors des croisades et du sac de Constantinople – dont on espère revenir chargé de butins à offrir aux monastères et aux églises⁶²³, qui renouvellent et perpétuent au sein de l'aristocratie l'*hexis* de la prouesse et de la largesse.

Toutefois, inexorable est la tendance à l'amenuisement des profits tirés de la guerre, et la pression fiscale exercée sur les producteurs ne peut être indéfiniment augmentée. Selon Duby, le désir de perpétuer leur identité sociale de dispensateurs de bienfaits, et celui de ne pas perdre la face devant leurs pairs, conduisent alors les nobles à des décisions dont ils ne peuvent prévoir les conséquences ultérieures sur l'ensemble des institutions économiques. Ils recourent à l'emprunt, auprès des institutions religieuses, puis auprès des marchands et des communautés israélites. De sorte que développement du crédit

⁶²¹ Duby 1996 [1973] : 164-171.

⁶²² Duby 1984 [1981a] : 22-23 ; Duby 1996 [1973] : 226-227.

⁶²³ Cas d'un butin, récolté sur les cadavres après une bataille contre des combattants musulmans, ensuite offert à l'abbaye de Cluny : Duby 1996 [1973] : 141. Sur la part prise par les clunisiens, au cours de la seconde moitié du XI^e siècle, dans les tentatives de reconquête de l'Espagne (pays dont l'ordre de Cluny tire de substantiels revenus sous forme de dons, de cens voire de tributs), voir Iogna-Prat 2000 [1998] : 37-38, 272.

dépend initialement de l'idéologie des générosités seigneuriales⁶²⁴ : la dette était conçue comme un moyen pour le don. Ces choix contraignent les nobles à s'entourer d'un corps d'intendants, de gérants, voués à la besogne réputée méprisable, mais de plus en plus indispensable, de compter. Ces hommes proviennent généralement de la bourgeoisie marchande⁶²⁵. Ils savent tenir des livres de recettes et opérer des dénombrements systématiques ; ils mettent leur point d'honneur à contrôler et rationaliser au plus près la production agricole. Remarquons que ces éléments confirment la suggestion de Pierre Bourdieu, ci-dessus citée, mettant en relief l'importance de la concentration du capital informationnel dans la constitution des structures politiques en Occident, et dans la constitution du champ bureaucratique. En somme, le raisonnement de Duby est le suivant : l'esprit de largesse, en une sorte de revanche imprévisible de l'économie, a finalement débouché non seulement sur une intensification de l'exploitation, mais encore sur la rationalisation comptable, enfin favorisé la genèse d'un esprit de profit. Ce processus conduit également à l'apparition de corps des agents de l'autorité – sergents, prévôts, forestiers, intendants –, au développement du salariat dans l'entourage des seigneurs, aux linéaments de structures administratives pérennes.

Les structures sociales et politiques de la féodalité ont enfin favorisé le développement des villes et, au sein de celles-ci, d'une économie de marché, pour deux raisons :

Premièrement, parce que la cour féodale est la pointe extrême de l'économie du don. Pour dépenser et dispenser ses bienfaits, le seigneur doit s'entourer d'artisans, et il attire à lui les négociants⁶²⁶. Cette activité économique, créée par et subordonnée aux largesses du seigneur ou de l'évêque induit une vitalité urbaine⁶²⁷. L'élargissement du milieu consommateur, l'augmentation du nombre des acheteurs potentiels en raison principalement du développement des métiers d'administration dans l'entourage des nobles, émancipent progressivement les fonctions artisanales et commerciales de leur appartenance à la domesticité seigneuriale : au cours du XII^e siècle, elles prennent un tour de plus en plus mercantile et tendent à se déterminer selon des rapports marchands d'offre et de demande⁶²⁸.

Deuxièmement, parce que le succès relatif dans la constitution de monopoles locaux des moyens de la violence physique garantit une paix des seigneurs, qui est aussi une paix des affaires. Les fonctions de contrôle et de protection des activités marchandes apparaissent de plus en plus aux détenteurs des moyens de la violence physique comme partie intégrante des devoirs échoyant à leur rang : une telle représentation de soi n'est pas incompatible avec

⁶²⁴ Duby 1996 [1973] : 229.

⁶²⁵ Duby 1996 [1973] : 249-253.

⁶²⁶ Duby 1996 [1973] : 231.

⁶²⁷ Duby 1996 [1973] : 233.

⁶²⁸ Duby 1996 [1973] : 237.

l'ancestrale idéologie des prouesses et des largesses ; en mettant leur épée au service des intérêts marchands, contre les brigands, en se faisant protecteurs et promoteurs de la prospérité, les grands continuent de se percevoir et d'être perçus comme sources des bienfaits. Les seigneurs deviennent progressivement les garants des contrats passés sur les territoires qu'ils contrôlent⁶²⁹.

Georges Duby relève même l'apparition, dans la seconde moitié du XII^e siècle, par endroits, de prémices de quelque chose comme une politique de développement économique :

Ce fut dans un esprit semblable à celui qui le conduisait à distribuer des aumônes et à fonder des églises que le comte Philippe [d'Alsace] soutint par les armes les marchands du comté de Hollande, sur le chemin qui conduisait à Cologne ; qu'il fit ouvrir des canaux à travers la Flandre maritime pour relier la vallée de l'Escaut à la côte ; qu'il créa de nouveaux ports, Gravelines, Nieuport, Damme, capables d'accueillir des navires dont s'accroissait le tonnage ; qu'il favorisa leur activité par l'octroi de privilèges. Il voulait être le dispensateur de l'abondance⁶³⁰.

Il faut relever aussi un autre aspect du travail de régulation sociale opéré par les princes et les comtes : leur œuvre de réglementation. Avec la multiplication des foyers de l'économie marchande et des voies par lesquelles transitaient les richesses, s'enclencha une dynamique de concurrence entre les villes ; il fallut contrôler plus étroitement les productions et les échanges. Une inflation de réglementations des métiers et des contrats se laisse déceler dans les archives de la fin du XII^e siècle⁶³¹. Elle n'est compréhensible que par la transition de plus en plus marquée, et qui concerne des fractions croissantes de la population, d'une économie informelle du don et des solidarités de proximité à une économie plus empreinte, selon Duby, de rapports marchands et salariaux, plus concurrentielle et où les liens interpersonnels tendent à jouer un moindre rôle. Cela pour des raisons démographiques : la croissance des villes, qui tendent à dissoudre les solidarités traditionnelles en milieu rural ; pour des raisons économiques aussi, avec la multiplication des échanges sur de longues distances.

Si l'on suit la pensée de Georges Duby telle qu'elle s'exprime dans *Guerriers et paysans*, l'esprit de pillage et de croisade s'est progressivement estompé, au profit de l'esprit de profit, et du négoce pacifique⁶³². Ce démarrage

⁶²⁹ Duby 1996 [1973] : 245, 248.

⁶³⁰ Duby 1996 [1973] : 247-248.

⁶³¹ Duby 1996 [1973] : 263.

⁶³² Duby 1996 [1973] : 259.

d'une économie du marché, de la prospérité des négociants et des enrichissements rapides ne fut pas sans produire un effet de retour sur les pratiques et l'idéologie du don, qui, selon Duby, s'en trouvèrent modifiées.

Nous avons jusqu'à présent plutôt considéré les rôles causaux du don, de l'idéologie de la largesse et de l'offrande dans l'histoire des institutions politiques et économiques du Moyen Age. Il faut maintenant considérer en quoi ces mêmes institutions et les mutations sociales qu'elles favorisèrent produisirent leurs effets sur l'histoire du don.

Mutations du don et idéaux ascétiques

Selon Georges Duby, de nombreuses sources du XII^e siècle laissent deviner que de plus en plus de gens de condition aisée font des dons directement aux pauvres. Alors qu'auparavant les flux de dons s'étaient orientés préférentiellement vers les monastères et églises, afin de fonder ou restaurer des lieux de culte, et d'entretenir les religieux, ces flux se réorientèrent en direction des pauvres : des formes, jusqu'alors rares, de consécration des richesses à Dieu se répandirent dans les milieux aisés, qui désormais n'incluaient plus seulement les nobles. Ce fut le début du don proprement caritatif. L'aumône directe aux pauvres se développa, sans passer par l'institution ecclésiale⁶³³. Une plus grande variété de débouchés, un plus ample « répertoire » de dons possibles pour les candidats donateurs se développèrent⁶³⁴.

L'aumône tendit à se diriger vers les hospices, les migrants et les malades. Les textes du milieu du XII^e siècle et des décennies suivantes font mention de marchands ou d'usuriers qui achèvent leur vie en nourrissant les indigents, en donnant tous leurs biens aux hôpitaux, en soignant eux-mêmes les malades, en partageant la vie des pauvres⁶³⁵. Ainsi, à la même période, l'évêque Norbert de Magdebourg, tel que le décrit le texte suivant, daté approximativement de 1160.

En arrivant à la ville fortifiée de Huy, située sur la Meuse, il distribua aux indigents l'argent qu'il venait de recevoir et, ayant ainsi déposé le fardeau des biens temporels vêtu seulement d'une tunique de laine et enveloppé d'un manteau, pieds nus par un froid épouvantable, il partit vers Saint-Gilles avec deux compagnons. Là il trouva le pape Gélase qui avait succédé au

⁶³³ Mollat 1978 : 187-191 ; Vauchez 1994 [1975] : 118-130 ; Goglin 1976 : 151-172.

⁶³⁴ J'emprunte la notion de « répertoire » de dons possibles à Ilana Silber 2002 et 2007.

⁶³⁵ Duby 1996 [1973] : 255.

pape Pascal après la mort de celui-ci et il reçut de lui le libre pouvoir de prêcher, pouvoir que le pape confirma par la sanction officielle d'une lettre. [...] il ne demandait rien à personne mais tout ce qu'on lui offrait, il le donnait aux pauvres et aux lépreux. Il était absolument certain d'obtenir de la grâce de Dieu ce qui était indispensable à son existence. Comme il estimait être sur terre un simple pèlerin, un voyageur, il ne pouvait être tenté par aucune ambition, lui dont toute l'espérance était attachée au ciel. [...] L'admiration et l'affection générales grandirent si fort autour de lui que, où qu'il se dirigeât, faisant ainsi chemin avec son seul compagnon, les bergers abandonnaient leurs troupeaux et couraient en avant pour annoncer son arrivée au peuple. Les populations se rassemblaient alors autour de lui en foule et, à l'écouter pendant la messe les exhorter à la pénitence et à l'espérance dans le salut éternel – salut promis à quiconque aura invoqué le nom du Seigneur –, tous se réjouissaient de sa présence, et quiconque avait eu l'honneur de l'héberger s'estimait heureux. On s'émerveillait de ce genre de vie si nouveau qui était le sien : vivre sur la terre, et ne rien rechercher de la terre. En effet, selon les préceptes de l'Évangile, il ne portait ni chaussures ni tunique de rechange, se contentant de quelques livres et de ses vêtements sacerdotaux. Il ne buvait que de l'eau, à moins qu'il ne fût invité par de pieuses personnes : il se conformait alors à leur manière de faire⁶³⁶.

Ce texte peut vraisemblablement être compris comme un indice de la réorientation des stratégies monopolistiques de l'Église, en tant qu'il montre le pape, détenteur suprême de l'autorité sur le corps des administrateurs des prestations de salut, consacrer l'activité du renonçant à toute autre espèce de capital que le capital hiéocratique. L'exceptionnelle concentration de cette forme spécifique de capital incorporée en la personne de Norbert est présentée comme étant en proportion exactement inverse de sa dotation, délibérément asymptotique à zéro, en capital économique ; elle en fait, à lire ce texte, un personnage particulièrement charismatique.

On ne peut qu'être frappé, dans ce texte, par la centralité du schème eschatologique du don. L'intime conviction, prêchée et proclamée, que Dieu donne toujours assez pour pourvoir au nécessaire, s'associe au thème du salut. Par le simple fait de *croire, de bonne foi, que Dieu donne* et donnera, premièrement, le nécessaire pour vivre dans le monde, deuxièmement, le salut dans l'arrière-monde, *le salut est effectivement donné*. Les simples acceptation et

⁶³⁶ Texte cité in Duby 1984 [1981a] : 33-34 ; d'après La Roncière & al. 1969.

réception, par le renonçant qui donne tout ce qu'on lui donne, de ce qu'on lui donne, donne joie et réjouissance au donateur. Pôle éminent de concentration de capital hiéocratique, le renonçant est l'opérateur d'une conversion de toutes les raretés et de toutes les pauvretés en capitaux utiles en ce monde (capital social, économique, culturel, de santé – cf. les mentions des figures du migrant, du berger, du lépreux) en abondance de biens de salut.

Norbert nous fournit une image saisissante de la transformation par laquelle l'Église s'est adaptée aux temps nouveaux par une réorientation décisive de ses investissements et stratégies. Pour protéger, consolider et étendre son monopole des prestations de salut, l'administration ecclésiastique use de son autre monopole, socialement et politiquement le plus décisif : *le monopole du métacapital*, monopole des taux de change entre les diverses espèces de capital, d'une façon apparemment très paradoxale. Elle semble en effet épouser la tendance naissante à la contestation du taux de change traditionnel entre les capitaux économique et politique d'une part, et le capital hiéocratique d'autre part – en un apparent renversement de toutes les valeurs qui, à l'analyse, s'avère plutôt comme une sorte de révolution conservatrice.

Contre l'idée que le don rédempteur, les hérésies ont notamment dénoncé le fait que les puissants et riches se rachètent de leurs conduites douteuses par les dons somptuaires aux églises et abbayes, par quoi Cluny, par exemple, a bâti ses colossales concentrations de capital économique.

Les élites de l'administration hiéocratique, en favorisant ceux qui, dans le clergé, prônent comme Norbert l'inversion des taux de changes (la recherche de la pauvreté, et non plus la dispensation des richesses, étant selon Norbert gage de salut) parviennent ainsi non seulement à apaiser les contestations, mais encore à se gagner, par le moyen des nouveaux renonçants, de nouvelles franges de la population, par quoi l'apparente inversion des taux de conversion entre les diverses espèces du capital, privilège de l'instance détentrice du monopole du métacapital, permet finalement la conservation de tous les capitaux de l'institution et de tous ses monopoles des diverses espèces de capitaux – et notamment celui qui constitue l'instance de légitimation de tous les autres, le monopole du capital hiéocratique, s'en trouve non seulement préservé, mais puissamment consolidé – pour longtemps.

Le plus remarquable, en cette affaire, est néanmoins ailleurs. Cette révolution en forme de préservation de la domination du même par survalorisation de l'autre absolu et absolument dominé – l'indigent, le lépreux – comporte néanmoins son point d'Archimède : c'est le don. Le don, sous sa forme somptuaire aux abbayes, était valorisé – il le reste, mais cette fois sous la forme de l'infime bienfait opéré par le pauvre à l'autre plus pauvre encore que lui-même. Le don reste le pivot de la morale et de l'eschatologie chrétienne, le régime privilégié de l'accès aux biens de salut.

En diverses pages de ses œuvres, et notamment dans sa Leçon inaugurale au Collège de France (qui précède d'à peine deux ans la publication de *Guerriers et paysans*) Georges Duby relève le fait qu'au cours des XII^e et XIII^e siècles, l'existence même de la pauvreté est apparue de plus en plus comme un problème spirituel de première importance aux yeux des hommes et des femmes de l'⁶³⁷. Se développa l'idée que le clergé ne doit pas vivre dans le luxe – exigence qui avait déjà été à l'origine de l'ordre cistercien, fondé par Bernard de Clairvaux qui réprouvait le mode de vie luxueux des moines de Cluny. Mais les cisterciens vivaient loin du monde, dans les solitudes des terres encore sauvages qu'ils s'employaient à défricher. Tout différent, à cet égard, est le choix des membres de la congrégation des dominicains, fondée au début du XIII^e siècle : ils se vêtent de sacs et vont pieds nus, parlant la langue vulgaire que les indigents comprennent. Fort du soutien du pape Innocent III, le fils d'un richissime marchand de tissus, habitué des routes commerciales et des grandes foires de Champagne, entreprit de se dénuder sur la place publique, avant de partir prêcher la pauvreté absolue et l'absolue compassion à l'égard des pauvres, la générosité sans limite : avec ses compagnons, François d'Assise (1182-1126) avait choisi de s'adresser préférentiellement aux plus humbles, et fut entendu d'eux. Aussi Duby insiste sur le fait que l'ordre des franciscains paraît avoir contribué de façon décisive à l'implantation populaire du christianisme, avec cet autre ordre mendiant, celui des dominicains, fondé à la même époque (en 1215), précisément dans l'objectif initial de ramener les hérétiques cathares du Languedoc à l'Église⁶³⁸.

Les mutations sociales de l'époque contribuent certainement à expliquer ces profonds changements de l'idéologie du don, par quoi l'émergence d'une classe de nouveaux riches est conjointe à l'apparition et à la diffusion d'*idéaux ascétiques*⁶³⁹ d'un type nouveau. Le développement des villes et d'une économie plus dépersonnalisée, plus concurrentielle, engendra peut-être une recrudescence du nombre de pauvres, en raison de la perte des solidarités campagnardes ; mais, bien plus certainement, c'est une augmentation de la visibilité de la misère qui découla de la croissance urbaine. Selon Georges Duby, l'esprit de largesse se modifia, de sorte que l'idéal de perfection morale de certains nouveaux riches fut paradoxalement la pauvreté et le mépris de l'argent, que tous les prédicateurs continuaient de présenter comme une souillure de l'âme, tant qu'il n'était pas consacré par l'offrande. Dès lors, on conçoit bien que, parmi la couche sociale de parvenus, certains aient ressenti vivement leur déficit de légitimité sociale, leur modes et leurs moyens d'existence cadrant trop

⁶³⁷ Duby 1996 [1971a] : 1462 ; Duby 1996 [1973] : 230 ; Duby 1984 [1981a] : 129-130 .

⁶³⁸ Duby 1984 [1981a] : 117-120. L'importance de l'ordre franciscain dans l'implantation populaire du christianisme paraît assez généralement acceptée parmi les médiévistes. Voir par exemple le livre d'André Vauchez (1994 : 133-141) ; sur la genèse et l'extension au cours du XIII^e siècle de l'ordre des dominicains, voir dans le même ouvrage les pages 141 à 146.

⁶³⁹ La locution « idéaux ascétiques » est évidemment empruntée à *La Généalogie de la morale* de Nietzsche.

mal avec les formes traditionnelles de justification de soi fournies par la sociodicée de ces temps. Aussi, si l'on suit Georges Duby dans cette argumentation, on ne peut pas rendre compte de l'émergence et de la diffusion de ces idéaux ascétiques, voués à modifier profondément la pensée du don en Occident, en les référant simplement à l'ancienne condamnation évangélique de l'avidité et à la parabole du chas de l'aiguille. Il faut y voir aussi la prise de conscience, et la mauvaise conscience, d'un désir d'ascension économique, désormais généralisé parce que rendu objectivement possible par l'essor du commerce et, tendanciellement, des échanges marchands. Georges Duby parle même d'un développement de l'économie de marché : cette thèse d'une rupture de formes de l'économie médiévale au XII^e siècle a été fortement contestée : selon Alain Guerreau, ce qui caractérise toute la période féodale, que cet auteur voit courir jusqu'au XVII^e siècle, c'est un assujettissement, un confinement des marchés à d'autres logiques sociales, telles que les marchands sont systématiquement maintenus en une place subordonnée ; et dès qu'il font fortune, ils se retirent des affaires et investissent dans des terres⁶⁴⁰.

Un facteur déterminant, selon Guerreau : la pluralité monétaire, constante de l'époque féodale, de sorte qu'aucun équivalent général, aucune mesure commune de la valeur ne vient unifier les représentations et la détermination des prix par des mécanismes offre-demande-prix d'ampleur plus que locale⁶⁴¹. On remarque aussi l'obstruction systémique de l'âge féodal au développement et à l'unification des marchés aux pratiques spécifiques de l'espace qui durèrent jusqu'à la Révolution française : octrois, péages, tonlieu, faisant puissamment obstacle à l'unification des marchés, des prix et des salaires⁶⁴². Autant de *structurations déontiques de l'espace*, effets des multiples forces sociales liant les hommes à un lieu : encellulements post-carolingiens, qui se perpétuent en la société cadastrée dont parle Robert Castel. Celui-ci la voit se mettre en place dès 1349, au sortir de la grande peste⁶⁴³, avec les *premières interdictions royales de donner aux mendiants*, où le perdant de la société cadastrée est vagabond, sans feu ni lieu, « *poids inutile de la terre* », pour reprendre telle implacable formule d'un juriste du XVI^e siècle que rapporte Robert Castel⁶⁴⁴.

Si nous revenons maintenant à la dernière période traitée par Duby dans son ouvrage, la charnière des XII^e et XIII^e siècles, il reste à expliquer le relatif succès populaire des entreprises de charité directe auprès des pauvres. C'est le temps des béguines et béghards⁶⁴⁵. Des gens qui ne sont pas issus de la

⁶⁴⁰ Guerreau 2001.

⁶⁴¹ Guerreau 2001 : 1155-1160.

⁶⁴² Guerreau 2001 : 1161-1169. La formidable ingéniosité du Moyen Age en matière de construction publique n'a jamais été investie dans les travaux de voirie (la Révolution française en prendra, à cet égard, l'exact contre-pied, en investissant dans les Ponts et Chaussées, en unifiant les systèmes de mesure de l'espace)

⁶⁴³ Castel 1995 : 111-112.

⁶⁴⁴ Castel 1995 : 142.

⁶⁴⁵ Goglin 1976 : 170-173 ; Mollat 1978 : 111sq., 165 sq ; Vauchez 1994 [1975] : 118-130.

formation cléricale entreprennent de vivre ensemble, dans des communautés de prière et des institutions d'assistance aux pauvres. Ils viennent de milieux sociaux fort divers, souvent populaires. Dominées parmi les dominés, les veuves y sont spécialement nombreuses.

Il importe notamment de comprendre les raisons pour lesquelles les idéaux ascétiques prônés par des membres du clergé n'ont rencontré la population des humbles que lorsque la valorisation de la générosité s'adjoignit à celle de l'ascétisme (c'est là, vraisemblablement, une différence notable entre la pensée de Bernard De Clairvaux et celle de François d'Assise).

Excursus : commentaire d'une page de Nietzsche

Dans sa réflexion sur les conditions historiques de possibilité et de succès des idéaux ascétiques, Nietzsche a formulé sur ce point des hypothèses de réponse précises. Au §18 du Troisième traité de *La Généalogie de la morale* sont exposées les modalités par lesquelles le prêtre ascétique propose à la multitude des souffrants un remède à la « dépression ». Il en est notamment deux, dont le premier consiste en une « activité machinale », et le second la pratique de la générosité :

Le soulagement consiste en ce que l'intérêt de celui qui souffre est radicalement détourné de la souffrance, – que sans cesse une activité puis une autre encore se succèdent dans la conscience et par conséquent y laissent peu de place pour la souffrance : car il est bien étroit, ce réduit qu'est la conscience humaine ! L'activité machinale et tout ce qui s'y rapporte – comme la régularité absolue, l'obéissance exacte et sans hésitation, l'arrangement une fois pour toutes du mode de vie, l'emploi du temps parfaitement rempli, un certain consentement, voire une discipline pour arriver à l'« impersonnalité », à l'oubli de soi, à l'« *incuria sui* » – : avec quelle radicalité, avec quelle finesse le prêtre ascétique a su les utiliser dans son combat contre la souffrance ! Notamment quand il avait affaire à des être souffrants des classes inférieures, à des travailleurs esclaves ou à des prisonniers (ou encore aux femmes : les femmes sont la plupart du temps les deux choses à la fois, travailleuses esclaves et prisonnières), il ne fallait guère plus qu'un art imperceptible de changer les noms, de rebaptiser les choses pour leur faire voir désormais un bienfait, un bonheur relatif dans les choses odieuses : – l'insatisfaction de l'esclave

face à son sort, ce ne sont en tout cas pas les prêtres qui l'ont inventée. – Un autre moyen encore plus apprécié dans le combat contre la dépression, c'est la prescription d'une *petite joie* facile à trouver et à ériger en règle ; on se sert couramment de cette médication en liaison avec celles dont je viens de parler. La forme la plus fréquente sous laquelle la joie de cet ordre est prescrite comme remède, c'est le plaisir de *faire* plaisir (sous la forme du bienfait, du don, du soulagement, de l'aide, des encouragements, de la consolation, de l'éloge, des marques de distinction) ; en ordonnant l' « amour du prochain », le prêtre ascétique ordonne au fond une excitation de la plus forte pulsion affirmatrice de la vie, encore qu'à une dose infime, – *la volonté de puissance*. Le bonheur de la « toute petite supériorité », qu'apporte tout bienfait, tout service, toute aide, toute marque de distinction, constitue la consolation la plus libérale dont ont coutume de se servir les inhibés physiologiques, à condition d'être bien conseillés : dans le cas contraire, ils se font mutuellement du mal, évidemment en obéissant au même instinct fondamental. Quand on se met en quête des origines du christianisme dans le monde romain, on y trouve des associations de secours mutuel, des associations d'aide aux pauvres, aux malades, des associations pour enterrer les morts, qui ont poussé sur le terrain des couches les plus basses des populations de l'époque, et dans lesquelles on appliquait consciemment ce grand remède contre la dépression, la petite joie de la bienfaisance mutuelle, – peut-être était-ce à l'époque une nouveauté, une véritable découverte ? Dans une « volonté de mutualité », de formation de troupeau, de « communauté », de « cénacle » ainsi suscitée, ce qui doit ainsi à son tour faire son apparition d'une manière nouvelle et plus complète, c'est la volonté de puissance ainsi excitée même dans les plus petites choses : la *formation de troupeau* constitue, dans le combat contre la dépression, un progrès et une victoire décisifs. Le développement de la communauté renforce également chez l'individu un intérêt nouveau qui l'élève assez souvent au-dessus de sa morosité la plus intime, de son aversion pour *lui-même* (la « *despectio sui* » de Geulincx).⁶⁴⁶

Le premier moyen à la disposition du prêtre ascétique consisterait, selon Nietzsche, à promouvoir l'*incuria sui* comme dépassement de la *despectio sui*, et le second serait une sorte de *curia alii* contre le même mal. Nietzsche met en

⁶⁴⁶ Nietzsche 1996 [1887] : 152-154.

lumière des ressorts psychologiques très plausibles par lesquels les humbles, en prenant soin de plus malheureux que soi, peuvent retirer, du geste de donner, quelques gratifications narcissiques. Celles-ci, tout à la fois, restaurent une forme ou une autre de désir de vivre et plus encore d'imprimer sa marque, si ténue soit-elle, sur le cours du monde (la volonté de puissance). Le don, en tant qu'il suscite le gratitude, est gratifiant, mais aussi, en ce cas précis, créateur de distinctions, d'infimes hiérarchies entre bienfaiteurs et bénéficiaires de bienfaits ; menues différenciations qui attestent l'existence et l'importance de soi par le moyen de la reconnaissance d'autrui. En même temps, les petites générosités obligent, produisent réciprocité et solidarité, formation d'une existence partagée.

Mais Nietzsche ne signale pas les nombreux problèmes que pose l'articulation du premier et du second remèdes. Car le second distingue, singularise et personnalise les rapports sociaux, tandis que le premier uniformise et dépersonnalise. Ces deux moyens prétendus d'agir contre la dépression opèrent donc par des voies tout opposées ; si du moins ils agissent.

Il est au demeurant surprenant de constater que, selon ce texte, l'activité machinale offrirait, pour les esclaves qui y sont mentionnés, un quelconque soulagement pour leur situation d'esclaves – il semble bien plutôt que l'esclavage est amplement suffisant par soi pour fournir la dite activité machinale.

A examiner le cas des hérésies au Moyen Age, il semble que les ferveurs qu'elles purent susciter ont été, bien au contraire, dues à la rupture qu'elles laissaient espérer avec une vie de labeur éminemment pénible. En somme, les hérétiques, puis ces sortes d'hérétiques consacrés que furent les franciscains, durent une part au moins de leur succès populaire au fait qu'ils valorisèrent le second remède (le don) contre le premier (l'activité machinale) – ce qui les distingue vraisemblablement, comme indiqué plus haut, d'autres mouvements spirituels qui n'obtinrent pas le même écho dans la population (ainsi les cisterciens qui mettaient bien plus l'accent sur la pauvreté et le labeur que sur la solidarité entre les humbles).

La conception exposée par Nietzsche est donc lacunaire, en ceci qu'elle n'explique pas quelle forme spécifique d'activité machinale pourrait être séduisante, au point que serfs ou esclaves y voient un remède au labeur, qui est leur sort et plausiblement contribue à faire leur malheur. Au contraire, il semble, à lire cette page, que le devenir machine du corps serait le remède à la réduction du corps à l'état de machine, en quoi consista fréquemment la servitude, dans l'Antiquité comme au Moyen Age. Par quoi se manifeste un élément resté paradoxalement impensé, dans cette longue méditation sur la puissance et la souffrance que constitue l'ensemble des trois traités de *La Généalogie de la morale* : l'exploitation du travail d'autrui et l'accaparement du produit de son travail par un groupe dominant.

Car cet ouvrage de Nietzsche – tout comme l' « Essai sur le don » de Mauss – ne s'intéresse guère à la façon dont les richesses sont produites et accaparées, mais porte presque exclusivement son attention sur la manière dont ces richesses circulent (ici par le bienfait, le don généreux ; le deuxième traité se focalisant sur la dette). Tandis qu'une attention plus soutenue aux données de la production et de l'accaparement mettrait nécessairement en lumière le phénomène de la dépossession, dont le point d'aboutissement est la dépossession du corps par sa réduction à l'activité machinale de la production rationalisée à l'extrême. La distinction de soi par le don ne complète donc pas, ainsi que l'énonce Nietzsche, la réduction de soi à l'état de machine (deux voies par lesquelles la dépression serait portée à s'oublier elle-même), bien plutôt, elle s'y *oppose*, et fait peut-être sourdement protestation contre un état de fait où prévalent uniformément la dépossession et la dépersonnalisation. Le don suppose *a minima* la possession de quelque chose, qu'il rend manifeste dans le geste même de transférer ce quelque chose à autrui.

Dès lors, en parlant de « malades », de « mal portants », de « faibles », Nietzsche biologise un rapport économique et social d'exploitation. Ce faisant, le texte euphémise et occulte les fondements économiques et politiques des idéaux de la générosité ascétique : lorsque l'auteur écrit « malades », il faut lire : dominés ; lorsqu'il écrit « bien-portants », il faut lire : dominants. Au demeurant, l'aveu en est fait, pour être aussitôt recouvert par la phraséologie de la santé et de la maladie, par le texte lui-même, lorsqu'il est énoncé que l'insatisfaction de l'esclave face à son sort n'est pas l'invention du prêtre ascétique. Ce texte révèle dès lors sa teneur auto-réfutative : la souffrance que l'idéal de générosité ascétique tente d'endiguer ne résulte pas d'une quelconque donnée physiologique singularisant les « malades » dans des structures sociales par ailleurs sans reproche ; elle est le produit de conditions sociales telles que certains individus ne peuvent plus trouver, dans les cadres de pensée qui y prévalent, les ressources nécessaires pour donner sens à la souffrance (pour reprendre les termes du § 28 du Troisième traité de *La Généalogie de la morale* – où Nietzsche dit que l'insupportable n'est pas la souffrance, mais l'impossibilité de lui donner sens).

Toutefois, si certains ne peuvent donner sens à la souffrance, et que le prêtre ascétique alors intervient et sauve, en donnant ce sens, c'est n'est pas à proprement parler que les gens seraient malades. Il est des contextes historiques où les formes de l'exploitation n'arrivent plus à se justifier par le recours aux anciennes modalités de la légitimation, celles-ci s'avérant alors, tout aussi bien, incapables de fournir à nombre d'agents, et non seulement les humbles, les formes de justification de soi dont chacun a besoin. Ce sont des formes sociales qui sont en crise de légitimité, non des individus qui sont malades. La connexion entre, d'une part, le développement, au XII^e siècle, des idéaux du don ascétique et, d'autre part, l'inadéquation des cadres traditionnels de pensée à des réalités sociales relativement neuves a, pour ces raisons, été signalée plus haut.

Si ce texte de Nietzsche est éclairant pour comprendre le sens existentiel des pratiques du don chez certaines des fractions les plus dominées d'une société, il ne peut expliciter – faute d'une élucidation suffisante des formes de l'exploitation du travail, de l'accaparement des produits du travail et des inévitables transformations sociales et conflits de légitimité qui en découlent. Ce sont peut-être là les principes de ce contre quoi le don ascétique fait silencieusement protestation, et qu'il contribue cependant à perpétuer, parce que ne proposant que le remède imaginaire d'un renoncement collectif au monde.

Contrainte et exigibilité

De cette réflexion d'ensemble sur les rapports entre l'histoire du don et l'histoire sociale et politique du Moyen Age, on peut inférer quelques conclusions de nature cette fois plus théorique qu'historique.

En premier lieu, la nécessité de prendre en compte certains phénomènes de pillage ou de racket dans les processus d'accaparement et de circulation des richesses, pour rendre raison de la genèse des institutions économiques et politiques du Moyen Age, doit conduire à traiter de tels phénomènes comme un sous-ensemble spécifique de l'ensemble des activités économiques, au moins dans les cas où les prédations violentes sont suffisamment importantes pour déterminer, et le cas échéant modifier par elles-mêmes la hiérarchie des concentrations de capital économique, comme c'est nettement le cas en Occident du VI^e au VIII^e siècle, et de la fin du IX^e siècle au XI^e siècle au moins. Mais il ne faudrait pas s'imaginer l'histoire médiévale comme un long chemin vers plus de paix, par le moyen de la concentration croissante des moyens de la violence, des ressources informationnelles et de pôles de puissance économique. Les pages que Philippe Contamine et ses coauteurs consacrent aux XIV^e et XV^e siècles sont effrayantes, par la quantité des pillages opérés par les multiples seigneurs de guerre et leurs bandes armées, actifs durant la guerre de cent ans. L'entière existence de vastes régions d'Europe occidentale est totalement dépendante de ces prédations. Il semble qu'il y ait des situations historiques, telles celles de ces siècles, où rien ne puisse être expliqué de la réalité économique et sociale sans la prise en compte d'un constant « temps de guerre », pour reprendre l'expression de Hobbes. On peut donc émettre des réserves sur une définition de l'économie excluant par principe les actions violentes, comme c'est notamment le cas de Max Weber :

L'emploi de la violence est tout à fait contraire à l'esprit de l'économie – au sens usuel du terme. Nous n'engloberons donc pas dans notre définition de l'économie l'appropriation directe,

actuelle et violente de biens ou l'obtention par la contrainte directe et effective d'un certain comportement de l'autre à la suite d'un combat⁶⁴⁷.

Une telle conception de l'économie et de l'« esprit de l'économie » semble excessivement déterminée par la forme particulière d'économie qu'est l'économie intérieure des pays occidentaux modernes, dont l'illusion spécifique est, en effet, celle d'une absence de violence, alors qu'en réalité cette économie suppose un très haut degré de concentration des moyens de la violence et le recours toujours possible à celle-ci pour garantir le respect des contrats. Ce n'est que dans des conditions très particulières – comme l'argumentation qui précède a tenté de le montrer – que l'économie peut revêtir une telle forme, où la violence devient invisible. Mais ces conditions impliquent dans leurs antécédents historiques la violence pour l'accaparement des moyens de la violence et des ressources économiques. Ajoutons enfin que même si l'on acceptait d'exclure les pratiques violentes de la science économique, on ne peut pas les exclure de l'histoire de l'économie : car l'obtention par la violence d'un certain nombre de ressources économiques a considérablement déterminé le cours historique d'au moins certaines époques et certaines sociétés.

La genèse de nombre d'institutions politiques qui rendent possibles l'expansion du commerce et la sécurisation, puis la multiplication des échanges marchands – éminemment celles du Moyen Age – est émaillée de violences pour l'accumulation des moyens de la violence, et par les luttes pour déterminer les modalités légitimes de la captation des ressources économiques. Le moment où telle ou telle desdites modalités est uniformément reconnue comme légitime est un résultat de ces luttes, qui suppose une situation d'équilibre entre les pôles de concentration des moyens de la violence physique, et par conséquent l'élimination, généralement violente, d'un certain nombre de concurrents. En d'autres termes, les modes de transfert des richesses que tel droit ou telle coutume reconnaît comme légitimes et qui sont en vigueur dans une société à un moment donné, résultent d'un processus dans lequel des modes de transfert de richesses tenus pour illégitimes au moment où ils étaient mis en œuvre ont joué un rôle, souvent non négligeable. Si ce qui était, à l'instant t , communément tenu, dans la société où on l'exerçait, pour un détestable racket est devenu à l'instant $t + n$ une taxe désormais communément tenue, dans la société où elle s'exerce, pour légitime, normale, *banale*, c'est, pour partie, parce que cette même activité de racket a contribué à soutenir l'entreprise et les intérêts de ceux qui avaient intérêt à faire passer ce racket pour une taxe légitime. Pour le dire autrement, les modes illégitimes de transferts de richesses et de concentration

⁶⁴⁷ Weber 1995 [1956] vol. I : 103.

des capitaux économiques (mais aussi symboliques : quelle que soit la société que l'on considère, les stratégies d'*usurpation* et d'imposture n'ont certainement pas un petit rôle dans son histoire politique, économique et culturelle⁶⁴⁸) produisent des effets non négligeables dans la dynamique de concentration des moyens de la violence physique, dans la répartition des ressources économiques et dans le devenir des institutions. Ils conditionnent tout spécialement les phases de rupture, de transition et de reconfiguration des structures du pouvoir⁶⁴⁹.

Une conséquence déductible de ce qui précède est que l'on ne peut pas rendre raison de la structure économique et politique d'une société sans tenir compte des transferts de ressources qui sont *exigés et obtenus sans pour autant être exigibles* au moment où ils s'effectuent. Cette remarque concerne les transferts exigés mais non exigibles qui s'exercent par certains membres d'une société sur d'autres membres de la même société (selon le modèle du racket) aussi bien que ceux qui s'exercent par certains membres d'une société sur certains ou tous les membres d'une autre société (selon le modèle de la razzia).

Formulons d'abord quelques remarques sur la razzia, et autres pratiques apparentées, en ce qu'elles mettent en rapport les membres de deux sociétés différentes. Toute la réflexion qui précède sur le Haut Moyen Age, si elle est correcte, montre que de telles prédations guerrières (mode de transfert où la contrainte s'exerce bien *de fait* mais sans avoir *le droit* de s'exercer, où la richesse est donc exigée sans être exigible, et cela au moins du point de vue des victimes) a déterminé, au moins pour partie, non seulement la répartition des rangs et des fortunes, mais aussi les modalités, les fréquences et les partenaires des autres modes de transfert, notamment les dons. Un tel cas n'a vraisemblablement rien d'exceptionnel dans l'histoire. Très nombreuses sont les sociétés dont la structuration économique, sociale et politique ne pourrait pas être ce qu'elle est sans un rapport de prédation qu'elles entretiennent avec d'autres sociétés : cités de la Grèce dite homérique, Empire romain, Vikings danois et de l'Islande des sagas, Espagne du siècle d'or et empires coloniaux des États européens, et peut-être même quelques États capitalistes contemporains.

Concernant le racket, et autres pratiques apparentées en ce qu'elles mettent en rapport les membres d'une même société, on ne manque pas non plus d'exemples anciens ou contemporains de sociétés où ce type de pratiques conditionne non seulement la répartition des richesses, mais aussi les relations d'interdépendance entre les individus et les groupes. Il paraît plus difficile de voir en quoi de tels transferts illégitimes de richesses peuvent déterminer les institutions politiques. La raison en est que, lorsque de tels transferts, exigés

⁶⁴⁸ Pour ce qui concerne les phénomènes d'usurpation dans la période féodale, voir Bloch 1968 [1940] : 567.

⁶⁴⁹ Cette dernière proposition est peut-être moins un énoncé empirique qu'analytique, une tautologie : par définition, dans les moments critiques où au moins deux concurrents sont en lutte pour le monopole de la définition du légitime et de l'illégitime, les actions de l'un seront tenues par lui-même comme légitimes, et illégitimes par le ou les autre(s). C'est peut-être ce que signifie l'idée populaire selon laquelle, si les nazis avaient gagné la guerre, Lucie Aubrac et Missak Manouchian seraient aujourd'hui tenus pour des terroristes.

mais non exigibles, permettent à un groupe de concentrer suffisamment de richesses pour que la conversion de celles-ci en forces armées et moyens de contrainte physique mette en péril la hiérarchie des pôles de concentration des moyens de la violence physique, la contestation de la norme du légitime et de l'illégitime tend à passer le saut qualitatif de l'insurrection armée.

Celle-ci peut déboucher ou bien sur le renforcement de la norme initiale du légitime et de l'illégitime, par le rétablissement de la hiérarchie initiale des pôles de concentration des moyens de la violence physique et l'éradication du groupe concurrent (ce qui a eu lieu, par exemple, avec l'éradication de l'hérésie cathare, particulièrement sanglante) ; ou bien sur une redéfinition de la norme du légitime et de l'illégitime (opportunité pour que ce qui était jusqu'alors exigé, *de facto*, soit transformé, par la force performative d'un nouveau droit, en transfert exigible, *de jure*), telle qu'ensuite le racket est progressivement oublié comme racket, et, oubli de cet oubli, *à force* et par la force des choses, peu à peu perçu comme redevance, taxe ou impôt légitimes. Si donc l'impact des transferts tenus pour illégitimes, exigés *de facto* mais non exigibles, et s'effectuant entre membres d'une même société, paraît n'avoir d'influence que négligeable sur l'organisation des institutions politiques, il se peut que cela soit dû à une illusion rétrospective et à l'amnésie de la genèse, plus qu'à une juste perception des réalités historiques.

Des remarques qui précèdent, il découle qu'une théorie qui ne ferait entrer, dans sa typologie des transferts de ressources, que les modes de transfert de ressources réputés légitimes dans la société où ils s'effectuent, et n'inclurait pas les transferts qui, tout en y étant réputés illégitimes, cependant s'y effectuent, ne pourrait pas rendre intégralement raison de la répartition des richesses au sein de nombreuses sociétés, ni de leur stratification sociale, ni de leurs institutions politiques. Une difficulté serait alors de rendre raison de l'évolution de ces sociétés, de leurs continuités ou discontinuités structurelles, ou de la sociogenèse des formes de concentration des moyens de la violence physique et des ressources économiques. Elle laisserait hors d'elle-même un concept nécessaire aussi bien pour décrire et expliquer les rapports de domination, que pour penser le phénomène, vraisemblablement universel et constitutif de la socialité humaine, des luttes de légitimation.

Aussi, la théorie d'Alain Testart peut, selon nous être enrichie en ceci qu'elle décrit adéquatement les transferts que l'on peut dire *de paix*, mais ne permet pas de catégoriser certains phénomènes économiques qui ont un large impact sur les sociétés, au moins en certaines périodes : ce sont les transferts que l'on pourrait dire *de guerre*, privée ou publique. La typologie des transferts de richesses proposée par Testart prend l'obligation pour critère d'identification des transferts, et non pas la contrainte.

Alain Testart, nous l'avons remarqué, place au centre de son analyse le concept d'exigibilité. Or il est des transferts qui sont exigés sans être exigibles,

qui sont effectifs par la seule contrainte ; ou plutôt : il est des transferts qui sont exigibles du point de vue d'une des parties en présence, mais qui ne le sont pas du point de vue de l'autre partie, ou du point de vue d'une tierce partie. Les cas de transferts qui sont à la fois exigés et exigibles du point de vue de toutes les parties en cause ne constituent qu'un sous-ensemble de l'ensemble de tous les transferts effectivement exigés et effectivement réalisés. Nous retrouvons alors le problème de la communauté de référence nécessaire pour déterminer la structure déontique des transferts, et leur légitimité ou illégitimité relatives, problème déjà traité au chapitre III.

En un sens, ce problème, posé à l'anthropologue, au philosophe ou au politologue est un peu de même nature que celui, bien connu, qui se pose à l'historien relativement à ses sources : bien souvent, celles-ci sont l'archive du vainqueur ; elles expriment le point de vue du dominant, sa sociodicée et ses illusions spécifiques. Dans la différence entre l'exigé et l'exigible gît le problème de savoir quel point de vue l'on adopte sur la société que l'on étudie : celui du dominant ou un autre.

Se pose aussi la difficile question de savoir s'il est possible et / ou souhaitable d'adopter un type de catégorisation des faits sociaux et un point de vue sur ceux-ci qui ne soient pas celui de l'une ou l'autre des parties en présence dans les faits sociaux dont il faut rendre compte. La question ne semble pas pouvoir être résolue en posant tel principe de neutralité axiologique stipulant que l'on tiendra pour exigible ce qui est considéré comme exigible dans le droit, la coutume, ou la norme dominante dans l'époque ou la société que l'on étudie. Ce point, s'il n'est pas évident dans le cas du racket, l'est beaucoup plus dans le cas de la razzia. Un groupe d'une société A pille un groupe d'une société B. Supposons, pour simplifier, que chaque groupe est très cohésif, de sorte que tous les individus d'un même groupe pensent la même chose. Plusieurs possibilités sont à envisager.

Ni le groupe A ni le groupe B ne se pose pas la question de savoir si le groupe A est en droit d'exiger les richesses du groupe B.

Le groupe A ne se pose pas la question de savoir s'il est en droit d'exiger les richesses du groupe B, tandis que le groupe B pense que le groupe A est en droit de les exiger.

Le groupe A ne se pose pas la question de savoir s'il est en droit d'exiger les richesses du groupe B, tandis que le groupe B pense que le groupe A n'est pas en droit de les exiger.

Le groupe A pense qu'il n'est pas en droit d'exiger les richesses du groupe B, tandis que le groupe B ne se pose pas la question de savoir si le groupe A est en droit de les exiger.

Le groupe A pense qu'il est en droit d'exiger les richesses du groupe B, tandis que le groupe B ne se pose pas la question de savoir si le groupe A est en droit de les exiger.

Le groupe A pense qu'il n'est pas en droit d'exiger les richesses du groupe B, tandis que le groupe B pense que le groupe A est en droit de les exiger.

Le groupe A pense qu'il n'est pas en droit d'exiger les richesses du groupe B, et le groupe B pense aussi que le groupe A n'est pas en droit de les exiger.

Le groupe A pense qu'il est en droit d'exiger les richesses du groupe B, et le groupe B pense aussi que le groupe A est en droit de les exiger.

Le groupe A pense qu'il est en droit d'exiger les richesses du groupe B, tandis que le groupe B pense que le groupe A n'est pas en droit de les exiger.

Certaines des possibilités logiques énoncées ci-dessus sont nettement extravagantes ou cocasses ; certaines d'entre elles paraissent incompatibles avec le fait même qu'il y ait la razzia ; certaines enfin paraissent intuitivement plausibles – parmi celles-ci, il en est une au moins (la dernière) qui implique un conflit de légitimité. Un groupe pense que le transfert est légitime, et qu'il est par conséquent exigible (par hypothèse, il est aussi sans contrepartie exigible), et l'autre non. Le transfert est exigé, par hypothèse. Est-il ou non exigible ? Ces deux groupes ne se rencontrent qu'à l'occasion de la razzia, ils ne forment pas une société, de sorte que l'on pourrait se référer, pour trancher la question, à la norme dominante dans cette société englobant A et B.

On peut choisir de résoudre le problème en disant que le transfert est exigible parce qu'il peut, de fait, être exigé. Mais le seul élément qui permette de dire qu'il peut, de fait, être exigé, c'est le fait même que le transfert est exigé. Ce qui revient à dire que ce qui est exigé est exigible. Or tel ne peut pas être le cas dans une théorie des transferts faisant de la notion d'obligation le critère de différenciation entre les divers types de transferts de richesses, pour les raisons qui vont être exposées ci-dessous.

Le fait qu'un transfert soit exigé ne peut pas, par soi seul, faire de ce transfert exigé un transfert exigible, à moins de vider de tout sens une typologie des transferts fondée sur la notion d'obligation. Si un transfert est exigible parce qu'il est exigé, alors le racket, le vol, le cambriolage, sont des transferts exigibles, de sorte que j'aurais l'obligation juridique de remettre mes biens à

quiconque me les demande en me menaçant. Dans un tel cas, de l'unique occurrence d'une contrainte découle directement l'obligation juridique de se conformer à l'exigence soutenue par la contrainte. Mais alors le droit ni la coutume n'ont plus à être, d'être purement redondants avec le réel.

L'interdiction de toute contrainte par la force est une contradiction en soi, dans une pareille conception de l'obligation : si le fait d'exiger crée l'exigibilité, l'interdiction ne peut rien interdire en fait d'exigence ou de contrainte, puisque le fait de l'exigence, dès qu'elle est jointe à la contrainte, crée l'obligation de s'y soumettre.

Dans les chapitres de *Critique du don* exposant sa typologie générale des transferts, Alain Testart ne dit presque rien du vol, ni du tribut de guerre, ni du pillage, de la razzia, du rapt, de la rançon⁶⁵⁰. Ces cas posent en effet une sérieuse difficulté de catégorisation ; ils n'en restent pas moins *réels*, appropriations réelles produisant des effets sur le cours des choses sociales.

Dire que la prédation guerrière ou le butin de pillage sont des transferts exigibles, ce serait adopter une conception de l'obligation où le droit est le droit du plus fort, ou, dit autrement, c'est adopter le point de vue du dominant, et non pas celui du dominé – qui vraisemblablement pense qu'on exige quelque chose de lui que l'on n'a pas le droit d'exiger de lui (prendre ses biens, éventuellement sa liberté ou celle de ses proches).

Mais inversement, il est manifeste que le point de vue des dominés sur ce qui est légitime ou illégitime ne peut pas non plus être systématiquement pris pour référence, en matière d'exigibilité ou non de tel ou tel transfert sans contrepartie exigible. Il est en effet de bonnes raisons de penser que les cas sont assez, voire très rares, où l'exigibilité d'un t3t est reconnue comme pleinement légitime par ceux qui s'y trouvent assujettis. Le point de vue des dominés ne peut donc pas être systématiquement pris comme référence aux fins d'identifier la norme de l'exigibilité légitime, à moins de réduire l'extension de cette dernière notion à un ensemble vide, ou quasiment – et de réduire ainsi le t3t à rien, tout t3t pouvant plus ou moins être tendanciellement considéré par tel ou tel dominé pour une prédation.

Il nous semble qu'une marque du passage du simplement exigé à l'exigible serait par exemple le fait qu'un calcul de rétroactivité soit effectué ; ou qu'un rééchelonnement soit négocié. Le paramètre de la durée est alors efficient sur les anticipations et les interactions ; il sanctionne la stabilisation de relations désormais durables. Il témoigne d'un début d'accoutumance, de l'action du temps faisant passer le fait en droit.

Quelle que soit la solution apportée à ces difficultés, il faut, pour rendre compte des faits sociaux, vraisemblablement reconnaître, en raison de l'existence plausiblement universelle de luttes de légitimation et de conflits des

⁶⁵⁰ A l'exception de la note de bas de page in Testart 2007a : 24.

normes, un régime spécifique de transferts : ceux qui ne sont pas exigibles mais qui sont, de fait, exigés et réalisés par la contrainte. En d'autres termes, la typologie des transferts de richesses ne peut pas prendre pour critère de démarcation entre les catégories de transferts seulement des concepts de droit : il faut combiner, au moins dans les cas de conflits de légitimité tels qu'aucune des normes en conflit ne peut être considérée comme norme de référence (comme c'est le cas dans la prédation guerrière), les critères de droit avec des critères de fait : le transfert a été opéré, alors qu'il n'était pas exigible. Cela est nécessaire, parce que les transferts non exigibles, effectués sous la contrainte en situation d'anomie (c'est-à-dire, ici, d'absence de norme de référence) ne sont pas des phénomènes marginaux dans l'histoire : butins rapportés des expéditions guerrières, prédatons lors des guerres civiles, ces pratiques contribuent en effet à établir les contours des institutions qui émergent ensuite, à l'issue de la période d'anomie.

Nous considérons donc que Testart a bien décrit les transferts de paix. Pour rendre raison de la réalité et de l'évolution sociale, il faut ajouter à sa typologie les transferts de guerre, les *prédatons*, ou de *t4t*, *transfert du quatrième type*, pour prendre un terme générique. Telle est, du moins, notre proposition.

Ajoutons que la distinction entre transferts de paix et transferts de guerre ne recouvre pas la distinction hobbesienne, discutée au Chapitre premier de notre étude, entre temps de paix et temps de guerre. La caractérisation de ces temps est présentée par Hobbes comme tendancielle. Il peut n'y avoir aucune violence effective, et que le temps soit pourtant à la guerre, parce qu'on s'y prépare ici ou là. Il peut y avoir quelques violences effectives et que pourtant le temps soit à la paix, parce qu'il n'y a pas de raison de redouter que ces violences vont se multiplier.

Au contraire, la distinction entre transferts de paix et transferts de guerre n'est pas tendancielle. Car elle concerne la catégorisation de tel fait singulier. Un transfert de paix peut avoir lieu en temps de guerre : quand deux habitants d'un bourg assiégé procèdent à un échange, ou quand l'un fait don à l'autre de quelque chose. Il peut symétriquement y avoir transfert de guerre par temps de paix : quand la maison de quelqu'un est cambriolée, même si rien par ailleurs n'est susceptible de rompre la paix générale, c'est néanmoins un transfert de guerre, une prédation. Il suffit d'entendre dans le mot « guerre » ses deux déterminations, que Mauss mentionne volontiers : guerre publique, guerre privée.

Métamorphoses du don en dû

Les considérations précédentes introduisent une autre idée générale que l'on peut raisonnablement inférer de cette investigation de la genèse des institutions féodales. Une théorie du don, à plus forte raison une théorie générale

des transferts de richesses, doit (si du moins il s'agit de penser non seulement la structure des sociétés à un moment donné, mais aussi la dynamique historique des transformations de l'économie, des rapports de pouvoir et des institutions), expliquer la possibilité de la mutation d'un mode de transfert en un autre mode de transfert. Les pages qui précèdent ont mis en relief qu'un transfert exigé et obtenu par la simple contrainte, de fait : la prédation, peut se transformer en transfert exigible de droit sans contrepartie : un t3t.

Mais ce n'est pas la seule modalité possible du changement d'un mode de transfert de richesses en un autre. Des dons peuvent se transformer en t3t, à l'occasion d'un renforcement de la concentration des moyens de la violence physique dont dispose l'instance récipiendaire, ou encore par l'intervention d'un tiers disant le droit sur la base du fait, en l'espèce, de la simple récurrence coutumière de certains dons. Ce point avait été relevé par Marc Bloch, dans son étude des formes du droit et de son évolution à partir de la deuxième moitié du IX^e siècle. Il soulevait le paradoxe d'un droit qui, conservateur, tout entier orienté par le but de maintenir les structures héritées du passé, a très paradoxalement engendré ou favorisé de multiples innovations, notamment en raison de la raréfaction, après l'effondrement de l'organisation étatique carolingienne, des registres de lois et des magistrats sachant lire et consigner par écrit leurs décisions.

Qu'il s'agît de transactions particulières ou de règles générales d'usage, la tradition n'avait donc guère d'autres garants que la mémoire. Or la mémoire humaine, la coulante, « l'escoulourjante » mémoire, pour reprendre le mot de Beaumanoir, est un merveilleux outil d'élimination et de transformation : surtout ce que nous appelons mémoire collective et qui, n'étant, au vrai, qu'une transmission de génération à génération, ajoute, si elle est privée de l'écrit, aux erreurs de l'enregistrement par chaque cerveau individuel, les malentendus de la parole. [...] La jurisprudence, en un mot, exprimait moins une connaissance que des besoins. Parce qu'il ne disposait, dans son effort pour imiter le passé, que de miroirs infidèles, le premier âge féodal changea très vite et très profondément, en croyant durer. En un sens, d'ailleurs, l'autorité même que l'on reconnaissait à la tradition favorisait le changement. Car tout acte, une fois accompli ou, mieux, trois ou quatre fois répété, risquait de se muer en précédent : même s'il avait été, à l'origine, exceptionnel, voire franchement abusif. Les moines de Saint-Denis, dès le IX^e siècle, ont-ils été priés, un jour où le vin manquait dans les celliers royaux, à Ver, d'y faire porter deux cents muids ? Cette prestation désormais leur sera réclamée, à titre obligatoire, tous les ans et il faudra, pour l'abolir, un diplôme

impérial. Il y avait une fois, nous dit-on, à Ardres, un ours, amené par le seigneur du lieu. Les habitants, qui se plaisaient à le voir combattre contre des chiens, s'offrirent à le nourrir. Puis la bête mourut. Mais le seigneur continua d'exiger les pains. L'authenticité de l'anecdote est peut-être contestable ; sa valeur symbolique, en revanche, hors de doute. Beaucoup de redevances naquirent ainsi de dons bénévoles et longtemps en conservèrent le nom. [...] Si bien que l'habitude s'introduisit d'établir, en nombre croissant, ces curieux documents que les diplomates nomment « chartes de non préjudice ». Un baron, un évêque demandent le gîte à un abbé ; un roi, pressé d'argent, fait appel à la générosité d'un sujet. D'accord, répond le personnage ainsi sollicité. A une condition toutefois : qu'il soit spécifié, noir sur blanc, que ma complaisance ne créera point, à mes dépens, un droit. Ces précautions, cependant, qui n'étaient guère permises qu'à des hommes d'un rang un peu relevé, n'avaient quelque efficacité que lorsque la balance des forces n'était pas trop inégale. Une des conséquences de la conception coutumière fut, trop souvent, de légitimer la brutalité et, en la rendant profitable, d'en répandre l'emploi. N'était-il pas d'usage, en Catalogne, lorsqu'une terre était aliénée, de stipuler, en une formule singulièrement cynique, qu'elle était cédée avec tous les avantages dont son possesseur avait eu la jouissance, « gracieusement ou par violence » ?⁶⁵¹

Cette page de Marc Bloch met fort bien en lumière comment la mémoire dite collective dépourvue de support externe comme l'écrit, peut, dans certaines configurations sociales, fournir la base d'un renforcement de la puissance des puissants : en l'occurrence, par la mutation qu'elle opère d'un mode de transfert à l'autre (du don à la redevance, de la prédation au tribut). Selon l'historien, elle peut même, associée à la valorisation de la tradition, encourager la prédation violente, en ce qu'elle favorise la stratégie du fait accompli, et cela, pour la simple raison qu'elle tient la récurrence, la répétition des faits dans la durée, pour indice de légitimité et fondement du droit. Les « chartes de non préjudice » mentionnées dans ce texte attestent ainsi qu'en certains cas l'écrit peut fournir une garantie à la plus faible des parties en présence (plus précisément, comme le dit très explicitement Marc Bloch, quand la plus faible des parties en présence est encore relativement forte : notamment, en ressources économiques et sociales pour faire valoir son droit). Ce point tend à confirmer la conjecture, énoncée plus haut, que la quantification explicite d'un transfert dû peut constituer une protection du dominé contre l'exploitation.

⁶⁵¹ Bloch 1968 [1940] : 171-173. Pour d'autres cas de spoliations ou prédatons régularisées et pérennisées après coup par le droit, cf. Bloch 1968 [1940] : 235.

En somme, Marc Bloch montre que cette modalité spécifique du passage du fait au droit, n'est pas de simple coutume, mais de mémoire intéressée des faits chez les détenteurs du pouvoir de dire le droit : intéressée à complaire aux puissants en renforçant leur puissance par la transformation du don en dû. La coutume peut ainsi faire l'objet de conflits ou de manipulations pour la définition de la coutume légitime. Et si, selon Marc Bloch, l'orientation conservatrice des instances de justice s'avère, en l'espèce, produire de notables transformations du droit, cela semble largement résulter du fait que ces transformations permettent de conserver et conforter la force des plus forts⁶⁵².

Le problème du mode de transfert dominant

Il reste encore, à partir de ces divers aperçus sur l'époque médiévale, à remarquer la difficulté qu'il peut y avoir à tenter de caractériser les diverses sociétés par la prédominance, en leur sein, d'un certain type de transferts. Les temps médiévaux suggèrent qu'un mode de transfert, parce qu'il constitue un idéal de vie, peut être déterminant pour l'histoire économique et sociale, alors même que dans la réalité il n'est qu'occasionnellement pratiqué, parce qu'il détermine, directement ou indirectement, à des degrés divers, la mise en place d'autres types de transferts. Selon Duby, dans la genèse et le développement des institutions féodales, il semble que l'idéologie de la largesse ait conduit les détenteurs de fortes concentrations de moyens de violence physique, les seigneurs, à recourir à une foule d'expédients aux fins de perpétuer leurs pratiques de la générosité intéressée. Ces expédients furent au principe de diverses formes de rentes foncières et des régimes de fiscalité qui constituèrent incontestablement, durant cette époque, les cadres des transferts de biens quantitativement les plus importants. Comme cela a été relevé, ce sont encore les idéologies de la prouesse et de la largesse qui expliquent, au moins pour partie et indirectement, le développement du crédit et des échanges marchands. C'est encore le don qui fut au principe des élaborations culturelles et artistiques les plus considérables de ces temps, comme les cathédrales⁶⁵³. C'est le don, et non les autres formes de transferts, qui, sous les espèces de l'aumône et de l'offrande sacralisante et rédemptrice, dégagait un horizon de sens pour nombre d'existences, même très humbles. C'est encore sous formes de dons que s'exercèrent les solidarités dans les moments de détresse sociale, et que

⁶⁵² Marc Bloch signale cependant des cas où la force normative de la tradition pouvait profiter aux humbles, lorsque, par exemple, une rente cessait d'être payée pendant quelques années (Bloch 1968 [1940] : 173).

⁶⁵³ Sur l'importance des dons dans le financement de la construction des cathédrales, voir Duby 1984 [1981a] : 103, 107, 129-132.

s'effectuaient les redistributions de ces embryons de biens publics que furent parfois les greniers des seigneurs et des abbayes. A cet égard, si nous admettons ce qu'en dit Georges Duby, le don et, plus encore peut-être, ses fonctions cruciales dans la sociodécadence et les régimes de légitimation de soi ayant cours à l'époque féodale apparaissent bien comme des déterminants cruciaux de l'histoire du Moyen Age – alors même que les formes quantitativement les plus importantes de l'accaparement et de la circulation des biens sont autres.

Mentalités et causalités

A cette dernière conclusion, il serait légitime d'opposer une objection de fond. On pourrait en effet considérer que la réflexion sur la féodalité présentée dans ces pages accorde une importance exagérée aux croyances, aux représentations partagées, en somme à l'idéologie, en tant que source et principe des conduites. De surcroît, ces analyses, très redevables à l'œuvre de Georges Duby, seraient fondées sur les travaux d'un historien lui-même porté à accorder une importance excessive au don, en raison de l'influence qu'exerça sur lui la pensée de Mauss.

L'objection porte en somme sur la question de savoir quel *rôle causal* l'on peut légitimement attribuer *aux représentations et aux croyances* des acteurs d'une époque dans l'explication que l'on fait des structures et des dynamiques caractéristiques de cette époque. On trouve notamment dans l'œuvre de Marx une vigoureuse mise en cause de la propension à attribuer un rôle causal aux représentations des acteurs de l'histoire pour expliquer celle-ci, notamment dans les deux passages suivants, tirés, pour le premier, de *L'Idéologie allemande*, pour le second, de l'« Avant-propos » à la *Critique de l'économie politique* :

Les formations brumeuses du cerveau humain sont elles aussi des sublimés nécessaires du processus matériel de leur vie, empiriquement vérifiable et lié à des circonstances matérielles préalables. Par conséquent la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, ne conservent plus leur semblant d'indépendance. Elles n'ont ni histoire ni développement ; ce sont, au contraire, les hommes qui, en même temps qu'ils développent leur production et leur communication matérielles, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de celle-ci. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience.⁶⁵⁴

⁶⁵⁴ Marx & Engels 1982 [1932] : 308. Ce texte a été rédigé par le seul Marx en 1845-46.

Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience.⁶⁵⁵

Dans ces deux textes, l'adjectif « matériel » qualifie l'ensemble des procédés par lesquels les humains transforment le monde. Son extension, spécialement dans le second texte, tend à recouvrir tous les aspects de la vie économique et toutes les techniques qui modifient objectivement un donné naturel initial. Cet ensemble est lui-même considéré comme « détermination en dernière instance » de tous les faits sociaux ou culturels, selon la célèbre formule d'Engels. Dans le vocabulaire de la tradition marxiste, on appelle « infrastructure » ce que Marx désignait par « base » ou « fondation réelle », et « superstructure » ce que Marx regroupait sous le vocable d'« idéologie » et sous l'expression « édifice juridique et politique ». De tels textes présentent donc une conception matérialiste de la culture et de l'histoire.

Il est à noter que Georges Duby n'est pas resté étranger à la pensée de Marx, dont il tint, en diverses occasions, « à célébrer très haut – et peut-être bien l'un des derniers – l'extraordinaire fécondité »⁶⁵⁶. Malgré cet hommage appuyé à la conception marxienne de l'histoire, Duby ne manqua pas de signaler « qu'une société ne s'explique pas seulement par ses fondements économiques, mais aussi par les représentations qu'elle se fait d'elle-même »⁶⁵⁷. En d'autres termes, il faut reconnaître que les représentations, ou plutôt les « attitudes mentales » (expression qui sert d'intitulé à l'un des chapitres de *Guerriers et paysans*), jouent un rôle causal dans l'activité humaine, telle du moins qu'elle apparaît à l'enquête historique. Il y a là une tension dans la pensée de Georges Duby.

Une grande part de la leçon inaugurale de Duby au Collège de France est consacrée à cet ordre de problèmes. Après avoir signalé que nombre de méprises

⁶⁵⁵ Marx 1982 [1953] : 488. « Avant-propos » rédigé en 1859. Les questions afférentes aux matérialisme en sciences sociales sont traitées avec quelque détail in Athané 2004.

⁶⁵⁶ Cité par Dalarun 1996a : 21. Voir aussi Dalarun 1996b.

⁶⁵⁷ Cité par Dalarun 1996a : 21.

sur les économies médiévales furent le fait d'historiens enclins à projeter sur celles-ci une conception de l'économique propre aux sociétés contemporaines, méprises qui, selon Duby, auraient pu être épargnées par la connaissance de certaines enquêtes ethnologiques, le médiéviste insiste sur le fait que l'histoire de l'économie ne suffit jamais, pour ce qui concerne du moins les sociétés anciennes, à restituer toute l'histoire sociale.

[...] il est apparu indispensable à certains de compléter l'étude des assises matérielles des sociétés anciennes par celle des rites, des croyances et des mythes, de tous les aspects d'une psychologie collective qui régissent les comportements individuels, et en fonction desquels, *aussi directement et de manière aussi nécessaire qu'en fonction des faits économiques*, s'ordonnent les relations sociales. De la sorte a pris corps, mais lentement et pendant longtemps de manière hésitante, cette histoire que l'on a nommée, peut-être improprement, l'histoire des mentalités, et dont le vif progrès des jeunes sciences humaines, telles l'anthropologie sociale et la sémiologie, est venu dans les années récentes raffermir les méthodes et élargir les ambitions. [...] Si l'on veut, par conséquent, que l'histoire sociale progresse et conquière son indépendance, il convient de l'engager dans une voie où s'opère la convergence d'une histoire de la civilisation matérielle et d'une histoire du mental collectif ⁶⁵⁸.

Ces propos explicitent donc l'existence de deux ordres de déterminations que l'historien doit tenir ensemble, et qui sont d'égale prégnance dans la construction des rapports sociaux. En d'autres termes, la façon dont la sphère de production retentit sur les autres aspects de la vie sociale est toujours médiata :

En effet, le sentiment qu'éprouvent les individus et les groupes de leur position respective, et les conduites que dictent ce sentiment, ne sont pas immédiatement déterminés par la réalité de leur condition économique, mais par l'image qu'ils s'en font, laquelle n'est jamais fidèle mais toujours infléchie par le jeu d'un ensemble complexe de représentations mentales. Placer les phénomènes sociaux dans le simple prolongement des phénomènes économiques, c'est donc réduire le champ d'interrogation, c'est appauvrir singulièrement la problématique,

⁶⁵⁸ Duby 1996 [1971a] : 1452-1453. Italiques de F. A.

c'est renoncer à percevoir clairement certaines lignes de force essentielles⁶⁵⁹.

On peut donc, en un sens, continuer de dire que les assises matérielles sont le déterminant « en dernière instance » de toute la vie sociale, à condition toutefois de reconnaître que les autres instances, celles qui, intermédiaires, offrent aux agents d'une époque particulière les cadres de pensée par lesquels ils vivent et pensent leur existence matérielle, ne sont pas de nulle conséquence quant à leurs décisions et leurs actions. Mais la leçon inaugurale de Georges Duby, même si elle reprend le lexique marxiste des infrastructures et des superstructures, paraît dans ses dernières pages laisser finalement de côté l'idée que le rôle de l'historien est d'identifier des mécanismes causaux des unes vers les autres, ou des secondes vers les premières. L'idée de causalité ou de détermination, scrupuleusement examinée au début de l'exposé, cède le pas aux notions de cohérence ou de structure.

La seule façon [d'édifier une histoire des psychologies collectives] d'une manière scientifique, c'est de partir du principe que les perceptions, les savoirs, les réactions affectives, les rêves et les phantasmes, que les rites, les maximes du droit et les convenances, que l'amalgame d'idées reçues qui engluent les consciences individuelles et dont les intelligences qui se voudraient les plus indépendantes ne parviennent jamais à se dégager tout à fait, que les visions du monde, plus ou moins confuses, plus ou moins logiques, qui colorent les actions, les désirs et les refus des hommes dans leurs rapports avec les autres, ne constituent pas des éléments épars, mais qu'une étroite cohérence les réunit en une véritable structure. Que cette structure ne peut être isolée d'autres structures qui la déterminent et sur lesquelles elle retentit. Que les progrès de l'histoire des mentalités, et par conséquent ceux de l'histoire sociale, qui ne saurait se passer d'elle, reposent donc sur l'emploi de l'instrument méthodologique le plus efficace que puisse aujourd'hui manier l'historien, j'entends sur la nécessité de conduire, conjointement et avec une égale rigueur, l'analyse des infrastructures matérielles, écologiques, économiques, des structures politiques, des superstructures idéologiques enfin⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ Duby 1996 [1971a] : 1452. Voir aussi Duby 1974 : 148 : « [...] ce n'est pas en fonction de leur condition véritable, mais de l'image qu'ils s'en font et qui n'en livre jamais le reflet fidèle, que les hommes règlent leur conduite ».

⁶⁶⁰ Duby 1996 [1971a] : 1466-1467. Voir aussi les *Dialogues* de Duby et Lardreau : « J'en suis à penser que se demander ce qui détermine en dernière instance, c'est poser un faux problème. Il n'y pas de dernière instance. Ce qui compte, c'est la globalité, la cohérence, la corrélation ». (Duby & Lardreau 1980 : 114).

Toutefois, l'examen attentif de *Guerriers et paysans* laisse ouverte une autre interprétation. Car il y a bien, dans le récit de Duby, un entremêlement de rapports de causalité, sans doute inévitable dès lors que l'historien a pour vocation de restituer non seulement la cohérence des structures sociales, mais les dynamiques de changement qui affectent ces mêmes structures. Dans ces processus, les conséquences non intentionnelles d'actions entreprises par des agents en fonction de ce qu'il se représentaient comme étant leur intérêt ont une importance cruciale, sur quoi Georges Duby porte constamment son attention. Mais encore faut-il préciser que les motivations des agents, telles qu'elles apparaissent aux travers des travaux de Duby, ne sont que partiellement déterminées par leurs intérêts matériels au sens strict : elles paraissent aussi déterminées par la représentation qu'ils se font de leurs intérêts, lesquels portent au demeurant souvent plus sur leur rang et leur position sociale, que leur situation économique au sens étroit du terme. Ces motivations paraissent également déterminées par le désir de ces mêmes agents de perpétuer leur identité sociale, telle du moins qu'ils l'interprètent selon des cadres de pensée contraignants et dont ils ne sont qu'imparfaitement conscients. Du point de vue des formes de la causalité que met en œuvre le récit de Duby, celui-ci paraît par conséquent moins proche de Marx que de Max Weber, lorsque ce dernier écrit dans l'« Introduction » à *L'Éthique économique des religions du monde* :

Ce sont les intérêts (matériels et idéels) et non les idées qui gouvernent directement l'action des hommes. Toutefois, les « images du monde » qui ont été créées par le moyen d'« idées » ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action⁶⁶¹.

A ces remarques sur les formes de la causalité présentes dans l'œuvre du médiéviste, il faut ajouter les précisions suivantes. Duby fait constamment porter l'accent sur les conséquences non intentionnelles des agents. Les effets historiques qui découlèrent de choix et d'actes individuels ne se limitèrent nullement à ce qui avait été voulu et consciemment poursuivi par les agents de ces mêmes choix et actions. Ainsi, lorsque Duby décrit comment l'image que les seigneurs se faisaient de leur rôle et de leurs fonctions au sein de la société féodale les a conduits à favoriser, sans l'avoir véritablement voulu, dans l'administration de leurs domaines, une logique de rentabilité, de comptabilité, enfin de rationalisation de la production agricole, et, dans l'activité urbaine, le

⁶⁶¹ Texte cité par Isabelle Kalinowski dans sa préface à *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : Weber 2000 [1904-05] : 12.

développement des rudiments d'une économie de marché, l'historien montre que les buts que poursuivent les agents pour perpétuer leur identité sociale, ou plutôt l'image qu'ils s'en font, amènent ces derniers à faire des choix dont les conséquences économiques non voulues, en retour, contraignent puissamment leurs fonctions, leurs pouvoirs et leurs actions – comme dans le cas déjà examiné de l'endettement des seigneurs, où le désir de perpétuer leurs dons semble avoir initié leurs dettes, lesquelles ont indirectement promu des modes spécifiques de calcul et de pensée calculatrice, ainsi que les corps d'agents administratifs voués et dévoués à de telles tâches.

C'est en ce sens seulement qu'il est légitime d'associer l'histoire du don à l'histoire des institutions politiques. Parce que le don est non seulement une pratique mais une représentation qui se trouve au principe d'une foule d'autres pratiques que les seuls dons, et d'effets bien plus nombreux que ceux qui découlent directement des dons comme tels, il est légitime de considérer le don comme un des moteurs de certaines séquences de l'histoire, notamment celle qui a été examinée dans les pages précédentes.

Devenir du don et de l'État

Mais les connexions entre l'histoire du don et celle des institutions politiques ne s'arrêtent certainement pas à l'orée du XIII^e siècle. Une investigation sur la genèse de l'État royal dans les périodes plus tardives du Moyen Age ne manquerait sans doute pas de faire apparaître des rapports variés entre les modalités du don et la dynamique de concentration des pouvoirs aux mains du monarque – processus qui fut, comme on sait, très lent et non linéaire, et dont l'irréversibilité ne fut peut-être pas acquise, en France, avant la victoire de la couronne sur la Fronde.

C'est notamment ce qui ressort des pages où Norbert Elias tente d'expliquer l'effacement tendanciel des concurrents à la couronne, et le creusement de l'inégalité entre le roi et les seigneurs, par la croissance du rôle de la monnaie dans les dons royaux. En substituant progressivement aux donations de terres les rentes, pensions et autres dons en argent, les rois se sont progressivement prémunis contre le morcellement de leurs domaines, et contre l'émergence de concurrents potentiels en termes d'accaparement des terres et de pouvoir sur les hommes. L'importance croissante de la monnaie renforça donc, selon Elias, l'autorité monarchique et ses prétentions au monopole sur les terres, par le biais des dons en numéraire. Un homme récompensé par un don de terre fiscale se trouve singulièrement moins lié à l'autorité centrale que tel autre, à qui une rente a été accordée, et qui peut se la voir supprimer. La monnaie ayant ainsi accru le réseau de dépendants autour des rois, elle fut, selon Elias, une condition

économique tout à fait décisive pour la naissance de l'État absolutiste⁶⁶². Le métatransfert (apanage) sape l'autorité du roi. Ce n'est pas le cas de la pension, simple transfert.

La justice et la grâce

Dans le cours des précédentes réflexions, les formes de la dépersonnalisation des flux de richesses à destination de l'institution politique, processus conjoint à l'émergence d'une fiscalité structurée, ont été examinées. Il est donc maintenant possible d'opérer un retour sur le problème que signalait le texte de Bourdieu cité au début de ces développements. Comment s'opère la dépersonnalisation des flux de richesses en provenance de l'institution politique ? Cette question, à ce stade de la réflexion, reste à peu près entière, et les prémices d'un tel processus ne semblent pas apparaître dans la suite de faits historiques que nous avons examinés.

Il semble toutefois, contrairement à ce que suggérait Bourdieu dans la page citée, que le schème du don puisse fort bien se maintenir, comme mode d'appréhension intuitive collectivement partagée des flux de richesses en provenance de l'institution politique, alors même qu'existe une puissante bureaucratie. Il ne semble pas que l'existence d'une bureaucratie implique nécessairement une dépersonnalisation de l'institution politique et des flux de richesses qui en proviennent. Ce point paraît découler des pages d'Elias qui viennent d'être mentionnées, et est effectivement attesté par l'existence même de l'absolutisme royal ou des cultes de la personnalité dans les divers totalitarismes du XX^e siècle – tous saturés de bureaucrates.

Jusque bien plus tard que le Moyen Age, les flux de richesses en provenance de l'institution politique sont donc restés fortement marqués d'une empreinte personnelle, parce que perçus comme des dons généreusement accordés par le détenteur du pouvoir politique. De ce constat découlent les questions suivantes : pourquoi la dépersonnalisation des flux en provenance de l'institution politique n'a pas été conjointe à la dépersonnalisation des flux à destination de l'institution politique ? Comment peut-il se faire que le pouvoir politique et l'État persistent à être pensés, représentés comme des donateurs, bienfaiteurs, des dispensateurs de l'abondance et non pas comme un simple pôle de redistribution, qui certes collecte les richesses mais ne les produit pas ?

Examinons maintenant les tout derniers temps de la période dite « féodale » par Alain Guerreau⁶⁶³ (presque jusqu'à la révolution française, pour cet auteur). Il est probable en effet que ce n'est qu'avec les Lumières puis la Révolution que cette représentation a commencé de perdre du terrain, et qu'une autre

⁶⁶² Elias 1975 [1939] : 175-176.

⁶⁶³ Guerreau 1990a & 2001.

représentation des flux de richesses en provenance de l'État a commencé à concurrencer le schème du don en la matière. Cette mutation découle vraisemblablement de la croissance d'une exigence de contrôle sur la manière dont les ressources fiscales sont employées. Le problème que pose l'usage privé des deniers tirés de l'impôt est particulièrement explicite dans les développements que Rousseau consacre à la fiscalité au cours de l'article « Economie ou Œconomie (Morale et Politique) » qu'il rédigea pour l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert :

Si le peuple se gouvernait lui-même, et qu'il n'y eût rien d'intermédiaire entre l'administration de l'état et les citoyens, ils n'auraient qu'à se cotiser dans l'occasion, à proportion des besoins publics et des facultés des particuliers ; et comme chacun ne perdrait de vue le recouvrement ni l'emploi des deniers, il ne pourrait se glisser ni fraude ni abus dans leur maniement : l'état ne serait jamais obéré de dettes, ni le peuple accablé d'impôts, ou du moins la sûreté de l'emploi le consolerait de la taxe. Mais les choses ne sauraient aller ainsi ; et quelque borné que soit un état, la société civile y est toujours trop nombreuse pour pouvoir être gouvernée par tous ses membres. Il faut nécessairement que les deniers publics passent par les mains des chefs, lesquels, outre l'intérêt de l'état, ont tous le leur particulier, qui n'est pas le dernier écouté. Le peuple de son côté, qui s'aperçoit plutôt de l'avidité des chefs, et de leurs folles dépenses, que des besoins publics, murmure de se voir dépouiller du nécessaire pour fournir au superflu d'autrui ; et quand une fois ces manœuvres l'ont aigri jusqu'à certain point, la plus intègre administration ne viendrait pas à bout de rétablir la confiance⁶⁶⁴.

C'est donc, selon Rousseau, l'impossibilité pratique d'un gouvernement tel que tout gouverné soit aussi gouvernant, qui pose le problème de l'usage des ressources fiscales. C'est l'existence même d'un corps d'administration distinct de la société civile qui fait obstacle, et crée l'opacité de l'usage des deniers publics. Dans une situation d'identité entre gouvernants et gouvernés, il n'y aurait pas d'obstacle au contrôle de chacun sur l'emploi qui est fait de sa part des ressources captée par voie fiscale. Mais l'impossibilité de fait d'une telle démocratie directe produit ce mal nécessaire d'une médiation entre le peuple et lui-même : les « chefs », par qui transite la richesse, et qui la redistribuent trop souvent à leur profit – ce qui discrédite, aux yeux du peuple, le principe même de l'impôt. L'impossibilité de la *transparence* (cf. l'emploi par Rousseau de

⁶⁶⁴ Rousseau 1986 [1755] : 25-26.

l'expression « perdre de vue ») nuit à la confiance. En d'autres termes, l'appropriation privée des ressources fiscales par les détenteurs du pouvoir de lever l'impôt, et l'usage patrimonial qu'ils en font, est une menace pour la cohésion du corps social.

Le même texte prône une réforme de la fiscalité telle que les prélèvements soient opérés sur les dépenses somptuaires et sur le « superflu » des riches : « Qu'on établisse de fortes taxes sur la livrée, sur les équipages, sur les glaces, lustres, et ameublements, sur les étoffes et la dorure, [...] en un mot sur cette foule d'objets de luxe, d'amusement et d'oisiveté, qui frappent tous les yeux, et qui peuvent d'autant moins se cacher, que leur seul usage est de se montrer, et qu'ils seraient inutiles s'ils n'étaient vus »⁶⁶⁵. C'est la dépense ostentatoire et somptuaire qui doit faire l'assiette de l'impôt, non la production elle-même, par laquelle les humbles tirent le nécessaire à leur subsistance. Il y a chez Rousseau une conscience très fine des idéologies de l'ostentation, du somptuaire – qui est vraisemblablement liée à la prégnance de telles pratiques et représentations dans la société du XVIII^e siècle.

En somme, la logique du propos de Rousseau tient en ce que la considération des inégalités sociales fournit le fondement de la critique de la fiscalité telle qu'elle est, d'une part, et des propositions de la réformer, d'autre part. La fiscalité ne doit pas dépouiller du nécessaire ceux qui n'ont déjà que très peu, et ses ressources ne doivent pas faire l'objet d'une appropriation privée au profit des détenteurs du pouvoir de lever l'impôt. Par quoi se trouvent liées les deux thématiques du contrôle des dépenses publiques par le peuple, d'une part, et de l'attention accordée aux plus démunis, d'autre part. La thèse sous-jacente à ces propos est donc, formulée en des termes qui ne sont pas ceux de l'auteur, que la justice fiscale est partie prenante de la justice sociale. Le même écrit de Rousseau contient une dénonciation très polémique des inégalités sociales :

Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les puissants et les riches ? Tous les emplois lucratifs ne sont-ils pas remplis par eux seuls ? Toutes les grâces, toutes les exemptions ne leur sont-elles pas réservées ? Et l'autorité publique n'est-elle pas toute en leur faveur ? [...] Que le tableau du pauvre est différent ! plus l'humanité lui doit, plus la société lui refuse : toutes les portes lui sont fermées, même quand il a le droit de les faire ouvrir ; et si quelquefois il obtient justice c'est avec plus de peine qu'un autre n'obtiendrait grâce : s'il y a des corvées à faire, une milice à tirer, c'est à lui qu'on donne la préférence ; il porte toujours, outre sa charge, celle dont son voisin plus riche a le crédit de se faire exempter [...] en un mot, toute assistance

⁶⁶⁵ Rousseau 1986 [1755] : 28.

gratuite le fuit au besoin, précisément parce qu'il n'a pas de quoi la payer ; mais je le tiens pour un homme perdu, s'il a le malheur d'avoir l'âme honnête, une fille aimable, et un puissant voisin.

Cette page s'organise manifestement autour de l'opposition entre une logique du don et une logique de justice. Si la fiscalité présente est si accablante pour le « pauvre », c'est, pour partie, en raison du fait que d'autres sont exemptés d'impôt. Les deux occurrences du mot « grâce », dans ce texte, échoient aux puissants. Exemptions et accommodements personnalisés confortent le confort des forts, et nécessairement, du même coup, défavorisent ceux qui, démunis en ressources sociales et économiques, ne peuvent se faire valoir auprès de l'autorité pour attirer à eux un traitement de faveur. En somme, Rousseau constate que la logique du don (car l'exemption fiscale revient à un don, une « grâce », dit Rousseau) s'agissant de l'organisation des ressources de l'État, accroît l'injustice : ce texte est, à cet égard, puissamment démystificateur quant aux logiques du don et de la grâce, dès lors qu'elles sont mises en œuvre par l'État, ou, plus exactement, par tel ou tel de ses agents.

Dans une telle situation, en effet, se met en place un processus circulaire et auto alimenté des avantages, du côté du riche, et des désavantages, du côté du pauvre. Avoir du « crédit » (social ou économique), c'est avoir les moyens d'en accumuler encore plus, en usant de ce crédit pour s'attirer des « grâces » et « exemptions » ; en être dépourvu, être dans l'impossibilité de payer entraîne, au contraire, que l'on se voit refuser toute grâce et toute gratuité. Rousseau fait valoir l'immoralité d'une telle économie politique en opposant, à l'injuste logique de la grâce et du don, celle du devoir moral : ce que fait saillir l'opposition de « l'humanité » (comme disposition à la compassion et qualité éthique) à « la société », corrompue par une logique illégitime du don logée au cœur de l'appareil d'État ; ce par quoi cette même société est présentée, implicitement, comme inhumaine.

Ce texte de Rousseau émet principalement des propositions concernant la détermination de l'assiette de l'impôt pour corriger les injustices que la grâce, le don personnalisé et l'appropriation privée du bien public produisent et reproduisent dans la société. La solution est donc cherchée du côté des flux de richesses à destination de l'institution. Mais l'idée n'est pas formulée que les flux en provenance de l'institution peuvent aussi contribuer à réduire l'inégalité, sans pour autant que l'on retombe par là dans la logique corruptrice du don et de la grâce personnalisés⁶⁶⁶.

⁶⁶⁶ D'autres articles de l'Encyclopédie énoncent des critiques sur le régime fiscal de la monarchie, et proposent des principes de réforme de celle-ci : les articles « Fermiers » (écrit par Quesnay), « Finances » (écrit par Pesselier), « Impôts » (écrit par Jaucourt).

Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu, dans les rues, ne remplissent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé.⁶⁶⁷

Robert Castel lit dans cet énoncé de Montesquieu l'une des toutes premières mentions de l'idée d'un devoir inconditionnel d'assistance de l'État envers les pauvres. Montesquieu exprime en effet le problème en termes de dû, non de don. C'est la reconnaissance du principe d'un t3t de l'État vers le citoyen que réclame Montesquieu ; forme de transfert que nous avons déjà rencontrée au chapitre III avec l'exemple des allocations familiales.

C'est ce que nous proposons d'appeler le redoublement de l'exigibilité : les prestations du citoyen ou résident exigibles par l'État (impôt, taxes) se redoublent de prestations exigibles par le citoyen en provenance de l'État. Il nous semble que cette manière de parler est préférable à celle adoptée par Aglietta, Orléan et leurs coauteurs⁶⁶⁸, qui parlent d'un « renversement de la dette » : dette de la société envers les individus, caractérisant les sociétés modernes, par rapport aux sociétés anciennes, fondée sur la dette de l'individu envers la société.

Car nous ne voyons pas la moindre dette en ce point. Il ne s'agit pas d'un échange, même différé : les prestations d'un pôle à l'autre ne sont pas exigibles en tant que contre-prestation de ce qui va dans l'autre sens ; ainsi que cela a été démontré au chapitre III, concernant le rapport entre allocation et impôt.

L'exigibilité redoublée

L'idée qu'en certaines circonstances l'institution politique doit procéder à un transfert de ressources au profit des démunis ou des indigents, sans qu'un tel transfert soit pour autant pensé dans les termes d'un don, apparaît plus nettement lors de la Révolution française et de façon tout à fait explicite dans les articles 21 et 22 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 24 juin 1793 :

Art. 21. Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler.

⁶⁶⁷ Montesquieu 1979 [1748] vol. 2 : 134.

⁶⁶⁸ Aglietta & Orléan, *La Monnaie souveraine*, 1998.

Art. 22. L'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens.

Ces deux articles énoncent les prestations dues par « la société » à l'égard de chacun de ses membres qui ne serait pas en mesure de se procurer certaines ressources par lui-même. De telles prestations sont dépouillées, au moins dans la formulation juridique de leurs conditions d'applicabilité, de toute connotation les associant à l'idée d'une grâce, d'un don ou d'un bienfait prodigués à l'individu par l'institution lui fournissant ces ressources de secours ou de travail (Art. 21) ou d'instruction (Art. 22). Le principe est donc avancé que certaines ressources, étant dues par la société à chaque individu qui en serait dépourvu, sont exigibles de la part des intéressés.

Ces énoncés font par conséquent rupture avec les conceptions associées à un usage « patrimonial » ou « féodal » (pour reprendre les termes de Bourdieu) des ressources de l'État. A cet égard, on peut faire l'hypothèse que la dépersonnalisation des dépenses de l'État, cessant d'apparaître comme des dons émanant de la générosité du souverain, n'est pas seulement, comme le remarque Bourdieu, un produit dérivé de *l'inflation bureaucratique* – qui est bien antérieure à la Révolution française – mais qu'elle est aussi *une conquête démocratique* ; ou, à tout le moins, que le possibilité même de quelque chose comme un contrôle démocratique du pouvoir politique a pour condition nécessaire la dépersonnalisation des dépenses de l'État, et l'effacement tendanciel du don comme schème d'appréhension de celles-ci.

Le principe est donc au moins implicitement posé que l'individu a, dans certaines circonstances, le droit d'exiger un transfert de richesses ou d'autres ressources (en soins, en instruction) de la part de l'État pour son propre profit. L'État se trouverait donc, en ces cas, alors en situation de fournir une prestation exigible sans contrepartie. Si l'idée est, dans le texte de 1793, exprimée dans le langage de la dette (« dette sacrée »), il n'en est pas moins manifeste que nous avons affaire, en ce cas, à un *t3t*, pour reprendre le terme d'Alain Testart.

Cette innovation apportée par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 24 juin 1793 est (du moins à ma connaissance), sans précédent historique : l'idée qu'un transfert est exigible sans contrepartie exigible avait toujours valu pour l'institution politique à l'endroit des individus et des groupes soumis à son contrôle. Que l'individu soit reconnu légitime à exiger une prestation de la part des institutions, sans que cette prestation vaille comme contrepartie d'une autre prestation fournie par l'individu à l'institution, constitue vraisemblablement une nouveauté apportée par la Révolution française. Non qu'aucune prestation sans contrepartie n'ait jamais été opérée de l'institution vers les individus : ce fut au contraire longtemps le principe de multiples

charités royales et seigneuriales. Mais ces prestations étaient des dons, n'étant pas exigibles et découlant non pas d'un droit de l'individu, mais du bon vouloir d'un souverain. Il faut donc remarquer que la notion d'exigibilité par l'individu d'une prestation en provenance de l'instance détentrice du pouvoir politique est tout à fait récente dans l'histoire des institutions juridiques et politiques, tandis que l'exigibilité par l'instance détentrice du pouvoir politique d'une prestation en provenance des individus est imémorablement plus vieille.

Il découle des considérations précédentes que l'ensemble de ce que l'on a l'habitude d'appeler les droits sociaux, c'est-à-dire les droits de l'individu tels que celui-ci peut légitimement exiger des institutions publiques l'obtention d'une ressource quelconque (bien ou service), sans avoir à fournir de prestation en contrepartie, entrent dans la catégorie des t3t telle qu'elle est définie dans la nomenclature des transferts proposée par Alain Testart⁶⁶⁹. Pour exemple de droits généralement tenus pour des droits sociaux, on peut se référer à quelques passages du « Préambule » de la *Constitution* française du 27 octobre 1946 :

Chacun a le devoir de travailler et le droit d'obtenir un emploi.

[...] La Nation assure à l'individu et à la famille les conditions nécessaires à leur développement.

Elle garantit à tous, notamment à l'enfant à la mère et aux vieux travailleurs, la protection de la santé, la sécurité matérielle, le repos et les loisirs. Tout être humain qui, en raison de son âge, de son état physique ou mental, de la situation économique, se trouve dans l'incapacité de travailler a le droit d'obtenir de la collectivité des moyens convenables d'existence. [...]

La Nation garantit l'égal accès de l'enfant et de l'adulte à l'instruction, à la formation professionnelle et à la culture. L'organisation de l'enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l'État.

La Déclaration universelle des droits humains, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies dans sa résolution 217 A (III) du 10 décembre 1948, reconnaît également une série de droits sociaux, dans ses articles 22 et suivants :

Art. 22. Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort

⁶⁶⁹ Cela malgré le fait que cet auteur ne fournisse, pour illustrer la catégorie des t3t, aucun exemple dans lequel un individu peut légitimement exiger l'obtention d'une ressource de la part des institutions ; tous les exemples mentionnés par Alain Testart concernent l'exigibilité par une institution d'une ressource qu'un individu ou un groupe assujéti à son pouvoir doit lui transférer, sans pouvoir exiger de contrepartie en retour.

national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays.

Art. 25. 1. Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.

2. La maternité et l'enfance ont droit à une aide et une assistance spéciales. [...]

Art. 26. 1. Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. [...]

Art. 27. 1. Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent [...]

La lecture attentive de ces énoncés laisse clairement apparaître que l'explicitation des transferts de ressources qu'ils prescrivent, des institutions publiques vers les individus, ne laisse aucune place au vocabulaire du don. Les transferts ainsi prescrits sont en principe exigibles de la part des individus. Ils ne sont pas conditionnés à la prestation, par les individus, d'une contrepartie en retour. Les conditionnalités qu'ils stipulent concernent seulement les situations sociales dans lesquelles ces prestations sont exigibles par les individus éprouvant ces situations : ce qui confirme qu'il s'agit bien là de t3t (transferts exigibles sans contreparties exigibles). Ces textes confirment également l'hypothèse, précédemment énoncée, que la dépersonnalisation des flux en provenance des institutions et à destination des individus relevant de ces institutions, ainsi que l'effacement de la logique du don dans les manières de les présenter et de les mettre en forme juridiquement, sont moins le produit du développement bureaucratique que le résultat des luttes d'émancipation visant à une appropriation démocratique du pouvoir.

L'instauration des formes modernes de la solidarité sociale est donc étroitement corrélée avec l'effacement du don dans la mise en forme juridique et politique des flux de richesses en provenance des institutions et à destination des individus, et à la rupture historique que constitua le passage d'une logique du don à une logique des dus. Et pourtant. Nous sommes loin d'avoir, dans les

sociétés contemporaines, abandonné le schème du don dans l'appréhension et la mise en discours des prestations que l'État et d'autres institutions publiques fournissent aux individus par le moyen des fonds constitués par prélèvements obligatoires. Des termes et expressions tels que « État providence » ou « assistanat » (variante péjorative, mais aujourd'hui dominante dans la rhétorique politique, du terme plus mélioratif d'« assistance ») – pour ne rien dire du « minimum compassionnel » usité par divers milieux conservateurs d'outre Atlantique – relèvent du registre du don, et non du dû. L'expression « État providence » est connotée de telle sorte que l'État est implicitement pensé comme dispensateur de l'abondance : il est donateur. Or, par définition, est providentiel ce qui n'a pas vocation à perdurer et peut cesser d'un moment à l'autre – en aucune façon la providence n'est exigible, de même que l'assistanat (ce qui n'est pas le cas de l'assistance, notamment à personne en danger). Par quoi l'on peut relever qu'un certain vocabulaire politique, apparemment de peu de conséquence et banal, contient en fait l'exacte négation des principes mêmes de certaines avancées démocratiques majeures du droit. Celles-ci consistent en le passage de la logique du don à celle du dû, tandis que celui-là maintient constamment, à l'état implicite et impensé, l'idée que ces dus ne le sont pas, parce que non exigibles, tout comme des dons.

En forçant quelque peu le trait, l'on pourrait dire que la situation contemporaine est exactement symétrique, mais inversée, à celle que relevaient Marc Bloch puis Georges Duby, lorsqu'ils déclaraient, dans leurs propos déjà cités, que diverses taxes, redevances ou tributs avaient été longtemps désignés comme des dons, hypothétique trace d'un lointain passé où ces prestations n'étaient pas exigibles, avant de se muer, par la force de la coutume ou plutôt par une interprétation juridique de la coutume bien docile au droit de la force, en prélèvements ou prestations obligatoires. Ainsi, notre vocabulaire courant pour désigner les prestations sociales de l'État est encore imprégné de connotations charitables ou gracieuses, lors même que le droit en vigueur en fait des prestations exigibles par les individus susceptibles d'en bénéficier.

Ces remarques trop rapides sur la forte présence, voire la prégnance, du vocabulaire du don dans le lexique politique contemporain attestent peut-être d'un décalage, peut-être d'un retard, de notre rhétorique par rapport à notre droit effectivement en vigueur. Plus sûrement, ces observations mettent en relief les connotations non anodines d'un vocabulaire qui n'a rien de neutre dans le contexte de luttes politiques pour la redéfinition du périmètre légitime des institutions publiques de solidarité sociale.

Il est enfin à noter que, lors même que nul n'est censé ignorer la loi, nombre de nos contemporains connaissent fort mal leurs droits (de fait, beaucoup de nos concitoyens français ne connaissent de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* guère plus qu'une approximation de sa première phrase).

Cette méconnaissance partagée n'est vraisemblablement pas pour peu dans l'inadéquation ici repérée entre le vocabulaire politique usité et les réalités politiques, juridiques et administratives qu'il est censé désigner. Mais une telle explication, de n'être que conjoncturelle, ne saurait être pleinement satisfaisante. Car, nous l'avons vu, depuis la genèse de l'âge féodal (pour ne pas remonter à des époques plus anciennes encore) bien des tumultes historiques ont passé, qui n'ont guère modifié la frappante propension des hommes à penser les flux de richesses en provenance des institutions politiques dans les termes de la grâce et du don.

Dès lors, l'énigme consiste en somme à savoir comment, à travers l'histoire, une telle *persistance cognitive* du schème du don, dans les représentations communément partagées, est possible.

Tableau des structures déontiques des transferts de biens et prestations de services

Le tableau qui suit résume l'ensemble de nos considérations sur les structures déontiques des transferts de biens et prestations de services.

Les quatre entrées principales sont celle du don, de l'échange au sens économique de ce terme, du t3t et de la prédation. Les flèches noires qui partent de ces cases indiquent des subdivisions à l'intérieur de ces grandes classes de transferts.

Nous distinguons plusieurs types de dons. Le don sans contre-don correspond par exemple à la pièce donnée à quelqu'un qui mendie dans la rue. Le don tel que don et contre-don ne sont pas discernés correspond généralement à des situations de fortes fréquences des dons, par exemple entre proches amis ou en famille. Le don tel que don et contre-don sont discernés est caractéristique des dons marqués par plus de distance sociale. Le potlatch, les dons somptuaires sont dans ce cas. La donation à charge est un type de don juridiquement reconnu par le droit français, tel que celui qui reçoit s'engage à faire telle et telle chose avec le don qu'il reçoit. Donation à charge, par exemple, si je verse une somme d'argent à un fondation à condition qu'elle s'engage expressément à entretenir un hospice avec ce don, de sorte que, si elle ne respecte pas cet engagement, je suis en droit de récupérer ce que j'ai donné. Nombre de donations aux institutions ecclésiastiques durant le Moyen Age nous semblent entrer dans cette rubrique ; nous trouvons confirmation de ce point dans les procédures de réclamation engagés par d'anciens donateurs ou leur famille à l'encontre de l'abbaye de Cluny, tels que ces faits ont été étudiés par Barbara Rosenwein. Il est en de même pour des dons tels que « je te donne mon chat à condition que tu en prennes soin » : c'est une donation à charge. La donation à charge ne saurait être réduite à un échange, même s'il y a engagement du récipiendaire à opérer une prestation, parce que cette prestation n'est pas fournie au bénéficiaire direct du

donateur ; dès lors, les sens cinétiques et communicationnel de « échange » n'étant pas réalisés, puisque la deuxième prestation ne boucle pas un cercle, mais s'adresse à un tiers, il ne peut y avoir d'échange au sens économique du terme.

Nous avons abondamment expliqué, aux Chapitres II et III, les subdivisions de l'échange. Nous n'y revenons pas, sauf pour préciser les deux carrés verts encadrés de rose : ce sont des échanges comportant une part de don, puisque l'usufruit d'un bien kula est gratuit pour l'intermédiaire d'un échange kula, et puisque la tawsa requiert un augment librement déterminé par le prestataire du transfert en retour. Les embranchements qui partent de la case « échange obligatoire » renvoient au tableau de l'échange obligatoire contenu dans le Chapitre III.

A l'intérieur des t3t, on relèvera la première grande distinction, entre t3t dus au titre de dépendance statutaire, et t3t dus au titre de conséquence d'un dommage fait à la loi ou à un particulier. A l'intérieur des t3t, on trouve aussi la distinction entre prestations dues avec substituabilité du prestataire (amende) et prestation dues sans substituabilité du prestataire, dont la forme maximale est le goulag, camp de travail forcé, etc.

Nous distinguons la prédation comme travail de la prédation comme transfert. Sur celle-ci nous avons dit l'essentiel dans les pages qui précèdent. La prédation comme travail, telle que nous l'entendons, à se saisir d'un individu humain, et, par la violence, à la faire de sujet humain un objet possible de transfert, de telle sorte que le sujet devenu bien, peut être réintroduit dans la société humaine, mais cette fois sous forme d'objets ou de biens (flèche rouge). Nous désignons par là quatre grandes catégories de produits de la prédation comme travail :

a) les esclaves de travail ; b) les esclaves ou quasi esclaves sexuels ; c) les femmes contraintes au services de reproduction de la vie ; d) les individus réduits à fournir le matériau d'un service esthétique de torture.

Les flèches « Prise » indiquent un rapport entre les humains et le monde animal. Elle se distinguent complètement de la prédation. Les prises sont souvent associées à des rapports sociaux avec les autres espèces : rites de chasse, par exemple⁶⁷⁰.

⁶⁷⁰ Voir sur ce point Lestel 2003 [2001] ; Descola 1999 ; Descola 2005 : 423-497 ; Karadimas 2007.

STRUCTURES DÉONTIQUES DES TRANSFERTS DE BIENS ET PRESTATIONS DE SERVICES



Flèches noires : A → B : B est un sous-ensemble de A.

Flèches pointillées, encadrés pointillés, points d'interrogation : incertitudes.

Cadre rose, fond vert : cas de mixité don / échange.

Cadre noir gras : Domaine des prestations pour cause pénale.

Tirets gras orangés : périmètre de la société humaine.

Chapitre V. Naturaliser le don ?

Chez les scorpions *Panorpa*, le mâle apporte à la femelle une ressource alimentaire, généralement un insecte mort, avant d'initier avec elle une relation sexuelle. Dans le cas où plusieurs mâles se présentent, la femelle tend à montrer une préférence pour le mâle qui lui apporte la ressource alimentaire la plus importante. Dans nombre d'autres espèces animales, on remarque aussi ce type de pratiques nuptiales, lors desquelles les mâles transfèrent des ressources alimentaires aux femelles avant l'accouplement.

On ne peut manquer de s'étonner ou de sourire de la similitude entre de tels phénomènes et de nombreux faits humains. On pense aux présents d'un homme à la femme dont il souhaite obtenir les faveurs, aux cadeaux de fiançailles, mais aussi à de nombreuses données ethnographiques, déjà mentionnées dans la présente étude : comme le « salaire-don » pour gratifications sexuelles dont parle Mauss, interprète de Malinowski, chez les Trobriandais⁶⁷¹ ; les cadeaux qui précèdent et succèdent les fiançailles et le mariage, dans le Maghreb, et que décrit René Maunier⁶⁷² ; sans même parler de toutes les pratiques du type « prix de la fiancée », très largement répandues à travers le monde.

Ainsi, de nombreux faits dans le monde animal suggèrent que les bêtes, elles aussi, se « font des cadeaux » entre elles ; pour décrire ces faits, le verbe « donner » vient irrésistiblement à l'esprit. De tels faits sont propices à la projection anthropomorphique.

Mais nous savons bien que les scorpions ne se font pas vraiment de cadeaux. Il s'agit de conduites nuptiales qui précèdent l'accouplement, et rien de plus. Pourtant, en quoi les cadeaux humains diffèrent-ils de ce que font les scorpions ? Voilà une question qui ne semble pas avoir été souvent abordée par la littérature anthropologique, pourtant très prolixe sur les phénomènes de don dans les diverses sociétés humaines ; et cela, alors même qu'on serait bien en peine de dénombrer tous les énoncés des anthropologues qui, plus ou moins explicitement, considèrent que le don est un phénomène universel, que l'on retrouve partout chez les humains. Pourtant, selon la réponse que l'on apportera à la question suivante : peut-on dire, ou non, que les animaux se font entre eux des cadeaux ?, il est clair que notre perception de l'universalité du don chez les humains sera sensiblement différente. Et si nous estimons que les animaux ne se font pas vraiment des cadeaux, mais que seuls les humains en font, il importerait d'explicitement nos raisons de penser cela.

Ainsi, Marcel Mauss, au début de son « Essai sur le don », écrit à propos de la morale du don : « [...] comme nous constaterons que cette morale et cette

⁶⁷¹ Mauss 1968 [1925a] : 190, 268 ; Malinowski 1989 [1922] : 111.

⁶⁷² Maunier 1998 [1927] : 95-103.

économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente, comme nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés [...] »⁶⁷³. La presque totalité des conclusions de cet écrit présuppose également une telle universalité du don⁶⁷⁴.

L'universel et le propre

Mais il ne suffit pas de remarquer qu'un phénomène est universel parmi les humains pour que cela puisse être considéré comme une contribution anthropologique significative. La respiration, la nutrition, l'excrétion, ou le fait d'être soumis à la loi de la gravitation, sont universels parmi les humains, sans être anthropologiquement significatifs : car ce ne sont pas là des phénomènes propres aux humains. On trouve cela chez d'autres, ou chez toutes les autres, espèces animales. Les universaux que l'on peut découvrir dans l'étude de la nutrition chez les humains, par exemple, n'ont d'intérêt anthropologique général qu'à partir du moment où l'on repère quelque chose dans la nutrition humaine qui se retrouve partout chez les humains, et nulle part ailleurs dans le monde animal, par là différenciant la nutrition chez les humains de toutes les formes de la nutrition observées chez les autres animaux.

Notre problème peut donc être reformulé de la façon suivante : est-ce que le don est observable chez *tous* les humains *et rien que* chez les humains ? En d'autres termes, dire que le don est universel ne suffit pas à en faire une caractéristique de la socialité humaine. Pour cela, encore faut-il montrer que le don est non seulement un universel, mais *un propre de l'homme*, pour reprendre une vieille expression de la philosophie.

Etablir la vérité de la première branche de cette conjonction : le don est observable chez tous les humains (*i.e.* il y a des cas de don dans toutes les sociétés humaines), cela paraît être, au premier abord, l'affaire d'une comparaison entre les ethnographies, les historiographies portant sur des sociétés aussi éloignées que possible dans l'espace et le temps. Divers travaux d'anthropologie, à commencer par l'« Essai sur le don », ont exploré cette direction de recherche, et fournissent des matériaux plaidant pour l'universalité du don.

En revanche, la deuxième branche de cette conjonction : le don est observable seulement chez les humains (*i.e.* seuls les humains donnent), a été presque totalement négligée par l'anthropologie classique, jusqu'à nos jours. En effet, on n'a pas toujours remarqué la conséquence directe de la distinction

⁶⁷³ Mauss 1968 [1925a] : 148.

⁶⁷⁴ Voir aussi, par exemple, Alain Caillé, « Don et symbolisme » (1998), spécialement le paragraphe intitulé « L'universalité du don », pp. 126-127.

élémentaire entre *ce qui est universel* dans l'espèce humaine et *ce qui est propre* à l'espèce humaine. Cette distinction commande une comparaison, non plus entre les sociétés humaines, mais une comparaison entre l'espèce humaine et les autres espèces animales. Il est clair que seule une recherche de ce genre pourrait, le cas échéant, établir que le don est non seulement universel dans l'espèce humaine, mais aussi propre à l'espèce humaine.

Cette lacune de la recherche anthropologique, et notamment des auteurs situés dans la postérité de Marcel Mauss, est d'autant plus frappante que, de toute évidence, la plupart de ceux qui soutiennent la thèse de l'universalité du don paraissent également supposer que le don est propre à l'espèce humaine.

Ce sont là pourtant des formes de recherche depuis longtemps employées pour ce qui concerne le langage. D'une part, le langage est étudié comme phénomène universellement partagé parmi les humains, et cela notamment par des comparaisons entre les différentes langues ; et d'autre part, on tente d'isoler ce qui, dans le langage, le distingue des codes de communication animale. Mais cela n'a pas été fait pour le don. Or, il y a certainement un intérêt à jeter un coup d'œil par-dessus notre épaule pour regarder comment les autres espèces animales procèdent à des transferts de ressources, à observer la cinétique des ressources entre animaux, et à examiner ce que les biologistes et les éthologues ont à en dire. Et une telle démarche peut parfaitement se réclamer de Marcel Mauss. Précisément, de l'une des premières remarques qu'il livre en les « Conclusions de morale » qui ouvrent les pages conclusives de l'« Essai sur le don », et qui semble n'avoir pas reçu, de la part des commentateurs de Mauss, toute l'attention qu'elle mérite. En ce moment du texte, Mauss essaie de montrer l'actualité de l'archaïque ; il insiste sur le fait que ce qu'il a dit des sociétés anciennes ou éloignées n'est pas dénué de pertinence pour ce qui concerne les sociétés contemporaines.

Le don non rendu rend encore inférieur celui qui l'a accepté, surtout quand il est reçu sans esprit de retour. [...] L'invitation doit être rendue, tout comme la « politesse ». On voit ici, sur le fait, la trace du vieux fond traditionnel, celle des vieux potlatch nobles, et aussi on voit affleurer ces motifs fondamentaux de l'activité humaine : l'émulation entre les individus du même sexe, cet « impérialisme foncier » des hommes ; fond social d'une part, fond animal et psychologique de l'autre, voilà ce qui apparaît.⁶⁷⁵

Cette page a pour propos général d'établir l'universalité de certains rapports sociaux, ou, mieux, de la façon dont sont vécus certains rapports socio-

⁶⁷⁵ Mauss 1968 [1925a] : 258-259. Après le mot « sexe », une note de Mauss renvoie à une page des *Principles of Psychology* de William James.

économiques, en l'occurrence, le don qui infériorise. Il est tout à fait remarquable qu'en cette occasion, Mauss fasse recours à trois éléments qui sont pratiquement absents des pages précédentes de son essai :

(i) Recours, pour étayer son propos à un philosophe-psychologue pragmatiste contemporain : William James, mentionné en note.

(ii) Recours encore à l'idée d'une psychologie différentielle des sexes, et d'un trait psychologique universellement covariant avec le sexe : l'« impérialisme foncier » des hommes.

(iii) Recours enfin à l'idée d'un fond animal en l'humanité, qui aurait, selon ce qui est suggéré par ces quelques lignes elliptiques, *primo*, partie liée au fond psychologique – c'est-à-dire au point (ii) ci-dessus – et, *deuxio*, un rôle causal, et donc, potentiellement, une fonction explicative, relativement aux universaux que Mauss pense avoir décelé dans son étude sur le don.

Ces lignes méconnues semblent être restées sans réception dans l'immense postérité de l'« Essai sur le don ». Elles nous décentrent fortement des idées reçues à propos de l'école française de sociologie. Cette page atteste en effet que Mauss, en des pages qu'il présente lui-même comme recelant une découverte importante relative au « roc humain » sur lequel seraient bâties les sociétés humaines, ne s'est pas interdit de suggérer, en passant, de prendre quelque liberté avec le principe de Durkheim selon lequel il faut expliquer le social par le social. Il a au contraire discrètement indiqué que le social et le psychologique, mais encore « le fond animal », ne sont nullement déliés les uns d'avec les autres. Et il n'est sans doute pas insignifiant que ce soit à propos de la différence des sexes, et de l'universalité de quelque chose comme la domination masculine, que Mauss ait ressenti la nécessité de dépasser les segmentations de l'être humain entre le social, le psychique et ce qu'il appelle le « fond animal »⁶⁷⁶.

Le présent chapitre examine quelles sont les raisons de penser que le don est un phénomène universel parmi les humains. Mais son but est surtout d'esquisser une recherche examinant l'hypothèse du don comme propre à l'espèce humaine. A cette fin, il sera proposé quelques comparaisons des pratiques humaines du don avec les phénomènes de transferts de ressources dans d'autres espèces.

Une question importante est de savoir si les pratiques du don chez les humains peuvent être comprises à partir des mêmes principes explicatifs, en termes de causes naturelles et de conditions évolutives naturelles, que ceux

⁶⁷⁶ Il ne nous semble pas pour autant que l'on puisse attribuer à Mauss l'intention de « naturaliser » les usages sociaux de la différence des sexes, et les phénomènes de domination masculine. Sur la différence des sexes dans la pensée de Mauss, sujet généralement peu abordé par les commentateurs, voir les remarques de Pierre Bourdieu in Bourdieu 2004.

par lesquels on explique aujourd'hui, au moins partiellement, les phénomènes de transferts de ressources dans les autres espèces animales. Une importante partie du chapitre présentera les grandes lignes des raisonnements par lesquels les transferts de ressources chez les animaux non humains sont expliqués dans le cadre de la théorie de l'évolution par sélection naturelle. Pour clarifier ce point, il faudra accorder une attention particulière au concept de l'*altruisme* tel qu'il s'est développé dans la théorie néo-darwinienne des comportements sociaux. Mais avant d'entrer dans le détail de ces concepts biologiques, et de discuter leur applicabilité aux pratiques des humains, nous pouvons d'ores et déjà distinguer deux possibilités logiques.

Homologie et analogie

Admettons provisoirement que le don est effectivement universel dans l'espèce humaine.

Ou bien les dons dans l'espèce humaine s'expliquent directement par la sélection naturelle. La ressemblance entre les dons dans l'espèce humaine, d'une part, et les transferts de ressources chez les autres espèces animales, d'autre part, est alors interprétée comme constituant l'indication d'un lien causal, ou d'une continuité naturelle. J'appellerai un tel point de vue la *thèse de l'homologie* : en effet, on qualifie d'« homologues », en biologie, des caractères distincts qui sont issus d'un ancêtre commun (par exemple, les ailes des pigeons et celles des mouettes sont homologues).

Si la thèse de l'homologie est exacte, les mécanismes de l'évolution par sélection naturelle ont produit, dans l'espèce humaine, les dispositions à transférer des biens et à fournir des services à autrui, tout comme ils ont produit les dispositions à transférer des ressources à des congénères dans d'autres espèces.

Mais alors le problème est d'expliquer l'extrême diversité que prennent ces transferts de ressources à travers l'espèce humaine, tant dans leurs formes normatives (dons, prêts, échanges...) que dans leurs contenus matériels (nourritures, outils, objets de prestige...) ou pour ce qui concerne les occasions de ces transferts ; diversité de pratiques culturelles qui ne peut certainement pas s'expliquer par la diversité biologique à l'intérieur de l'espèce humaine.

Ou bien les transferts de ressources chez les humains ne découlent pas de la sélection naturelle. La ressemblance entre les dons dans l'espèce humaine, d'une part, et les transferts de ressources chez les autres espèces animales, d'autre part, n'est alors pas l'indice d'un lien causal ou d'une continuité naturelle entre les pratiques humaines du don et les transferts de ressources chez

les autres animaux. J'appellerai un tel point de vue la *thèse de l'analogie* : en effet, on qualifie d' « analogues » en biologie des caractères dotés d'une même fonction, mais qui ne dérivent pas d'un ancêtre commun (par exemple, les ailes des mouettes sont analogues par rapport à celles des chauves-souris ; on parle aussi dans ces cas de « convergence évolutive »). Si la thèse de l'analogie est exacte, alors nous aurons certainement tendance à dire que les pratiques de dons doivent être expliquées par la culture.

L'idée est alors la suivante : le fait que les humains sont capables de culture annule, ou amoindrit, certaines structures comportementales issues de la sélection naturelle ; mais la culture reconstruit tout de suite après des comportements *isomorphes* à ce qu'elle vient d'annuler. La difficulté est alors inverse que pour la thèse de l'homologie : il faut en ce cas expliquer, non pas la diversité des formes du don, mais l'universalité, à travers cultures et sociétés, du phénomène du don.

On peut envisager plusieurs stratégies argumentatives possibles à ce sujet. On peut soutenir qu'il n'y a rien de tel qu'un don, et que nous regroupons sous ce terme des pratiques tellement différentes qu'elles n'ont rien de commun, et que le terme de don n'est dès lors qu'un *flatus vocis*. On peut à l'inverse soutenir que le don est bien une catégorie pertinente, réelle, et qu'il est à la fois universel et propre à l'espèce humaine ; mais que cette universalité et cette propriété s'expliquent par une nécessité non naturelle. Cette voie a notamment été empruntée par Claude Lévi-Strauss, ainsi que nous l'avons vu au Chapitre II de cette étude, dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », en laquelle il s'efforça de déduire les phénomènes de dons, et plus généralement de la circulation des biens et des valeurs, d'une autre propriété universelle de l'espèce humaine, le langage.

En somme, le problème est de savoir s'il est possible de procéder à une *naturalisation* du don. Dans la philosophie contemporaine, le terme de « naturalisation » renvoie en général à deux significations possibles :

(i) il y a naturalisation d'un objet quand on montre qu'on peut lui appliquer, pour l'expliquer, des procédures d'enquête et de preuve, des méthodologies, qui sont celles que l'on emploie dans les sciences de la nature.

(ii) il y a naturalisation lorsque l'on montre que telle ou telle caractéristique d'un objet est un produit d'un système de forces, de causalités, de conditions évolutionnaires, etc., naturels. En ce sens, des caractéristiques humaines telles que la bipédie, l'appareil phonatoire, le cerveau ou au moins certaines de ses parties, dans la mesure où ils sont expliqués par les pressions sélectives qui s'exercèrent sur nos ancêtres durant la phylogénèse de l'espèce humaine, ont été sujettes à une naturalisation. Des débats cruciaux en philosophie de l'esprit portent aujourd'hui sur la question de savoir s'il est

possible de naturaliser des phénomènes tels que la conscience ou l'intentionnalité.

Pour ce qui nous concerne, la naturalisation du don impliquerait donc que l'on montre que les phénomènes de dons (i) sont analysables et quantifiables comme on peut analyser et quantifier des phénomènes naturels ; ou (ii) que la pratique du don chez les humains découle de la genèse naturelle de l'espèce humaine et de son évolution biologique par sélection naturelle.

C'est principalement à cette seconde sorte de naturalisation que les pages qui viennent seront consacrées.

Une naturalisation du don impliquerait *a minima* de montrer que l'explication des pratiques humaines de dons au moyen de la théorie de l'évolution par sélection naturelle est concevable *en principe*. Or la théorie de l'évolution a vocation à expliquer les causes naturelles de la formation des êtres vivants et de leurs comportements, en montrant quelles sont les causes (formulées en termes de pression sélective, de conditions évolutives, de mutation et de sélection, d'adaptation, d'épiphénomènes non adaptatifs de structures elles-mêmes adaptatives, etc.) qui expliquent pourquoi les êtres vivants ont tels et tels organes, ou tels et tels comportements.

En d'autres termes, l'horizon de la naturalisation étant, au moins en ce cas, la théorie de l'évolution par sélection naturelle, la naturalisation d'un caractère, d'un comportement, ou d'une propriété cognitive d'un être vivant, entraîne nécessairement la formulation d'hypothèses sur les *causes évolutives* de l'apparition et surtout de la diffusion de ce caractère, de ce comportement ou de cette propriété. La question est donc de savoir si l'apparition et la diffusion des pratiques du don dans l'espèce humaine peuvent être comprises en ces termes.

La thèse qui sera soutenue dans les pages qui suivent n'est exactement ni celle de l'homologie, ni celle de l'analogie. Cela parce qu'un don, comme on tentera de le montrer, ne peut être intégralement décrit en termes comportementaux (au contraire de ce que suggère la thèse de l'homologie), bien que les termes comportementaux paraissent souvent nécessaires à cette fin, puisqu'un don suppose, comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises au cours de cette étude, qu'il y ait transfert de quelque chose à quelqu'un. Ces comportements et ces transferts ont, selon toute vraisemblance, des bases naturelles dans nos dispositions biologiques (contrairement à ce qu'énonce la thèse de l'analogie), dispositions qui résultent elles-mêmes de l'évolution des espèces par sélection naturelle. Mais il y a tout un aspect du don qui est vraisemblablement non descriptible en termes comportementaux, et donc irréductible en principe à une production directe de la sélection naturelle. Les dons constituent un type spécifique de transferts de choses qui ne s'observent que chez les humains, pour des raisons que nous essaierons d'explicitier.

Pour cette raison, les termes « don », « donner », « cadeau », etc., seront employés uniquement dans le cas des humains. S'il arrive que ces termes soient employés relativement à des animaux non humains, des guillemets signaleront le caractère métaphorique, à notre sens, de cet usage. L'expression « transfert de ressources » sera employée indifféremment s'agissant d'humains et de non humains.

L'explication biologique des transferts de ressources chez les animaux non humains

Dans ce qui suit, seront restituées les grandes lignes de recherche des biologistes qui, depuis une cinquantaine d'années, se sont efforcés de fournir, dans le cadre de la théorie de la sélection naturelle, une explication de l'apparition des comportements sociaux et des phénomènes de transferts de ressources dans l'évolution biologique.

C'est surtout à partir des années 1960 que les biologistes ont tenté d'expliquer les phénomènes de transferts de ressources entre animaux congénères dans le cadre de la théorie de la sélection naturelle⁶⁷⁷. En effet, un certain nombre de comportements animaux présentent des propriétés qui semblent, au premier abord, difficilement explicables dans les termes classiques de la théorie darwinienne, celle-ci ayant longtemps été considérée comme une théorie de la sélection individuelle.

Définition de la sélection individuelle : une hérédité biologique se répand dans une population pour autant que le phénotype (qu'il s'agisse des caractères ou des comportements) qu'elle suscite offre aux individus ayant ce phénotype des chances d'avoir une descendance plus nombreuse et plus viable que celle des autres.

On reconnaît là l'idée bien connue du *struggle for life*, selon laquelle seuls survivent les plus forts, ou plutôt les mieux adaptés à leur environnement : de sorte que ce sont eux qui se reproduisent. Par quoi la sélection naturelle tend à sélectionner les individus dotés des génotypes (l'ensemble des gènes d'un individu) suscitant les phénotypes (l'ensemble des caractères et des comportements de cet individu) les plus aptes à survivre et à se perpétuer.

On conçoit bien qu'une telle conception de la sélection naturelle, encore très répandue de nos jours bien que fort incomplète, soit incapable de rendre raison du fait que certains animaux présentent régulièrement des comportements de soins à l'égard de leur congénères, et qu'ils transfèrent régulièrement à des congénères des ressources dont ils se voient, du même coup, privés. En effet,

⁶⁷⁷ Pour une introduction générale à ces problèmes, voir Dominique Guillo, *Sciences sociales et sciences de la vie* (2000), ouvrage auquel les pages qui suivent sont très redevables.

un animal doté de dispositions comportementales telles qu'il transfère régulièrement à autrui des ressources alimentaires, pour l'obtention desquelles il aura dépensé du temps et de l'énergie, ne peut, selon les termes de la théorie de la sélection individuelle, qu'avoir moins de chances de survivre et de se perpétuer qu'un autre animal qui conserverait, pour sa propre consommation, les ressources alimentaires qu'il a collectées.

En d'autres termes, la théorie de la sélection individuelle semble prédire l'élimination inexorable de tous les génotypes suscitant des comportements altruistes, et prédit que seuls peuvent être sélectionnés, sur le long terme, des génotypes suscitant des comportements égoïstes. Or, il existe des comportements altruistes dans le monde animal. Il importe ici de fournir quelques précisions importantes sur le sens éthologique dans lequel il faut entendre les deux termes « altruiste » et « égoïste » dans ce contexte.

Définition de l'altruisme : au sens éthologique, est altruiste un comportement ayant pour effet de diminuer les chances de survie et / ou de reproduction de l'individu ayant ce comportement, tout en ayant aussi pour effet d'augmenter les chances de survie et / ou de reproduction d'un autre individu.

Il est crucial de noter que cette définition de l'altruisme est *purement comportementale* et parfaitement vide d'intentionnalité ou de considérations motivationnelles. Sera dit *égoïste* un comportement qui augmente les chances de survie et / ou de reproduction de l'individu ayant ce comportement. Par exemple, un oiseau qui donne la becquée à un oisillon a un comportement altruiste. Un oiseau qui se nourrit avec les œufs d'un autre oiseau, congénère ou pas, a un comportement égoïste.

L'altruisme parental

Toutefois, pour ce qui précède, un lecteur attentif ne manquera pas de faire l'observation suivante : il se peut que la sélection naturelle ait sélectionné les comportements altruistes des parents vers leurs enfants, s'il est nécessaire, pour que les enfants survivent et atteignent l'âge de se reproduire, qu'ils bénéficient dans leur jeune âge de transferts de ressources alimentaires leur provenant des adultes – c'est-à-dire si les animaux de cette espèce sont en état de dépendance, notamment alimentaire, vis-à-vis des adultes dans leur jeune âge. Dans ce cas, le génotype d'un individu n'aura de chances de se perpétuer que s'il contient des gènes prédisposant à des comportements altruistes envers les petits, suscitant notamment des soins, des comportements de protection et de transferts de ressources alimentaires des parents vers leurs petits. Les théoriciens

de la dynamique des populations ont par conséquent été amenés à distinguer deux types différents de rapports entre parents et rejetons.

Certaines espèces tendent à se reproduire avec la plus grande célérité et à maximiser le nombre de leurs rejetons, au détriment des soins apportés par les parents à leurs rejetons. On parle dans ces cas de « stratégies r »⁶⁷⁸. Pensons aux grenouilles qui pondent un très grand nombre d'œufs avant d'abandonner à leur sort les têtards qui en éclosent.

Certaines espèces, au contraire, tendent à diminuer le nombre de leurs rejetons en maximisant les comportements altruistes envers leurs rejetons, ce qui augmente les chances de ces derniers de parvenir de se reproduire. On parle dans ces cas de « stratégies K »⁶⁷⁹. Pensons aux oiseaux qui donnent la becquée à leurs petits. Un comportement de ce type est appelé *altruisme parental*.

Une palette d'innombrables solutions intermédiaires est bien sûr observable à travers la diversité des espèces. L'important pour nous est surtout de remarquer que, dans les termes de la théorie de la sélection individuelle, il est possible de comprendre l'émergence, au sein de la nature, de comportements altruistes, au sens ci-dessus précisé : c'est-à-dire de transferts de ressources, notamment alimentaires, ou de comportements de protection, des parents au bénéfice des enfants. Et cela parce que la maximisation du nombre de rejetons n'est pas la seule modalité efficace de reproduction.

Dans certains cas, la sélection naturelle a pu au contraire sélectionner les comportements tels qu'un faible nombre de rejetons bénéficient de comportements altruistes de la part des parents. Dans ces espèces, tout va dépendre de la fréquence et de la qualité des transferts de ressources, notamment alimentaires, d'une génération vers la suivante.

Sélection de groupe et sélection de parentèle

Toutefois, de nombreux comportements altruistes effectivement observés dans le monde animal ne semblent pas directement explicables par de tels modèles, ceux-ci ne permettant pas de comprendre comment ils ont pu être sélectionnés par la sélection naturelle. Par exemple, la grouse, dans certaines conditions de surpeuplement, renonce à se reproduire. Dans ce cas, l'individu paraît renoncer à toute descendance. Tout se passe comme s'il y avait une régulation collective de la reproduction. C'est pourquoi, au début des années 1960, le biologiste Wynne-Edwards proposa une hypothèse originale importante⁶⁸⁰, dont la discussion critique eut une très grande portée pour les développements ultérieurs de la théorie de l'évolution par sélection naturelle, et

⁶⁷⁸ Le paramètre « r » désigne le taux intrinsèque d'accroissement de la population.

⁶⁷⁹ Le paramètre « K » désigne la charge porteuse de l'environnement, c'est-à-dire le nombre d'individus d'une même espèce qui peuvent survivre dans un environnement partagé.

⁶⁸⁰ Wynne-Edwards, *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour* (1962).

notamment l'évolution des comportements altruistes. Ce fut l'hypothèse de la *sélection de groupe*.

L'idée est que la sélection agit, dans certains cas, non sur les individus mais sur le groupe en tant que tel. De tels comportements altruistes, comme celui de la grouse dans l'exemple ci-dessus, permettant la survie des groupes en cas de surpeuplement, ces groupes seraient ainsi en mesure de se perpétuer plus puissamment que les groupes dans lesquels de tels comportements altruistes sont absents.

Une telle optique peut paraître séduisante concernant les causes évolutives des capacités humaines à donner. Un groupe où les individus sont disposés à transférer une partie de leurs ressources à d'autres, par exemple sous la forme d'un pot commun pour constituer une réserve collective, ou à donner de leur temps et de leur énergie à des travaux communs, peut être doté d'un avantage adaptatif, par rapport à d'autres groupes constitués uniquement d'égoïstes ; de sorte que, pourvu que ces dispositions à transférer des ressources à autrui aient une base génétique, ces dispositions auront plus de chances de se transmettre à la génération suivante que celles des groupes constitués d'individus égoïstes. Darwin en avait eu l'intuition, lorsqu'il écrivait, dans *La Filiation de l'Homme* :

Une tribu incluant de nombreux membres qui, pour posséder un haut degré l'esprit de patriotisme, de fidélité, d'obéissance, de courage et de sympathie, seraient toujours prêts à s'aider l'un l'autre, et à se sacrifier pour le bien commun, serait victorieuse sur la plupart des autres tribus ; et cela serait de la Sélection Naturelle.⁶⁸¹

Toutefois, on opposa rapidement à l'hypothèse de Wynne-Edwards de fortes critiques de principe. George C. Williams fit remarquer que, par définition, un gène prédisposant l'individu à ne pas se reproduire ne pourrait pas se perpétuer longtemps, et ne pourrait qu'être éliminé par la sélection naturelle⁶⁸². John Maynard Smith fit observer qu'une population où les comportements altruistes sont répandus est extrêmement fragile à l'intrusion d'un individu extérieur dont le comportement serait exclusivement égoïste. En effet, cet intrus profiterait des comportements altruistes des autres, par exemple des transferts de leurs ressources vers lui ; et puisqu'il ne serait pas lui-même, par hypothèse, disposé à réciproquer, la situation tournerait nécessairement à son avantage. Les gènes de l'individu égoïste auraient dès lors plus de chances de se

⁶⁸¹ Darwin 2000 [1871] : 220-221.

⁶⁸² George C. Williams, *Adaptation and Natural Selection* (1966).

diffuser, supplantant les gènes prédisposant à l'altruisme – ceux-ci étant donc nécessairement voués à l'élimination⁶⁸³.

Toutefois, Maynard-Smith fit remarquer que des gènes prédisposant aux comportements altruistes ont des chances de se diffuser dans un cas précis : lorsque les comportements altruistes bénéficient exclusivement à des individus apparentés à l'individu ayant ce comportement altruiste. En effet, dans ce cas, il y a des chances pour que l'individu qui bénéficie du comportement altruiste soit également doté des mêmes gènes prédisposant au comportement altruiste ; puisque, plus les individus sont apparentés, plus ils ont des gènes en commun. Dès lors, les comportements altruistes peuvent être sélectionnés par la sélection naturelle, s'ils favorisent un individu lui-même porteur de gènes prédisposant à l'altruisme.

Cela implique que les comportements altruistes, et les gènes qui y prédisposent, seront sélectionnés par la sélection naturelle dans deux cas :

(i) ou bien s'ils sont couplés à des mécanismes cognitifs de reconnaissance des apparentés ;

(ii) ou bien si l'individu ayant des comportements altruistes se trouve dans un environnement où il y a statistiquement peu de chances qu'il interagisse avec des individus qui ne lui sont pas apparentés.

Cette hypothèse est celle de la *sélection de parentèle*. Elle marque un tournant conceptuel essentiel dans la théorie darwinienne de la sélection naturelle : car elle conduit celle-ci à ne pas suivre la seule logique de la reproduction des individus, mais plus encore la logique de la *réplication des gènes*, la reproduction apparaissant alors plus comme un moyen, parmi d'autres possibles, pour l'individu animal d'assurer la perpétuation de ses propres gènes⁶⁸⁴.

A la différence de l'hypothèse de Wynne-Edwards, des recherches empiriques permirent de corroborer rapidement et fortement cette hypothèse, pour ce qui concerne du moins les animaux non humains, notamment les travaux de William Hamilton sur les insectes dits eusociaux (en particulier les hyménoptères, comme les abeilles, guêpes, fourmis). Une particularité frappante et populaire de ces insectes est que leur activité paraît tout entière dévouée à la cause commune. En ce sens la plupart de leurs comportements sont altruistes : ramassage de brindilles pour construire la fourmilière, soins apportés à une progéniture qui n'est pas la leur, mais celle de la reine. L'intégralité ou presque des ressources collectées par les individus est en effet transférée à la reine ou

⁶⁸³ John Maynard Smith, « Group Selection and Kin Selection » (1964).

⁶⁸⁴ Pour une synthèse des débats autour de la sélection de groupe et de la sélection de parentèle : voir Sophie Bary, « Du programme aux probabilités : réduction et déterminisme génétique après Richard Dawkins » (2007).

aux larves. Comment ces groupes d'insectes, *dont la plupart sont stériles*, ont-ils pu être sélectionnés lors de l'évolution, et se perpétuer de génération en génération ? L'existence des insectes eusociaux constitue un redoutable défi pour la théorie darwinienne de la sélection naturelle, tout entière centrée sur l'idée de succès reproductif. Notamment, leurs comportements hautement altruistes paraissent inexplicables dans les termes de la sélection individuelle.

L'originalité de la démarche de Hamilton fut d'expliquer l'apparition de l'eusocialité des hyménoptères, et leur succès évolutif, dans le cadre de l'hypothèse de la sélection de parentèle. En raison d'une particularité de leur mode de reproduction, l'haplodiploïdie⁶⁸⁵, les organismes descendants d'un même couple d'hyménoptères partagent en moyenne non pas 50% de leur matériel génétique (comme chez les mammifères) mais ont, en moyenne, 75% de matériel génétique commun. La corrélation entre cette particularité génétique des hyménoptères d'une part, et la fréquence des comportements altruistes que l'on observe chez ceux-ci d'autre part, est donc explicable par la théorie de la sélection de parentèle. En transférant des ressources à la progéniture issue de sa mère, une fourmi contribue à la perpétuation de 75%, en moyenne, de son propre patrimoine génétique. Hamilton formalise cette idée dans la règle dite de Hamilton, qui explique la possibilité que les comportements altruistes soient sélectionnés par la sélection naturelle dans une équation simple :

$$C < Br$$

« C » indique le coût de l'acte altruiste en termes de réduction de chances de reproduction directe pour l'agent ayant ce comportement altruiste ; « B » indique le bénéfice, en termes de perpétuation et de reproduction, apporté au bénéficiaire de cet acte altruiste ; « r » indique le degré de proximité génétique entre l'agent ayant le comportement altruiste et le bénéficiaire. En d'autres termes, plus grande est la proximité génétique entre agent et bénéficiaire, plus les comportements altruistes ont des chances d'être sélectionnés par la sélection naturelle, puisque plus grandes sont les chances que l'acte altruiste profite à un organisme lui-même porteur des gènes prédisposant à un tel comportement altruiste⁶⁸⁶.

Remarquons que la règle de Hamilton n'implique pas nécessairement que, pour qu'apparaissent des comportements altruistes, il faille, chez l'individu animal altruiste, des prédispositions biologiques, notamment cognitives, à la

⁶⁸⁵ On parle de diploïdie quand les chromosomes des cellules sexuelles vont par paires, et d'haploïdie lorsqu'il n'y a qu'un seul chromosome de chaque paire. Chez les hyménoptères, les femelles sont diploïdes, tandis que les mâles sont haploïdes. Le résultat est que deux organismes issus d'un même géniteur ont exactement le même lot de gènes issus du géniteur, la différence génétique entre deux organismes issus d'un même couple provenant du lot de gènes issu de la mère. En probabilité, deux organismes ont en commun 50% du matériel génétique issu de la génitrice. Le lot total de gènes d'un organisme étant pour moitié issu du géniteur, pour l'autre moitié issu de la génitrice, le résultat est que, chez les hyménoptères, deux organismes issus d'un même couple partagent 75% de leur matériel génétique, en moyenne.

⁶⁸⁶ Sur la règle de Hamilton et sa fécondité heuristique relativement à la phylogenèse de l'espèce humaine, voir Sarah Blaffer-Hrdy 2002 [1999] : 362-366.

discrimination des organismes apparentés par rapport aux non apparentés. La simple proximité locale peut faire que, statistiquement, un comportement altruiste non discriminatoire sera orienté vers des apparentés. Mais des mécanismes cognitifs de reconnaissance des apparentés peuvent néanmoins favoriser la diffusion des comportements altruistes dans une lignée. Tout autant, celle-ci sera favorisée si l'individu altruiste tend à orienter ses comportements vers ceux qui en ont le moins besoin : en transférant par exemple des ressources vers des apparentés qui ont de bonnes chances de survivre et de se reproduire, plutôt que vers des apparentés malades ou fragilisés. En d'autres termes, les comportements altruistes auront d'autant plus de chances de se diffuser et de se perpétuer qu'ils seront couplés à des mécanismes permettant de discriminer les forts et les bien-portants des autres.

L'hypothèse de la sélection de parentèle, formalisée par la règle de Hamilton, peut paraître pertinente pour fournir une base explicative à de nombreuses pratiques de dons chez les humains : ceux qui ont pour donataires des apparentés du donateur. Mais il y a ici deux difficultés d'importance : (i) la parentèle, chez les humains, ne saurait se définir en termes purement biologiques ; (ii) chez les humains, de nombreux dons ne sont pas adressés à des apparentés.

L'altruisme réciproque

La possibilité d'intégrer l'explication des pratiques humaines du don à l'explication générale des transferts de ressources entre animaux implique donc nécessairement de faire appel à d'autres principes explicatifs que la sélection de parentèle. Plus précisément, une telle naturalisation du don implique que l'on puisse montrer que des comportements de transferts de ressources entre animaux non apparentés ont pu être sélectionnés par la sélection naturelle.

C'est précisément ce sur quoi porte le concept d'altruisme réciproque, forgé par Trivers au début des années 1970. Cet auteur a en effet montré qu'il peut y avoir une valeur sélective positive de l'altruisme, et donc des transferts de ressources à autrui, dans certaines circonstances précises, quel que soit le degré d'apparentement génétique entre les organismes impliqués dans ce transfert.

Supposons une situation où un individu, A, d'une espèce quelconque, est dans une situation de danger tel que seule l'aide apportée par un congénère quelconque peut lui permettre de survivre. Si un tel congénère B lui vient en aide, l'altruisme de B est profitable à A ; mais on ne voit pas quel avantage sélectif en retire B, qui augmenterait les chances de B de transmettre à ses rejetons les gènes qui l'ont prédisposé à l'altruisme – sauf dans un cas : si par la suite B se trouve lui-même en danger et que A lui procure l'aide permettant à B, à son tour, de survivre et de transmettre les gènes prédisposant à l'altruisme. En

d'autres termes : si B aide A (par exemple, en lui transférant une ressource alimentaire, ou en s'unissant à lui contre un prédateur) et si A aide B, alors un gène prédisposant à l'altruisme fournira à A et B un avantage sélectif tel que le gène prédisposant à l'altruisme pourra se transmettre, et cela, quel que soit le degré d'apparentement entre A et B.

Mais on voit que cet altruisme réciproque ne peut fournir un avantage adaptatif que dans des circonstances bien précises. Il faut que les individus en cause partagent un même environnement dans la durée ; que cet environnement comporte un même type de danger par rapport auquel un individu isolé est vulnérable, mais non pas deux individus qui coopèrent ; il faut que ce danger ait de fortes probabilités de se répéter au sein de ce même environnement.

Remarquons aussi que l'altruisme réciproque aura d'autant plus de chances de fournir un avantage sélectif que les individus en cause sont dotés des capacités cognitives nécessaires pour *se reconnaître mutuellement* : la capacité de se reconnaître permettra en effet, tendanciellement, d'éviter que l'altruisme profite aux égoïstes et aux ingrats. Ce qui suppose la possession de facultés cognitives très élaborées. En d'autres termes, un génome prédisposant à l'altruisme aura d'autant plus de chances de se transmettre à la génération suivante qu'il produit en même temps des dispositions cognitives suffisantes pour que l'individu puisse faire des discriminations entre les altruistes et les égoïstes, et ainsi orienter préférentiellement les transferts de ses ressources, ou autres comportements altruistes, vers des partenaires susceptibles de lui rendre la pareille à l'avenir.

On le voit, les conditions nécessaires pour que l'altruisme réciproque puisse constituer un facteur sélectivement avantageux sont très restrictives. Et les cas d'altruisme réciproque chez les animaux non humains paraissent rares : un des exemples les moins incertains est fourni par les chauves-souris *Desmodus rotundus*, qui se procurent mutuellement du sang par régurgitation, en cas de chasse infructueuse pour l'une d'entre elles. Mais il est vraisemblable que l'altruisme réciproque a pu jouer un rôle important dans la phylogénèse de l'espèce humaine, notamment en raison du fait que les humains sont vraisemblablement dotés, depuis longtemps, de capacités cognitives qui les rendent aptes à faire les discriminations pertinentes⁶⁸⁷.

Autres modalités de la sélection naturelle des comportements altruistes

D'autres formes d'altruisme ont pu être sélectionnées par la sélection naturelle, et contribuer à la constitution des dispositions humaines aux transferts

⁶⁸⁷ Pour une synthèse sur l'altruisme réciproque, voir Dennis Krebs, « The Evolution of Moral Behaviors » (1998). Pour l'altruisme réciproque chez les singes, voir Lestel 2003 [2001] : 317-320.

de ressources à autrui. Citons notamment les phénomènes de *manipulation parentale* : on désigne par cette expression l'instrumentalisation, par le ou les parents, d'un rejeton au profit d'un autre rejeton. On en trouve un exemple chez les termites. On y observe que les parents empêchent le rejeton de se reproduire, celui-ci consacrant dès lors son énergie à ses frères et sœurs. Chez les abeilles hypogées, la reine brutalise sa progéniture et la repousse au fond des cellules où il n'y a plus qu'une chose à faire : prendre soin des larves. De tels comportements de manipulation parentale peuvent fournir un avantage sélectif, dans la mesure où les individus qui ne se reproduisent pas favorisent néanmoins la perpétuation de leurs gènes, en augmentant les chances de survie et de reproduction d'organismes qui leurs sont apparentés.

Citons également la *sélection sexuelle du dévouement*, dont nous avons en fait déjà parlé avec notre exemple initial des scorpions *Panorpa*. Si, dans une espèce, la femelle s'accouple préférentiellement avec les mâles qui sont non seulement capables d'obtenir un surcroît de ressources, mais qui sont aussi dotés d'une disposition à lui fournir ce surcroît de ressources, les dispositions génétiques du mâle à transférer des ressources à autrui ont de fortes chances de se perpétuer à la génération suivante. Quel avantage sélectif peut expliquer que ce choix préférentiel des femelles envers les mâles dotés d'un comportement altruiste ait lui-même été sélectionné ? Il y en a principalement deux.

D'abord, il est probable qu'un mâle capable de collecter un surcroît de ressources soit un mâle bien portant, doté d'un génotype sain. Un tel comportement des femelles a donc pu être sélectionné parce qu'il tend à doter la progéniture de cette femelle d'un génotype robuste. De surcroît, il y a des chances que les transferts de ressources qu'effectue le mâle vers la femelle se perpétuent après l'accouplement et profitent, directement ou indirectement, aux rejetons de la femelle. A l'inverse, de tels comportements altruistes ont d'autant plus de chances de se perpétuer que le mâle est capable de faire des discriminations entre les femelles bien portantes et les autres, et qu'il oriente préférentiellement ces transferts de ressources vers les femelles bien portantes – qui sont aussi celles qui en ont le moins besoin.

On le voit, la sélection naturelle est loin de se limiter à ce *struggle for life* égoïste à quoi on l'a trop souvent réduite. De diverses façons, les transferts de ressources à autrui, et les comportements altruistes en général, ont pu offrir un avantage sélectif tel que les génotypes prédisposant à de tels comportements ont pu être sélectionnés par la sélection naturelle : que ce soient l'altruisme parental, la sélection de groupe, la sélection de parentèle, l'altruisme réciproque, la manipulation parentale ou la sélection sexuelle du dévouement⁶⁸⁸. Ces

⁶⁸⁸ Voir sur ce sujet Elliott Sober & David Sloan Wilson, *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (1998). Sur le rôle de la sélection de groupe dans l'évolution de l'espèce humaine, voir ch. 5 et 6.

mécanismes n'étant pas nécessairement exclusifs les uns des autres, surtout chez les animaux dotés d'une palette comportementale variée et de facultés cognitives complexes, plusieurs d'entre eux, ou tous, ont pu se conjuguer au cours de la phylogenèse de l'espèce humaine ; et ainsi fournir un faisceau de déterminations permettant d'expliquer les propensions des humains à transférer des ressources à autrui.

Les considérations précédentes paraissent donc plaider pour la thèse de l'homologie, qui suppose une continuité naturelle entre les transferts de ressources chez les animaux et les pratiques du don chez les humains. Mais, pour savoir si ces considérations nous font véritablement progresser vers cette naturalisation du don dont nous examinons la possibilité, il nous reste maintenant à savoir si le don peut être intégralement compris en termes de transferts de ressources.

Le don comme fait institutionnel

La question est donc de savoir si l'on peut considérer qu'un don est un transfert de ressources et rien de plus. A l'occasion d'une réflexion sur ce point, nous allons identifier différents aspects du don, et deux obstacles notables à sa naturalisation.

Ressource et valeur

Remarquons d'abord que les humains ne transfèrent pas à autrui que des ressources, au sens où ce dernier terme est employé en éthologie animale, c'est-à-dire principalement pour les ressources alimentaires. Les humains peuvent donner aussi des choses qui ne contribuent pas, ou pas directement, à la survie ou à la perpétuation des gènes du donataire, comme une bouteille de whisky ou un sachet de cocaïne. Cette idée est fréquemment exprimée en disant que ce qui est transféré chez les humains, par exemple lors d'un don ou d'un achat, c'est un objet ayant une *valeur*. En d'autres termes, ce qui est transféré n'est pas toujours une simple ressource d'ordre biologique, c'est aussi souvent un *bien* défini par une valeur qui dépend d'une situation sociale et culturelle particulière, en fonction notamment de paramètres tels que la quantité de travail qui fut nécessaire à le produire, ou d'un rapport entre offre et demande sur un marché, ce que l'on appelle une valeur d'échange. Mais c'est également le cas de certaines valeurs d'usage, où la valeur est constituée par un investissement affectif et symbolique particulier dans l'objet (bibelot reçu d'un ami, maison en ruines mais à laquelle on « tient » parce qu'elle est « de famille », etc.) : ce que

nous avons nommé, au Chapitre premier de la présente étude, le rapport spéculaire des humains à certains objets.

Il semble donc qu'il faille au moins faire une différence entre les ressources au sens biologique du terme, d'une part, et les ressources au sens social et culturel du terme, d'autre part. Car, si les objets transférés entre humains peuvent souvent être décrits comme des ressources sociales (concernant ce qui a une valeur d'échange, spécialement les biens monnayables, ou les biens de prestige – une telle interprétation semble toutefois moins aisée pour ce qui n'a de valeur que d'usage : le bibelot reçu d'un ami ou la maison de famille en ruines), l'interprétation de telles ressources sociales en termes biologiques d'accroissement des chances de survie et de perpétuation des gènes du bénéficiaire paraît, dans de nombreux cas, tout sauf évidente.

De surcroît, l'idée de ressource sociale ne dépend pas, ou pas toujours, directement de la constitution biologique des partenaires. Elle dépend aussi d'un contexte culturel : un même objet qui est une ressource sociale chez les Trobriandais, par exemple un bien *vaygu'a*, ne l'est pas, ou l'est beaucoup moins, ou l'est pour d'autres raisons, dans la France contemporaine ; tandis qu'une ressource, pour une fourmi, paraît être telle en fonction de la constitution biologique des fourmis. A cet égard, il paraît plus approprié, pour marquer ces différences, lorsque l'on parle de dons, prêts ou échanges entre êtres humains, de les décrire comme des transferts de *biens* plutôt que comme des transferts de ressources⁶⁸⁹. Cette importante différence, concernant la difficulté de réduire la valeur sociale et culturelle à une ressource au sens biologique du terme, constitue un *premier obstacle* à la naturalisation du don.

Don, comportement et intention

Plus donc qu'un transfert de ressources, un don est le transfert d'un bien. Mais n'est-il que cela ? Nous allons d'abord examiner une thèse qui défend un point de vue de ce genre, en tentant de faire une description purement comportementale d'un acte de don.

Au cours d'un cycle de conférences des années 1939 et 1940, repris en volume dans *Signification et vérité*, Bertrand Russell s'interroge sur la phrase suivante : « A donne un livre C à B ». Russell veut « considérer quelle sorte d'occurrences nous procurent la preuve que cet énoncé est vrai ».⁶⁹⁰ Quels sont les événements qui nous permettraient de dire que nous avons vu A donner le livre C à B ? Selon Russell, c'est une succession d'événements, tels que :

⁶⁸⁹ Je laisse de côté, dans cette réflexion, les cas (plus ou moins métaphoriques) de dons qui ne sont pas des dons d'objets : donner de son temps, donner de soi, etc.

⁶⁹⁰ Russell 1969 [1940] : 49.

Nous devons voir A et B, et voir A tenant C, et tendant C à B, et finalement abandonnant C entre les mains de B. [...] L'essentiel est que A, B, et C puissent tous faire acte de présence sensible pendant tout le cours d'une période finie de temps, durant laquelle les relations spatiales de C à A et B changent.⁶⁹¹

On pourrait donc, d'après cette analyse, faire la description d'un don, ou procéder à la vérification de la phrase « A donne C à B », sans avoir à connaître le rapport social entre les deux personnes, qui les unit ou qui se crée entre eux, en décrivant simplement un ensemble de faits bruts advenant parmi l'ensemble des choses publiquement observables. Il n'y a ainsi pas besoin, d'après cette analyse, d'entrer dans la tête des agents pour savoir ce qu'ils pensent en première personne, de leur point de vue subjectif. La description de Russell semble ainsi présupposer une sorte de behaviorisme, où les faits sociaux pourraient s'analyser sans reste comme des faits comportementaux. Russell énonce lui-même le principe de son analyse lorsqu'il écrit qu'il ne veut pas tenir compte du fait « que "donner" implique une intention ». En somme, Russell a décrit la *cinétique* d'un objet entre deux personnes. A-t-il pour autant décrit un don ? Nous retrouvons ici une question qui a déjà été abordée au Chapitre III, selon de tout autres perspectives. Que cela soit une occasion de vérifier, par une autre argumentation, la pertinence des thèses soutenues dans ce précédent chapitre.

Vincent Descombes a fourni une importante critique de ce texte de Russell, en faisant remarquer qu'une telle description, ne faisant aucunement intervenir l'intention des personnes, ne convient pas pour parler du don⁶⁹². Ce qui a été décrit n'est rien d'autre qu'un processus causal, au cours duquel un objet est transféré d'une personne à une autre. *On pourrait parler dans les mêmes termes de la transmission d'un virus*. Dès lors, on ne peut pas vraiment savoir quel type de transfert a eu lieu entre les deux personnes. Descombes donne l'exemple d'un libraire A plaçant le livre C entre les mains du client B, pour que ce dernier puisse décider s'il l'achètera : *l'intention* de A interdit, dans ce dernier cas, de considérer ce transfert comme étant un don.

Remarquons de plus que la description russellienne laisse totalement échapper la présence ou l'absence d'une obligation (A a-t-il l'obligation de transférer C à B, comme dans le cas d'une restitution ?), tout comme l'éventualité d'une contrepartie, allant cette fois de B vers C (B doit-il quelque chose à A, pour avoir accepté de lui le livre C ?). Une telle relation, conventionnelle ou juridique, entre A et B n'apparaît pas dans la description russellienne. Du même coup, on ne sait pas ce qui *doit* ou ne doit pas se passer dans le temps futur (restitution, paiement, etc.). Or, c'est précisément cette

⁶⁹¹ Russell 1969 [1940] : 54.

⁶⁹² Vincent Descombes, *Les Institutions du sens* (1996), chapitre 18.

détermination du futur (avec ou sans restitution, ou paiement, etc.) qui, pour une part, caractérise l'événement comme un don, ou comme un achat, ou comme un prêt, ou un endettement. Comme le dit Descombes :

Les faits bruts qu'on peut relever ne suffisent jamais à fixer s'il s'agit d'un don et de quel don. Il y a donc bien une dimension de l'événement qui échappe à la description physique, celle de l'intention.⁶⁹³

Selon Descombes, la description du don par Russell est donc insuffisante, car il ne peut y avoir de description d'un don sans description des intentions des acteurs : non seulement description des comportements et de la cinétique des transferts, mais aussi description des représentations mentales associées à ces comportements et à ces transferts. Pour qu'il y ait don, il faut donc non seulement un geste, mais aussi et simultanément une *donation d'un sens* à ce geste par la conscience du donateur. Si cette analyse de Vincent Descombes est exacte, on ne peut donc pas décrire un don en termes purement comportementaux.

De ce point de vue, il semble que la méthode employée pour décrire les transferts de ressources chez les animaux non humains laisse échapper l'essentiel, lorsqu'on l'applique à un don – et cela constitue un *second obstacle* à la possibilité d'une naturalisation du don. En effet, pour décrire adéquatement un don, il faut, à la description cinétique-comportementale, ajouter une description « en première personne », consistant à attribuer un état mental à l'un au moins des protagonistes en cause : la volonté de donner quelque chose à l'autre. Mais cet ajout d'une dimension psychique et intentionnelle dans la description de la relation entre les deux personnes, par rapport à la description simplement cinétique du transfert qu'a proposée Russell, suffit-il à décrire complètement le don, à s'assurer qu'un don a bien eu lieu ?

Une page importante de l'« Essai sur le don » montre les difficultés qu'il y a à inclure dans la conception du don des considérations psychologiques. Comme nous l'avons déjà remarqué, il n'y a pas à proprement parler d'essai explicite de définition du terme de « don » dans l'« Essai sur le don », mais bien plutôt un usage de ce vocable que Mauss signale lui-même comme étant particulièrement problématique :

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

⁶⁹³ Descombes 1996 : 244.

nous plaçons à opposer : liberté et obligation ; libéralité, générosité, luxe et épargne, intérêt, utilité, il serait bon de les remettre au creuset. [...] 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.⁶⁹⁴

Plusieurs remarques peuvent être formulés à propos de cette page de Mauss.

L'auteur paraît d'abord ranger le concept de don parmi les concepts du droit : « liberté et obligation », et de l'économie : « luxe et épargne », « production » et « échange ». Mais simultanément, il y attache un ensemble d'autres notions qui renvoient bien plutôt à la psychologie, voire à la morale : « libéralité, générosité » ; ou à la jonction de la psychologie et de l'économie : l'« intérêt ». La question ne paraît pas tranchée, dans ce passage où Mauss opère un retour réflexif sur l'usage qu'il a fait du terme « don » dans son écrit, de savoir si le don doit être défini en termes *juridiques et économiques*, ou en termes *psychologiques et moraux*. On ne sait donc pas si ce qui constitue le don est du domaine de la règle et de la convention sociales, ou bien du domaine de l'intention individuelle, étant par exemple identifié au caractère désintéressé de ladite intention. De surcroît, les traits psychologiques qui peuvent être associés au don sont, d'après Mauss, éminemment ambigus : intéressement et désintéressement tout à la fois, attente d'un retour et libéralité en même temps.

Remarquons ensuite que, dans cette page, Mauss n'est pas loin d'exprimer l'idée, mentionnée au début du présent chapitre, que le terme « don » n'est peut-être qu'un *flatus vocis*, et qu'il risque d'être appliqué à des faits hétérogènes entre eux – spécialement lorsque, comme c'est le cas de Mauss, on l'emploie pour parler des pratiques de sociétés autres et très diverses. Ce propos de Mauss suggère ainsi que l'unité des pratiques (que sous-entend l'unité du terme) pourrait bien s'avérer un leurre, dissimulant d'importantes différences. Nous avons ainsi consacré quelque énergie, notamment au Chapitre III de la présente étude, à montrer que tel est bien le cas, et que ce que Mauss a nommé « don » n'en était pas toujours.

Mais il faut aussi remarquer que ce doute nominaliste n'est pas poussé à son terme par l'auteur. En effet, il continue de supposer que c'est *une* notion, certes « complexe », qui est au principe des différentes pratiques qu'il a entrepris de décrire dans son texte. Il ne semble pas ici envisager l'hypothèse que, des Kwakiutl aux Trobriandais en passant par les Eskimos, des notions fort

⁶⁹⁴ Mauss 1968 [1925a] : 267. La locution « là-bas » réfère, dans le contexte de la citation, aux îles Trobriand.

différentes puissent se trouver au principe de ces différentes pratiques. A cet égard, Mauss persiste à présupposer que la différence majeure est entre la pensée occidentale moderne, qui aurait différencié les registres du libre et de l'obligatoire, de l'intéressé et du désintéressé, tandis que ces différents aspects seraient encore confondus dans les sociétés qu'il dit « de type arriéré ou archaïque »⁶⁹⁵. Au sein de celles-ci, ce qui prévaut est une sorte de logique du ni-ni, ni libre ni contraint, ni désintéressé ni utilitaire, mais plutôt quelque part entre les deux, dans un continuum entre intérêt et désintéressement ; ce qui différencierait ces sociétés, toutes ensemble, de la nôtre. Ainsi, Mauss n'énonce pas l'idée qu'entre ces diverses sociétés, il puisse y avoir aussi de très importantes différences, non seulement dans les pratiques, mais aussi dans les « notions » au principe de ces pratiques – ce qui fournirait une raison supplémentaire de mettre en cause la pertinence d'un même vocabulaire, celui du don, pour décrire toutes ces sociétés et toutes ces pratiques diverses.

Il y a donc une sorte d'impossibilité d'identifier le don seulement par l'intention, ou par la « notion » présente à l'esprit des acteurs. Car cette intention peut être généreuse ou non, libre ou non, intéressée ou non, etc. Au cours du Chapitre III, nous avons déjà remarqué, à l'occasion d'une réflexion sur quelques pages que Hobbes consacra au concept de don, que les motivations des agents, lorsqu'ils donnent, peuvent être fort hétérogènes, et contradictoires entre elles. A l'origine d'un don peut se trouver aussi bien le désir de soigner que de perdre l'autre, de l'aider que de le corrompre. Il semble que cette page de Mauss, à sa manière, fasse également l'aveu de l'échec à caractériser le don par l'intention.

Don et institution

Il semble donc qu'aussi bien la description comportementale que la description psychologique sont inaptes à saisir le don comme tel. C'est à cette difficulté que Descombes s'attache, après avoir mis en évidence les lacunes de la conception russellienne, en se livrant à la lecture d'un texte de Charles Sanders Peirce, dans lequel celui-ci indique par avance le défaut de la position de Russell. Et simultanément, Peirce montre pour quelle raison il ne suffit pas, s'agissant de décrire complètement un don, d'ajouter une simple description de l'intention des acteurs à la description de leur comportement. Peirce écrit :

Analysez par exemple la relation contenue dans “A donne B à C”. Qu'est-ce en effet que donner ? Cela ne consiste pas dans le fait que A se décharge de B et qu'ensuite C prenne B. Il n'est pas nécessaire qu'un transfert matériel quelconque ait lieu. Donner

⁶⁹⁵ Mauss 1968 [1925a] : 148.

consiste en ceci que A fait de C le possesseur de B selon la *Loi*. Avant qu'il puisse être question d'un don quel qu'il soit, il faut qu'il y ait d'une façon ou d'une autre une loi – quand bien même ce ne serait que la loi du plus fort.⁶⁹⁶

Ce texte montre que l'intention des acteurs ne prend sens et ne peut se réaliser que par rapport à une institution. L'intention ne suffit pas à donner là où l'institution fait défaut. Songeons au cas où A ramasse l'objet *X* dans la rue. Il fait cadeau de *X* à C, lorsque le propriétaire D de *X* se manifeste : l'objet *X* appartient encore à D, et non pas à C ; le don n'a pas eu lieu, pour cette raison élémentaire que l'on ne peut donner que ce dont on est, d'une manière ou d'une autre, propriétaire. Il y a en ce sens bien une réalité du don (un don a lieu, ou non) mais cette réalité est institutionnelle : notre exemple montre que l'on peut avoir l'intention de donner, et réaliser le comportement cinétiquement adéquat pour cela, sans qu'il y ait eu don pour autant. En d'autres termes, l'intention de donner est nécessaire, mais non pas suffisante, pour qu'il y ait don. Comme dit Descombes, de même que je ne peux former l'intention de jouer aux échecs que parce qu'il y a préalablement des règles du jeu d'échecs, de même je ne peux former l'intention de donner quelque chose à quelqu'un que s'il y a un système de propriété, de droits des personnes sur les objets, c'est-à-dire une loi (ou une règle, par exemple coutumière).

En somme, le résultat de cet argumentation est le même que celui sur lequel a débouché l'analyse, faite aux Chapitres II et III, de la réflexion de Wittgenstein concernant l'impossibilité, pour ma main gauche, de donner de l'argent à ma main droite. Lorsque Peirce dit qu'il faut une loi pour qu'il y ait don, cela suppose l'existence d'une forme ou d'une autre de société, telle que des conséquences déontiques sont reconnues comme découlant de certains actes ou déclarations. Ce qui n'est évidemment pas le cas lorsque ma main gauche entreprend de donner de l'argent à ma main droite.

C'est pourquoi il faut récuser non seulement l'interprétation du don en termes purement comportementaux, mais aussi l'interprétation purement mentaliste, ou une interprétation combinant des termes comportementaux et des termes mentalistes exclusivement – ces deux dernières interprétations supposant que le don consisterait en le sens qu'un individu attribue à son propre comportement (en une sorte de *Sinngebung*, pour reprendre un terme de Husserl). Ce n'est pas l'occurrence de la pensée « je donne C à B », associée par exemple au geste de déposer C devant B, qui ferait de ce geste une action de donner. Nous ne pouvons donner à un geste le sens de « don », « donation », que si la loi est elle-même préalablement donnée, et s'il y a une relative conformité

⁶⁹⁶ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, t. VIII, (1958 : § 321). Ce texte a été traduit par Gérard Deledalle in Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe* (1978 : 28). Les idées de Peirce sur le don ont été commentées par Joseph Chenu dans l'« Essai introductif » à sa traduction des *Textes anticartésiens* de Peirce (1984 : 73).

à cette loi – ce dernier terme ayant dans ce contexte une signification telle qu'elle subsume la notion de coutume.

Nous avons relevé, à propos de la description russellienne du don, que celle-ci ne permet nullement de connaître ce qui doit ou ne doit pas se passer à l'avenir : la simple description comportementale-cinétique du transfert d'un bien entre deux personnes ne fournit pas la moindre information sur le fait qu'il s'agit d'un don, d'un prêt ou d'un échange, puisque la description du fait actuel ne fournit pas l'information sur ce qui *doit* avoir lieu à l'avenir (restitution, paiement, etc.). Autrement dit, une telle description ne nous renseigne pas sur les droits et devoirs des partenaires. Or, dès lors que nous appréhendons le don dans son rapport à la loi, cette difficulté peut être levée. Car toute loi – au sens juridique ou déontique de ce terme, par opposition à une loi scientifique – opère la constitution d'un ensemble de droits ou de devoirs par rapport à un ensemble de cas possibles à l'avenir. Comme le dit Descombes :

Toutes les situations possibles sont, non pas prévues, mais anticipées logiquement. Nous ne savons pas ce que le donataire fera du cadeau qui lui a été fait. Mais, quoi qu'il fasse, ce qu'il fera rentrera dans l'une ou l'autre des *divisions d'un espace logique* qui vient d'être déterminé. Par exemple, s'il veut le garder, il le peut, et, s'il veut le donner, il le peut. Si l'objet lui était retiré sans son consentement, un tort lui serait fait, et ainsi de suite. Nous déterminons le futur, alors que nous ignorons ce qu'il sera.⁶⁹⁷

Une remarquable convergence de vues peut ici être relevée entre, d'une part, Peirce et Descombes, et, d'autre part, la théorisation du don élaborée par Alain Testart, telle que nous l'avons étudiée au Chapitre III. Le point que font saillir aussi bien les réflexions de Peirce que celles de Testart est donc, en somme, que le don ne peut pas être compris comme un simple transfert de ressources ou de biens. Le don est un *transfert de droits sur des choses* ; et Peirce fait justement remarquer qu'un don peut avoir lieu sans aucune modification de la disposition matérielle des choses entre donateur et donataire, lorsqu'il écrit : « il n'est pas nécessaire qu'un transfert matériel quelconque ait lieu » – songeons par exemple au don d'un bien immobilier. A cet égard, donner et recevoir, c'est redistribuer des droits sur les choses. Ce n'est pas nécessairement redistribuer les choses.

Comme Peirce, Testart explicite le contenu sémantique de la notion de don par des concepts de droit. Par exemple, c'est en termes de droit que le don peut être distingué de l'impôt ou du tribut : il s'agit de deux cessions de biens

⁶⁹⁷ Descombes 1996 : 241. Italiques de F. A.

sans contrepartie exigible, mais dans le premier cas cette cession n'est elle-même pas exigible, tandis que la cession est exigible dans le second cas.

Et c'est là ce qui permet au concept de don d'être prémuni contre le soupçon de n'être qu'un *flatus vocis* : car, par une telle caractérisation déontique des différents types de transferts, nous pouvons identifier ce qui n'est pas un don – contrairement à une conception du don en termes seulement, ou essentiellement psychologiques ou motivationnels, dont nous venons de relever, avec Mauss, l'extrême labilité ; de sorte que les motivations les plus hétérogènes, et les plus contradictoires entre elles, peuvent être à l'origine d'un don.

Le naturel et le déontique

Examinons maintenant les conséquences de l'argumentation qui précède, pour ce qui concerne la possibilité d'une naturalisation du don.

Un point important est que, dans cette perspective, les dons ne semblent pas pouvoir être conçus comme des phénomènes *naturels*. Dans tous les cas de transferts de ressources entre animaux que nous avons examinés, nous avons affaire à des *régularités* naturelles, non pas à des *règles*. Il n'y a certainement pas de règle interdisant au scorpion mâle de reprendre à la femelle ce qu'il lui a « donné », pas plus qu'il n'y a de loi ou de contrat prescrivant ou permettant à celle-ci de copuler avec le mâle qui lui a transféré le plus de nourriture. Ces transferts et ces comportements sont vraisemblablement déterminés non pas déontiquement, mais causalement, par des génotypes, des fonctionnements organiques divers et des circonstances environnementales, dont la conjonction suscite certains comportements (causalité proximale), et par la sélection naturelle (causalité distale), laquelle a sélectionné tels ou tels génotypes parce qu'ils procuraient, dans telle ou telle condition évolutionnaire, un avantage sélectif aux individus qui en étaient dotés. Par contraste, Descombes remarque que le don se rattache non à une causalité naturelle, mais à une détermination logico-déontique :

Dire qu'il y a une loi, c'est introduire l'infini (potentiel). L'avenir est déterminé quoi qu'il arrive, ce qui est le signe que la détermination en cause est logique, non causale ou physique.⁶⁹⁸

Un corollaire important découle de ce qui précède : si cette argumentation est exacte, il ne peut y avoir d'acte de donner, à proprement parler, que chez un être capable de reconnaître une règle comme règle, ce qui suppose qu'il puisse concevoir cet ensemble des cas possibles que prédétermine la règle, et auxquels

⁶⁹⁸ Descombes 1996 : 241.

sont associés des droits et des devoirs. Il est très plausible que, dans le mode actuel, seuls les humains en soient capables ; à cet égard, il est très plausible que, dans le monde actuel, le don soit un propre de l'homme – la précision « dans le monde actuel » est ajoutée aux fins d'indiquer qu'il est toutes sortes de mondes possibles où des dons sont effectués par des êtres non humains : par exemple, les « êtres raisonnables » non humains auxquels Kant se réfère dans nombre de ses raisonnements moraux.

Sur cette base, on peut proposer de distinguer les transferts de ressources chez les animaux non humains, d'une part, des transferts de biens chez les humains, d'autre part, en disant qu'il y a dans la nature une *cinétique* des ressources, tandis que les relations entre humains constituent une *économie*, laquelle présuppose toujours des concepts déontiques, tels que la propriété, l'obligation, la cession de propriété, la permission, la prohibition, etc. Cette thèse semble tout à fait conforme à l'étymologie du mot « économie » (de *oikos*, maison, domaine, et de *nomos*, loi, mesure ou norme), et cela, même si ces concepts ne sont pas, ou pas intégralement conscients, explicités ou formalisés.

Doit-on, de ce qui précède, conclure que *la thèse de l'homologie* est invalidée, et qu'il est par principe, en raison de la structure déontique des transferts de biens dans les sociétés humaines, impossible de déduire les pratiques humaines du don de l'évolution de l'altruisme par voie de sélection naturelle ?

Avant de trancher cette question, il importe de remarquer que *la thèse de l'analogie* (antithèse de l'homologie) ne sort pas forcément renforcée des considérations qui précèdent. Si, en effet, celles-ci suggèrent une hétérogénéité des transferts de biens dans l'espèce humaine, par rapport aux transferts de ressources chez les animaux non humains – en raison du fait que les transferts de biens impliquent une constitution culturelle de la valeur, et une régulation déontique des rapports entre les individus et les choses, qui n'existe vraisemblablement pas ailleurs, dans le monde actuel, que chez les humains – cette hétérogénéité est telle qu'on aurait du mal à soutenir qu'il y a bien analogie entre transferts de biens chez les humains et transferts de ressources chez les animaux non humains.

En effet, le concept d'analogie, que nous avons exposé au début de ce chapitre, signifie qu'il y a identité de fonction, mais différence des origines, entre deux entités biologiques. Or, nos considérations précédentes paraissent suggérer qu'il y a bien différence des origines (les transferts de ressources chez les animaux non humains provenant de la sélection naturelle, tandis que les transferts de biens chez les humains auraient leurs sources dans la culture) ; mais qu'il y a également différence des fonctions (les transferts de biens chez les humains ne paraissant pas avoir toujours, ou pas exclusivement, pour fonction la même que celle qu'ont les transferts de ressources chez les animaux non humains : maximiser les chances de répliation des gènes).

Toutefois, si les argumentations exposées dans la présente étude sont exactes, il faut ajouter qu'il y a, en dehors du don, bien d'autres formes de transferts que l'on ne retrouve dès lors pas comme telles chez les autres animaux, parce que ces formes de transferts ont une structure déontique : l'échange, l'emprunt, l'impôt, consistent eux aussi en un ensemble de droits et de devoirs, en des règles normatives, et non en des régularités naturelles.

Les deux prédatons

Quant à ce que nous avons appelé la prédation au chapitre précédent, parlant de sociétés humaines telles que les sociétés médiévales, celle-ci est bien différente de ce que l'on appelle « prédation » chez les animaux. En effet, nous avons caractérisé la prédation comme transfert exigé et obtenu sans être exigible, et sans le consentement du propriétaire. La prédation humaine, telle que nous l'avons définie, a donc deux composantes négatives : absence d'exigibilité, absence de consentement. Ces deux absences ont un sens, parce qu'elles sont absences relativement à la possibilité inverse de la présence effective de l'exigibilité et du consentement dans d'autres sous-ensembles de l'ensemble générique des transferts de biens ; et ces divers sous-ensembles, nous l'avons remarqué, ont pour caractéristiques définitionnelles des traits tels que le consentement, nécessaire ou non, l'exigibilité et ses diverses modalités ou l'absence d'exigibilité.

De même, l'absence de la propriété d'être pair, pour le nombre 3, a un sens relativement à la possibilité, pour d'autres nombres, d'être pairs ; tandis que l'absence de couleur verte, pour le nombre 3, est dépourvue de sens (ou, si l'on préfère, cette absence n'est pas mathématiquement intéressante) parce que cette absence est la même pour tous les nombres. Ce serait donc une erreur de considérer que la prédation est hors du système des transferts déontiquement structurés ; une erreur analogue à celle qui consisterait à considérer que le nombre zéro est hors du système de la quantification.

On peut saisir en cela la différence entre ce que nous avons appelé « prédation » chez les humains, selon le sens assez précis par lequel nous avons défini ce terme, d'une part, et la prédation chez les animaux, d'autre part. Si ce qui précède est exact, à savoir que, dans le monde actuel, on ne trouve pas de détermination déontique en dehors des humains, alors la prédation chez les animaux ne saurait être comprise comme absence de structure déontique. Car s'il est vrai que rien, dans la nature, n'a de structure déontique, alors l'absence de droits et de devoirs dans la prédation animale n'a pas plus de sens, ou, pour le dire autrement, elle n'a pas plus d'intérêt que l'absence de couleur chez un nombre, ou l'absence de gentillesse chez un atome d'azote.

Une précision doit être ajoutée à ces remarques. Car elles semblent poser des théorèmes d'impossibilité et d'exclusivité passablement audacieux, concernant le fait que les seuls transferts et prestations dotés d'une structure déontique sont les transferts et prestations qui se réalisent entre humains, et que les autres espèces en sont incapables. Mais il est à noter que ces considérations sont empiriques. Elles sont donc, par principe, susceptibles d'être révisées en fonction du progrès de la recherche sur la cognition sociale des animaux. C'est une question empirique de savoir si, oui ou non, il y a chez les animaux non humains des systèmes de cognition tels que des droits et des devoirs, des structures déontiques, puissent être connus et reconnus par les individus dotés de ces systèmes. Si la réponse s'avérait positive, il n'y aurait plus de raison de croire que le don n'existe pas, dans le monde actuel, hors de l'humanité.

En d'autres termes, les considérations qui précèdent sont, pour partie, de type logico-conceptuel ; mais elles contiennent aussi des prémisses empiriques, qui, comme toutes les thèses empiriques dotées de sens, sont susceptibles d'être révisées en fonction d'un éventuel progrès de nos connaissances sur le monde. En tant que ces propos contiennent à la fois des raisonnements logico-conceptuels, et des arguments épistémiquement contingents, les thèses d'impossibilité et d'exclusivité qui en découlent sont donc épistémiquement contingentes (susceptibles d'être infirmées par la découverte de certains faits), et ne sauraient par conséquent nullement prétendre à une quelconque validité *a priori* par nécessité logico-conceptuelle.

Répetons-le, c'est une question empirique de savoir si d'autres êtres du monde actuel sont capables de déterminations déontiques ; mais il nous semble que le principe de parcimonie implique que la charge de la preuve incombe à qui voudrait prétendre que tel est bien le cas, et que nous ne sommes pas seuls à produire et à reconnaître des structurations déontiques de ce qui est.

Regards sur les primates

Les idées qui viennent d'être exposées pourraient et devraient être méthodiquement mises à l'épreuve, en les confrontant aux connaissances issues de la primatologie, point de comparaison privilégié en tant que cette science s'occupe des animaux qui sont, du point de vue phylogénique, les plus proches des humains. On peut esquisser quelques lignes de réflexion en ce sens. Frans de Waal termine son vaste traité *De la Réconciliation chez les primates* par un chapitre sur les formes de la réconciliation chez les humains. Pour ce faire, il confronte ce qu'il a établi concernant diverses espèces de singes à quelques travaux sur la psychologie du conflit et de la réconciliation chez les enfants humains, et remarque que celle-ci prend alors fréquemment des voies que l'on n'observe pas, ou presque pas, chez les primates non humains :

Un geste de pacification particulier, inconnu ou très rare chez les autres primates, est pourtant fréquent dans notre propre espèce : offrir des cadeaux. Chez les adultes, cela consiste à envoyer des fleurs, arranger un dîner de réconciliation, ou (chez les riches) acheter des bijoux. [...] Si un enfant présente un jouet à celui avec qui il vient de se battre, tous deux ont typiquement un contact amical, font un effort commun ou jouent à un jeu d'imitation réciproque. Les cadeaux servent à réparer les liens. S'il n'y a pas de présent convenable aux alentours, pas de problème. Les enfants sont de bons simulateurs. Ils fouillent dans leurs poches comme si elles étaient pleines d'objets, puis ils présentent une main vide à l'autre – qui regarde joyeusement le cadeau imaginaire.⁶⁹⁹

L'auteur cite ensuite une étude portant sur cent soixante-cinq conflits observés dans des centres d'animations pour enfants entre cinq et sept ans, conflits dans lesquels aucun adulte n'est intervenu. Les formes de réconciliation spontanées les plus fréquemment observées entre les enfants étaient les suivantes :

1. Proposition coopérative, pour mener une activité ou un jeu en commun ;
2. L'offre d'un objet ;
3. Des contacts physiques : tenir la main, faire la bise ;
4. L'excuse ou le regret verbalement exprimé ;
5. L'offre symbolique, une promesse de prêter un objet ou de faire un cadeau.

Dans les cinq modes de réconciliation les plus fréquents, deux portent donc sur des dons matériels, effectifs ou promis (2, 5)⁷⁰⁰. Frans de Waal observe que ces modalités de la réconciliation n'ont pas d'équivalents chez les primates non humains, excepté le troisième mode qu'il compare à « l'épouillage » entre singes.

Dominique Lestel tend à confirmer ces réflexions de Frans de Waal lorsqu'il écrit, dans *Les Origines animales de la culture* (quelles que soient les réserves qui pourraient être formulées à propos de l'usage du vocabulaire du don dans ce passage) :

⁶⁹⁹ De Waal 1992 [1989] : 315.

⁷⁰⁰ Le mode 1 peut de surcroît compter en son sein des propositions impliquant d'aider l'autre, de lui consacrer du temps pour l'assister en telle ou telle tâche, quelque chose comme une prestation de service gratuite.

Donner activement est rare chez l'animal. Parce qu'il en est incapable ? Plutôt parce qu'il n'en a guère besoin. La plupart des espèces n'ont aucun comportement de ce genre. Quelques-unes tolèrent le chapardage. Un conspécifique peut alors « voler » de la nourriture sans susciter la moindre réaction violente. Ce comportement est très fréquent entre une mère et sa progéniture. Le *don réel* est encore moins fréquent [...] La plupart des primates, comme le rhésus, ne connaissent même pas la notion de don. Chez certaines espèces, le chapardage toléré est déjà un changement énorme. Les comportements varient par ailleurs beaucoup en fonction de ce qui est en jeu. Les aliments de nature végétale ne sont pas partagés.⁷⁰¹

Le don, et plus particulièrement cette notion de cadeau pacificateur qu'évoque Frans de Waal, semble donc être une particularité humaine, du moins dans l'ensemble des primates. Cela nous renvoie aux diverses données ethnographiques que nous avons commentées dans cette étude, sur le don comme opérateur de pacification.

Mais il y a plus. L'analyse de Frans de Waal suggère que le cadeau réconciliateur chez les enfants peut tout aussi bien être imaginaire que réel. L'intention de donner, le geste de donner, même dépourvu de contenu matériel, est doté de la signification réconciliatrice.

Il serait intéressant de chercher à savoir si ce détour par l'imaginaire – le cadeau étant alors mimé, possible ou promis – ne requiert pas les mêmes capacités cognitives qui nous rendent capables d'« anticiper logiquement » sur le possible, de diviser un « espace logique », pour reprendre les mots de Descombes, exprimant par ces locutions ce qu'il tient pour le propre d'une règle, ce sans quoi il n'y a pas de don à proprement parler, ainsi que nous l'avons montré.

Il est en effet vraisemblable que cette anticipation des possibles, impliquée dans toute structure déontique, ne soit elle-même possible que chez des êtres capables de simuler en pensée des situations non actuelles, et d'imaginer des états de choses non réalisés⁷⁰². Comme l'écrit Dominique Lestel,

⁷⁰¹ De Waal 1992 [1989] : 317.

⁷⁰² Lestel 2003 [2001] : 317-318, italiques de l'auteur. Avec Frans de Waal, Dominique Lestel accorde une grande importance à l'alimentation carnée des grands singes. A la différence de la nourriture végétale, celle-ci (i) requiert une action coordonnée du groupe pour être collectée, et (ii) elle fait l'objet d'un partage. Les deux éthologues considèrent que ces deux caractéristiques de l'alimentation carnée chez les primates ont pu jouer un rôle d'importance dans la détermination des modalités de sélection naturelle spécifiques au *phylum* des grands singes. En effet, l'alimentation carnée étant, dans ce *phylum*, spécialement associée à la cognition sociale, il y aurait là, dans la phylogenèse des primates, un facteur causal susceptible d'expliquer pour partie la sélection naturelle d'aptitudes à produire, par des interactions internes au groupe, des « normes » ou des « proto-normes » collectives, à s'y « conformer », voire à les « identifier » (les guillemets indiquent, dans ce dernier énoncé, que

(dans un passage de sa postface significativement intitulé « Les sociétés animales sont-elles régulées par des règles conventionnelles ? », et dans lequel il discute de la fécondité heuristique respective des conceptions de Hume, de Wittgenstein et de Derrida pour penser l'éventuelle existence de règles, de promesses et d'engagement dans les sociétés animales) : « Mauss n'est pas applicable tel quel à l'animal »⁷⁰³.

Nous avons insisté sur le caractère spécifique des transferts chez les êtres humains, en mettant l'accent sur les propriétés déontiques, à la différence de ce qui, vraisemblablement, est le cas dans les autres espèces. La question qui se pose maintenant est de savoir si le don, au sein de cette diversité des formes de transferts des biens, a, ou non, un statut spécifique. A-t-on, dans l'optique générale d'une naturalisation des pratiques humaines des transferts de biens, et si l'on cherche à comprendre la socialité humaine à partir de la sélection naturelle, laquelle a produit l'espèce humaine, une raison particulière de privilégier le don, plutôt que l'échange ou le tribut ?

D'autre part, si nous admettons la thèse plausible selon laquelle le don est propre aux humains (parce que requérant la capacité à se représenter un ensemble de cas possibles associés à des droits et des devoirs) pouvons-nous aussi penser que le don est universel, c'est-à-dire présent dans toutes les sociétés humaines – et si tel est le cas, pouvons-nous envisager les raisons de ce fait ?

Pour résumer les principaux points des arguments qui viennent d'être exposés, plusieurs obstacles se présentent dans la perspective d'une naturalisation du don.

Premièrement, les humains diffèrent des autres animaux en ceci que chez eux, les transferts de ressources prennent généralement la forme de transferts de biens, ce qui implique une constitution, sociale, économique ou affective, de la valeur. Une naturalisation du don impliquerait donc au préalable une naturalisation de la valeur.

Deuxièmement, les transferts de biens sont des transferts de droits sur des choses. Une naturalisation du don impliquerait donc une naturalisation des règles, c'est-à-dire que l'on puisse comprendre les transitions des régularités comportementales vers les règles normatives, et la formation des concepts normatifs, *de jure*, à partir des occurrences de ce qui est, *de facto*. La question, en somme, est de savoir comment penser le passage, le franchissement de ce hiatus entre cinétique et économie, selon le sens que nous avons donné à ces termes au cours de ce mémoire.

notre emploi du terme nous semble approximatif et susceptible de révision critique). Sur ces questions, voir Lestel 2003 [2001] : 321, qui renvoie aux passages de Frans de Waal afférents à cette question.

⁷⁰³ Lestel 2003 [2001] : 327.

Le don comme nature et interprétation

Si les transferts de biens sont aussi des transferts de droits sur les choses, qu'il s'agisse de l'échange, du tribut et de l'impôt, ou du don, il y a néanmoins d'importantes différences à faire entre ces différents types de transferts.

Les préconditions du don

Commençons par remarquer une propriété distinctive de l'échange libre (non obligatoire) par rapport au don : c'est *l'engagement*. A s'engage à transférer ses droits sur l'objet *X* à B *si* B s'engage à transférer ses droits sur l'objet *Y* à A ; réciproquement, B s'engage à transférer à A ses droits sur l'objet *Y* *si* A s'engage à transférer ses droits sur l'objet *X* à B.

Une relation d'échange (libre ou obligatoire) comporte nécessairement une dimension dite *synallagmatique*, dans le langage du droit : c'est-à-dire qu'elle comporte des obligations réciproques⁷⁰⁴. Ces deux aspects de la relation d'échange : son contenu d'engagement d'une part, son caractère synallagmatique d'autre part, entraînent des restrictions quant à savoir qui peut devenir partenaire d'un échange. En effet, ces deux caractères de la relation d'échange ont pour conséquence que, pour être partenaire d'un échange libre, il faut être doté des aptitudes suivantes :

- (i) il faut être capable d'exprimer un *consentement* ;
- (ii) il faut être en mesure de prendre un *engagement* – pouvoir « répondre de soi-même comme avenir », disait Nietzsche dans *La Généalogie de la morale* (II, §1).

Les transferts du troisième type (t3t) n'ont pas ces caractères synallagmatiques et d'engagement. Pour être sujet au tribut ou à l'impôt, nul consentement n'est requis : qu'on le veuille ou non, on y est soumis si l'autorité le décide ; et il n'y a pas non plus d'engagement réciproque, puisqu'une seule des deux parties doit quelque chose à l'autre. Il semble donc que les conditions nécessaires pour qu'il y ait tribut ou impôt sont, d'une part, une instance constituée en autorité ou en puissance capable de contraindre et de recouvrer des dus, et, d'autre part, une instance ayant quelque chose à transférer à l'autorité, un individu ou un groupe possédant quelque bien doté d'une valeur socialement constituée et reconnue, ne serait-ce que sa force de travail, s'agissant par exemple d'effectuer un t3t de type corvée.

Dans l'échange obligatoire, bien des aspects sont semblables au t3t (sauf que l'échange obligatoire, comme tout échange au sens économique du terme,

⁷⁰⁴ Voir l'article « Synallagmatique » in Cornu (dir.) 1987.

comporte un caractère synallagmatique). Ces similitudes entre t3t et échange obligatoire sont dues à la présence active du pouvoir politique dans les deux cas.

Le cas du don est encore différent. Le transfert n'est ni dû, ni exigible (auquel cas nous aurions affaire à un tribut), ni le donateur ne peut exiger de contrepartie de la part du donataire (ce qui ne serait alors plus un don, mais un échange). Pour qu'il y ait don, il est simplement nécessaire que le donateur ait quelque chose à donner, qu'il consente à donner, et que le donataire prenne.

Il y a donc une différence cruciale, qui singularise le don par rapport aux deux autres types de transferts ci-dessus analysés : *dans le don, l'une des parties peut être totalement démunie*, dénuée de toute possession de valeur transférable, et de tout pouvoir social.

Au contraire, l'échange et le t3t requièrent toujours deux parties minimalement dotées. Pour qu'un impôt, une taxe ou un dédommagement soit payé, il faut que celui à qui on l'impose dispose de quelque chose à transférer ; il en est de même pour les deux parties dans un échange. Et, pour qu'une instance puisse exiger le paiement d'un t3t, il lui faut aussi être minimalement dotée (en pouvoir coercitif, ou en biens permettant de financer les moyens d'exercer un pouvoir coercitif).

Ajoutons à cela que dans le don, l'une des parties peut fort bien être dans l'impossibilité de s'engager, et également de consentir explicitement à recevoir et à devenir propriétaire de ce qui lui est transféré : à cet égard, il suffit que le donataire prenne, et que le donateur abandonne au donataire ce qui est transféré, en renonçant à toute contrepartie et à tout droit sur ce qui a été transféré.

En d'autres termes, le don se distingue en ceci que, des trois formes de transferts de biens que nous venons d'analyser, *le don est le transfert de biens qui requiert le minimum de préconditions*. Et cela pour deux raisons :

- (i) le donataire peut être totalement démuné ;
- (ii) son consentement n'a pas à être explicite ou actif, il suffit qu'il prenne ou qu'il consomme.

L'enfance du don

De cela, il découle que, par un don, il peut y avoir transfert de droits sur une chose sans que le donataire ait accès au langage, ni même à la conscience d'être désormais détenteur de droits sur la chose donnée. Il suffit que ce droit sur la chose donnée lui soit transféré par le donateur, et reconnu par la communauté ; il n'est pas nécessaire que le donataire le reconnaisse, ou le sache⁷⁰⁵. Il peut donc y avoir don entre un donateur ayant conscience de

⁷⁰⁵ Signalons cependant un point intéressant : s'il n'est pas nécessaire que le donataire se reconnaisse comme nouveau propriétaire de la chose donnée pour qu'il y ait eu don, en revanche, un refus explicite du donataire de devenir propriétaire de la chose donnée a certainement pour conséquence que le don n'a pas eu lieu. Toutes

transférer des droits et un donataire n'ayant pas conscience de ce transfert des droits dont il bénéficie. A cet égard, il n'est peut-être pas absurde de faire un cadeau à une bête. La raison profonde en est que *le don n'est pas un contrat*, comme l'avait remarqué Hobbes dans celles de ses pages que nous avons commentées au Chapitre III de la présente étude ; en cela Hobbes s'opposait par avance à l'emploi fréquent, sous la plume de Mauss, du lexique contractuel pour décrire le don, ainsi que cela a été remarqué au Chapitre premier. Il est en effet concevable de reconnaître des droits aux bêtes, tandis qu'il semble inepte de leur imputer des devoirs, par exemple, celui de fournir une contrepartie. Plus encore, nous pouvons faire des cadeaux aux enfants, même à ceux qui ne peuvent d'aucune manière, en raison de leur jeune âge et de leur absolue dépendance, prendre d'engagement et « répondre d'eux-mêmes comme avenir » ; et même aussi à ceux qui, ne parlant pas encore, ne peuvent consentir explicitement à recevoir, mais qui, simplement, prennent la chose donnée et la consomment, ou jouissent de son usage.

Constatons donc que le don est la forme de transfert la plus apte, peut-être la seule apte, à offrir une transition entre, d'une part, la cinétique du transfert matériel d'une chose, et, d'autre part, l'économie des transferts de droits sur les choses. Et cela, parce que le don ne s'inscrit pas dans une structure du contrat, de l'engagement à fournir une contrepartie et de l'exigibilité. Par exemple, après le transfert par un adulte d'une nourriture ou d'un jouet à un enfant en bas âge, on dira : « Non, c'est au petit ! » si un autre individu essaie de s'approprier ce qui a été transféré à l'enfant. On peut ici songer aux rapports de rivalité entre enfants, lors desquels vont être affirmés des droits et des interdits par une autorité extérieure, par exemple parentale.

L'enfant est alors devenu propriétaire sans le savoir, parce qu'il est reconnu comme nouveau propriétaire de la chose transférée par la communauté ou l'autorité. Dans un tel cas, le transfert était, ou est devenu après coup, par la déclaration de l'autorité ou l'assentiment collectif, un don.

Résumons-nous. Réfléchissant à ce qui distingue les grands types de transferts de droits sur les choses, il nous est apparu que la spécificité du don, par rapport à l'échange ou au tribut, tient au caractère minimal des préconditions requises pour qu'il y ait transfert de droits sur une chose. Et de ces considérations découle aussi le constat que le don ouvre la possibilité que nous recherchions : une médiation entre cinétique et économie, entre le registre des faits et le registre du droit et des normes. De surcroît, comme je vais tenter de le montrer, il se pourrait que nous trouvions, dans ces rapports de dons entre adultes et enfants, les fondements naturels de cette probable universalité du don, souvent postulée, mais non pas expliquée, par l'anthropologie et la sociologie.

choses égales par ailleurs, la situation est la même que dans le cas d'une clause de tacite reconduction d'un contrat : le silence vaut validation.

On le sait depuis Marcel Mauss, il y a une grande diversité des formes de transferts de biens à travers les cultures et les sociétés. Mais il est tout à fait certain qu'il y a au moins un type de transfert de ressources, notamment nourricières, que l'on retrouve dans toutes les sociétés : ce sont les transferts de nourriture des adultes vers les enfants. Certes, il y a aussi de tels types de transferts vers les vieillards impotents et les invalides. Mais une société humaine peut se passer de vieillards et d'invalides, en les abandonnant ou en les tuant. En revanche, elle ne peut se dispenser de nourrir des enfants, à moins de ne pas se perpétuer et de disparaître. Il y a là une nécessité *naturelle*, dont la satisfaction peut prendre une multitude de formes, mais à la satisfaction de laquelle aucune société humaine ne peut se soustraire.

Chez les humains, les transferts de ressources, notamment nourricières, vers les enfants sont indispensables à ceux-ci sur une très longue durée, chacun le sait ; et cela notamment en raison de facteurs biologiques : l'extrême dépendance du nouveau-né humain par rapport à son environnement social. Or, *ces transferts de ressources des adultes vers le nourrisson sont isomorphes à des dons* : le flux va dans un seul sens, et pendant plusieurs années il n'y a pas, ou pratiquement pas, de flux de ressources en l'autre sens, de l'enfant vers les adultes. Cet état de fait s'explique fondamentalement par la constitution biologique des humains, et donc par l'évolution de l'espèce⁷⁰⁶.

Ceci ne signifie pas qu'il n'y a aucun flux en retour de l'enfant vers les adultes. Il y a des cris, larmes, rires, bientôt des mots. Ces flux de signes sont évidemment d'une importance capitale dans la constitution des relations affectives et éducatives, et ont vraisemblablement des causes évolutives très profondes dans notre phylogénèse. La chose importante pour notre présent propos est de remarquer l'étrangeté qu'il y aurait à interpréter ces flux de signes comme des *contreparties* des flux de ressources : et cela d'abord pour la simple raison que, durant les premiers mois de la vie, une très grande part de ces signes consiste en une demande répétée de ressources, en nourriture, en soins et en attention. Les flux en retour de l'enfant vers les adultes, flux de signes principalement, *répondent* aux adultes et aux flux qui proviennent d'eux ; ce qui veut dire que cet échange, si échange il y a, est *communicationnel*, non pas économique : comme nous l'avons vu au Chapitre III, l'échange économique requiert l'engagement, non seulement la réponse.

Le monde présenté

Ainsi ce rapport naturellement premier de l'humain aux autres humains, et ces flux de ressources, présentent la même structure cinétique qu'un don. Ce dernier énoncé n'implique pas que ces transferts de ressources *sont* des dons,

⁷⁰⁶ Sur ce sujet, voir Sarah Blaffer-Hrdy, *Les Instincts maternels* (2002 [1999]), *passim*.

mais qu'ils présentent des propriétés saillantes immédiatement *interprétables* comme des dons. Dans le rapport au nourrisson, à n'importe quel nourrisson humain, *tout se passe comme si* l'adulte qui le prend en charge donnait, donnait interminablement. En d'autres termes, la structure *de facto*, naturelle et universelle, du premier rapport à l'autre dans toute vie humaine présente des analogies de forme avec ce type particulier de relation *de jure* qu'est le don, beaucoup plus remarquables et saillantes qu'avec d'autres relations *de jure* (comme l'échange, le contrat, la redevance, etc.). Ce que l'on peut exprimer aussi en disant que le lexique du don offre une multitude de ressources analogiques et métaphoriques pour dire ce qui advient dans le rapport des adultes aux enfants.

Mais comment ces rapports, et ces interprétations de rapports, peuvent-ils s'étendre au-delà de la nourriture, et s'appliquer à d'autres choses ? Remarquons à cet égard que les transferts de ressources nourricières des adultes vers les enfants sont généralement associés assez tôt à d'autres transferts d'objets : en particulier des artefacts tels que les habits, les outils, les récipients et jouets – choses qui ne sont pas destinées à la destruction par la consommation. Or, le fait que la chose soit durable permet notamment de la transférer à d'autres, et dès lors d'*échanger les positions*, l'enfant prenant la place du donateur, ou le mimant. Et les objets sont les médiateurs de ces échanges de positions et de ces imitations, qui prennent souvent corps dans des jeux.

Il semble qu'il y ait, à cet égard, une spécificité des interactions entre adultes et enfants humains, que l'on ne retrouve pas chez les primates. Telle est du moins la substance des propos de Jacques Vauclair, rendant compte de ses expérimentations en psychologie comparée interspécifique dans son livre *L'Intelligence de l'animal*. Il a en effet observé que, de façon systématique, lorsqu'une mère chimpanzé et son petit sont placés en laboratoire dans un environnement nouveau pour eux, l'une et l'autre ont tendance à explorer *séparément* cet environnement. Les objets ne sont pas fréquemment l'occasion d'une interaction entre eux : ainsi, 80% des actions des mères chimpanzés sur les objets ne comportaient pas d'interaction avec leur petit, ou bien induisaient un désengagement du petit par rapport à l'objet, en le lui enlevant des mains. La situation est tout à fait différente lorsqu'une mère humaine et son bébé sont laissés dans la même situation : selon les mesures opérées par Jacques Vauclair et son équipe, 77% des actions de la mère ont pour but d'inciter l'enfant à manipuler les objets. Ces comportements des mères humaines sont, entre autres : désigner un objet à l'enfant, lui mettre dans les mains, demander à l'enfant de lui remettre un objet, « offrir » l'objet à l'enfant, prendre l'objet quand l'enfant l'« offre » à sa mère, proposer une action à tour de rôle sur un objet, etc.

En somme, selon Vauclair, chez les humains et à la différence des autres primates, les adultes sont attentifs aux interventions de l'enfant sur son environnement, ils « contrôlent l'effet de ces activités de l'enfant sur l'environnement et les stimulent [...] Au total, chez l'homme, le monde

physique, le monde du mouvement, des objets, du temps et de l'espace, sont *présentés* à l'enfant d'une façon socialement structurée »⁷⁰⁷. Le même auteur écrit encore :

Les animaux incluent rarement des objets inertes ou vivants dans leurs relations dyadiques, alors que de tels objets sont très précocement introduits par le parent humain dans sa relation à l'enfant. Le fait intéressant à noter est que l'enfant humain va lui-même inclure à son tour des objets dans sa relation à autrui, avec sa mère en particulier. [...] La présence d'un objet tiers démontre [...] l'existence chez l'homme de *triades symboliques*.⁷⁰⁸

Dans cette structuration triadique de la relation à autrui (et en particulier aux adultes éducateurs), probablement ou tendanciellement universelle dans l'éducation des enfants par les adultes humains, il est raisonnable de chercher les fondements psychiques infantiles de l'universelle propension à transférer des biens à autrui, et à en recevoir d'autrui⁷⁰⁹. De cette façon, la psychologie interspécifique comparée et les recherches sur la cognition sociale retrouvent d'anciennes considérations, et tendent, croyons-nous, à confirmer certaines intuitions formulées par les auteurs du passé, d'une manière qui les enrichit parce qu'elles permet de rendre raison de leur vertu intuitive. On pense bien sûr en premier lieu aux pages fameuses d'Adam Smith sur la propension humaine à trafiquer et échanger⁷¹⁰, mais aussi aux lignes suivantes.

Par le don se constitue une trinité : le donneur, la chose donnée, l'homme à qui l'on donne. Donner la chose, c'est faire surgir un rapport neuf. C'est créer, inventer. Le don est invention. C'est donner *l'univers*, donc affirmer l'inessentialité de l'univers et l'essentialité des rapports entre les consciences, ou si l'on préfère affirmer l'homme comme essentiel. Le don est en même temps *transmission* : on fait passer une propriété à un autre propriétaire.⁷¹¹

⁷⁰⁷ Vauclair 1992 : 123. Italiques de FA.

⁷⁰⁸ Vauclair 1992 : 154. Italiques de l'auteur. Jacques Vauclair reprend ici à son compte les travaux de Jean-Marie Vidal (1985, 1987), qui lui-même s'inscrit dans la suite des recherches de Donald Winnicott sur les objets dits « transitionnels ».

⁷⁰⁹ Et là gît peut-être aussi l'une des bases psychiques de ce que nous avons nommé, dans cette étude, la relation de *spécularité* entre les humains et certains objets qu'ils valorisent plus que les autres.

⁷¹⁰ *Richesse des nations*, I, II (Smith 1991 [1776] : 81-82).

⁷¹¹ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 382 ; notes de 1947-1948, publiées en 1983. Italiques de l'auteur. Alain Caillé souligne avec la perspicacité des interprétations de Mauss par Jean-Paul Sartre dans cette œuvre posthume (Caillé 2007 [2000] : 189-190).

De la cinétique à l'humanité : le don, la dette et le conflit des interprétations

Reprenons quelques-unes des principales considérations dans ce qui précède :

(i) parce que le don est la forme de transfert de droits qui requiert le moins de préconditions, notamment du côté du donataire ;

(ii) parce que, dans toute l'espèce humaine et pour des raisons naturelles, la cinétique du transfert de ressources, notamment nourricières, des adultes vers les enfants, est isomorphe à des dons ;

(iii) parce que ces transferts de ressources nourricières sont durablement indispensables à l'enfant (ce qui peut faire l'objet d'explications causales-naturalistes en termes évolutionnaires) ;

(iv) parce que, durablement, ces transferts de ressources prennent principalement cette forme cinétique isomorphe au don ;

(v) parce que les humains ont un rapport à leur progéniture marqué par une forte propension à poser des objets, et des interactions sur des objets, comme médiateurs de ce rapport ;

(vi) pour toutes ces raisons, donc, il y a, dans ces cas de transferts de ressources, notamment nourricières, des adultes vers les enfants, une multitude de transitions infinitésimales et insensibles entre le simple transfert de ressources (cinétique) et le transfert de droits (économie) qui deviennent concevables et probables, et notamment lorsque les adultes interprètent et mettent en mots, devant l'enfant, leurs relations à l'enfant et leurs interactions coopératives avec l'enfant sur les objets du monde physique.

Ces points étant établis, ils constituent une forte présomption en faveur de l'universalité du don, et de sa primauté dans le développement de chaque enfant humain. Mais il ne faut pas se hâter d'inférer, du fait que tel transfert a une structure cinétique isomorphe à un don, que le transfert en question est un don. Ce point doit être examiné de façon critique, si l'on veut tenir compte de l'enseignement de Peirce, commenté par Descombes, selon quoi aucun fait actuel, aucun événement physique ne peuvent par eux-mêmes indiquer à quel type de structure déontique on a affaire.

Si les considérations qui précèdent, sur les rapports entre adultes et enfants, sont exactes, alors, en effet, le don paraît premier : premier passage du fait au droit, de la cinétique à l'économie – de la nature à la culture, si l'on veut ; et cela pour des raisons qui tiennent à la fois de la constitution naturelle de l'être humain, et des interprétations qu'il fait des relations à autrui nécessairement impliquées par cette même constitution naturelle.

Nécessités

Il est temps de préciser notre usage des mots « nécessaire », « nécessairement », « nécessité ». Nos analyses précédentes mettent en œuvre deux régimes distincts de la nécessité.

Premièrement, c'est une nécessité logico-conceptuelle qui, dans la présente étude, a conduit

(i) à distinguer les propriétés cinétiques des propriétés déontiques, s'agissant du mouvement des ressources et des biens ;

(ii) à établir quels sont les termes de la langue française qui impliquent un concept de transfert à détermination seulement cinétique : entre autres et par exemple, « partage » et « redistribution » sont dans ce cas, ainsi que tel sens de « donner » ou de « échanger » ;

(iii) à établir quels sont les termes de la langue qui impliquent un concept de transfert à détermination déontique : entre autres et par exemple, « don », « impôt » sont dans ce cas, ainsi que tel sens de « échange », « échanger » ou « donner » ;

(iv) à distinguer, parmi les flux ayant des propriétés déontiques, le don par rapport à l'échange, au t3t et à la prédation ;

(v) à formuler certaines distinctions à l'intérieur de ces ensembles, par exemple la distinction entre t3t avec substituabilité du prestataire et t3t sans substituabilité du prestataire ;

(vi) à dire en quel sens la locution « marché réglementé » est une tautologie, et en quel sens celle de « marché déréglementé » est une contradiction *in adjecto* ;

(vii) à caractériser certains flux de ressources comme étant dépourvus de propriétés déontiques – cas des insectes eusociaux par exemple.

Cette mise en lumière de certaines relations de nécessité logico-conceptuelle a été effectuée notamment au chapitre III et dans le présent chapitre.

Deuxièmement, nous essayons, dans les pages présentes, de savoir si ce que nous savons de la constitution biologique de l'être humain et de ses causes phylogéniques ont des conséquences nécessaires quant aux formes que revêtent les flux de ressources dans les rapports entre les humains, et spécialement entre les adultes et les enfants humains. Il s'agit alors d'une nécessité non pas logico-conceptuelle, mais d'une nécessité *nomique* (ou *nomologique*). Celle-ci, à la différence de la première, peut admettre certaines formes de contingence. Ainsi, il est contingent que je vive ; il est une multitude de mondes possibles où je ne

vis pas, ainsi le monde possible où je suis mort à vingt ans renversé par un camion ; mais si je vis, il est nomiquement nécessaire que je respire – étant donné à quoi réfère l'indexical « je » dans *cette* occurrence de la phrase « il est contingent que je vive », ou de la phrase « je vis ». De la même manière, on peut dire qu'il est contingent qu'il y ait un *phylum* des primates. Dans une multitude de mondes possibles dotés des mêmes lois de la nature, mais avec des conditions initiales différentes, certains événements cosmiques, géologiques ou biotiques ont empêché l'existence de ce *phylum* – de la même manière que tel événement, peut-être la chute d'un météore, a mis fin à l'existence des dinosaures, dans le monde actuel. De même, il est une multitude de mondes possibles nomiquement semblables au nôtre, mais avec des conditions initiales différentes, où il n'y a pas de mammifères, pas d'insectes, etc. Mais, les termes « primates » et « humains » référant à telles et telles classes d'objets, et le monde actuel ayant pour propriété, elle-même contingente, de contenir des primates, des humains, etc., ayant tels et tels modes de reproduction, de gestation, d'alimentation,

(i) il est nomiquement nécessaire que les petits humains naissent en état de grande dépendance par rapport aux adultes humains.

(ii) Pareillement, il est nomiquement nécessaire à la perpétuation de l'espèce humaine que les petits humains reçoivent des flux de ressources, notamment mais pas seulement nourricières, de la part des adultes.

(iii) Et il est tout autant nomiquement nécessaire que ces flux revêtent la même structure cinétique que les dons.

(iv) De là, il est (très) *probable* que ces flux soient *interprétés comme des dons* par ceux qui les pratiquent.

Ce sur quoi nous achoppons, c'est de savoir si nous pouvons dire, ou non, que ces flux *sont* des dons ; et si tel est le cas, de savoir s'il est nécessaire que ces flux soient des dons.

Don et dette

Car, à qui prétendrait que ces flux des adultes vers les petits humains sont des dons, l'objection suivante pourrait être adressée. C'est que la conception des relations entre adultes et enfants, et spécialement parents et enfants, est très variable d'une culture à l'autre ; il est de toute évidence que ces relations font l'objet d'une multitude de *conflits des interprétations*, lesquels sont aussi des *luttres de légitimation* (au sein de chaque culture, mais aussi *au sein de chaque famille*) de même que la conception des flux de ressources ou de biens allant des adultes aux enfants. Le rapport premier de l'enfant humain au monde social peut

faire l'objet de descriptions et de prescriptions idéologiques qui ne mobilisent pas le lexique du don.

Par exemple, plusieurs textes védiques ou commentaires des *Veda* parlent de la dette constitutive de l'homme, la *rnà*, pour reprendre le terme sanscrit. Comme le montre le texte suivant, tiré du *Satapatha-Brahmana*, traduit par Sylvain Lévi et cité par Charles Malamoud :

Tout être en naissant naît comme une dette due aux dieux, aux saints, aux pères, aux hommes. Si on sacrifie, c'est que c'est là une dette due de naissance aux dieux ; c'est pour eux qu'on le fait, quand on leur sacrifie, quand on leur offre des libations. Et si on récite les textes sacrés, c'est que c'est là une dette due de naissance aux saints ; c'est pour eux qu'on le fait, et qui récite les textes saints est appelé « le gardien du trésor des saints ». Et si on désire de la progéniture, c'est que c'est là une dette due de naissance aux pères ; c'est pour eux qu'on le fait, que leur progéniture soit continue et ininterrompue. Et si on donne l'hospitalité, c'est que c'est là une dette de naissance aux hommes ; c'est pour eux qu'on le fait quand on leur donne l'hospitalité, quand on leur donne à manger. Celui qui fait tout cela a fait tout ce qu'il a à faire ; il a tout atteint, tout conquis. Et parce qu'il est de naissance une dette due aux dieux, il les satisfait en ceci qu'il sacrifie.⁷¹²

Toute vie humaine est dette, que seule la mort peut tout à fait éteindre : la dette envers les dieux n'est finalement qu'une forme de la dette à un dieu, le dieu de la mort, Yama. Le sacrifice, aux dieux ou aux ancêtres, est un moyen de se libérer momentanément sans disparaître. Toute vie humaine est dette, et toute action inscrite dans un cadre social est règlement d'une dette : aussi bien le fait de faire un sacrifice que de nourrir l'étranger ou d'avoir des enfants : lorsqu'il a un enfant, l'homme s'acquitte de sa propre dette envers ses ancêtres en perpétuant leur lignée, leur descendance. Du même coup c'est son fils qui devient le porteur de cette dette : il devra, lui aussi, enfanter, et offrir des sacrifices aux ancêtres. Avoir un fils, c'est cesser d'être débiteur et devenir potentiellement ancêtre, c'est-à-dire créancier. Le fils hérite de la *dette de vie*, la dette védique du père – mais il hérite aussi de ses richesses, à la mort du père, et simultanément de toutes les dettes économiques, les dettes matérielles non payées par le père au cours de sa vie.

Ainsi, nous l'avons vu, les formes générales que revêtent, en raison d'une nécessité naturelle justiciable d'une explication en termes évolutionnaires, les

⁷¹² Charles Malamoud, « Théologie de la dette dans les *brahmana* » (1989).

transferts de ressources des adultes vers les enfants se laissent particulièrement bien interpréter comme des dons. Mais il peut y avoir des circonstances culturelles telles que cette saillance du schème du don, pour penser et parler les rapports intergénérationnels, passe peu ou prou au second plan, au profit d'un autre schème déontique, en l'occurrence, ici, la dette. Ce qui ne veut pas dire que le schème du don soit complètement absent de l'Inde védique, s'agissant de penser les rapports intergénérationnels – pas plus que le schème de la dette n'est complètement absent des conceptions occidentales de ces rapports : qu'on pense à des propos tels que « Après tout ce que nous avons fait pour toi... », qui peuvent parfois être entendus dans la bouche de parents s'adressant à leur enfant qu'ils jugent ingrat – sous-entendant par ces mots que leur enfant leur *doit* quelque chose, qu'il est en dette, au moins de gratitude. En d'autres termes, les circonstances culturelles et sociales conduisent à activer tantôt le schème du don, tantôt le schème de la dette, et peut-être d'autres encore (par exemple, celui du sacrifice), pour faire signifier différemment une même nécessité naturelle.

Reste cependant à bien considérer le point suivant. L'interprétation de la réalité naturelle n'est pas socialement neutre, et peut produire des effets réels. Nous évoquions à l'instant le cas d'un enfant qui devient propriétaire, sans le savoir, de quelque chose, et cela parce que c'est le vocabulaire du don qui aura été employé par l'adulte pour décrire telle occasion où il lui a transféré telle ou telle chose. L'interprétation du transfert d'une chose dans les termes d'un don produit, en ce cas, et parfois après coup, le don lui-même – qui dès lors est réellement advenu. De semblables faits sont indiqués également par Malamoud : l'interprétation de la vie humaine en terme de dette, comme si l'enfant contractait une dette en naissant et en recevant les soins et les ressources nourricières, n'est pas sans effets réels, mais d'ordre économique et politique en l'occurrence – le fils hérite des dettes financières du père, et la domination se perpétue.

Le problème qui se pose est donc le suivant. Nous constatons que les flux de ressources allant des adultes à l'enfant, qui permettent à celui-ci de vivre et grandir, sont, isomorphes à des dons pour des raisons biologiques et justiciables d'une explication en termes évolutionnaires. Mais en conclure que ce sont des dons pourrait bien n'être que l'effet d'un travers ethnocentrique (européocentrique ou christianocentrique). Car il existe au moins une culture, celle de l'Inde ancienne, où l'on a conçu les rapports intergénérationnels sur un mode tout autre que celui du don, puisqu'ils ont été théorisés comme des rapports de dette.

Pourtant, du fait que les textes védiques et brahmaniques ont pensé les relations intergénérationnelles sur le mode de la dette, il ne découle pas nécessairement qu'ils avaient raison de les penser ainsi. Les auteurs de ces textes ont pu se tromper sur la nature de ces relations, ou bien ils ont pu avoir

quelque intérêt à les penser ainsi, et à faire accroire qu'elles étaient ainsi. Et l'insistance avec laquelle les auteurs de ces textes sont constamment revenus sur cette doctrine atteste peut-être bien plutôt la difficulté qu'elle eut à s'imposer comme allant de soi.

Enfanter, endetter, écrire

Que les flux de ressources des adultes vers l'enfant ne constituent en rien une dette que celui-ci contracterait, du fait même de naître et d'être, envers les générations qui l'ont précédé, ce point peut se réclamer des arguments suivants.

(i) Une dette, généralement, se contracte. On voit mal en quoi un être humain naissant ou à naître serait apte à contracter quelque engagement que ce soit avec quelque altérité que ce soit. Dès lors, si la dette est sans avoir été contractée, ou bien il s'agit d'un échange différé obligatoire (car dans l'échange obligatoire il n'y a effectivement pas besoin de l'accord ni de l'engagement effectif de qui doit échanger), ou bien il s'agit en réalité d'un t3t au titre de dépendance statutaire. Dans nos considérations sur l'esclavage pour dettes, au Chapitre III, nous avons montré qu'une dette de montant infini fait nécessairement basculer l'endetté dans un rapport de dépendance statutaire. Nous avons également montré, suivant en cela Alain Testart, qu'un rapport d'endettement a pour caractéristique que l'endetté peut, au moins en principe, en sortir par un acte émanant de lui-même ; si tel n'est pas le cas, la dette n'en est pas une, *c'est un esclavage pour dette*, donc non plus une dette, mais un t3t au titre de dépendance statutaire avec quantité due indéfinie. Comme la notion védique de « dette de vie » est bien une telle dette qu'aucun acte, aucune prestation ne peut apurer, on est fondé à considérer que sa catégorisation comme dette est erronée, même à la considérer comme relevant d'un échange obligatoire.

(ii) Si le rapport du père au fils était effectivement de créancier à débiteur, alors on assisterait à des situations comme la suivante.

Jean est fils de Paul, il se dispute avec Jacques, qui n'est pas fils de Paul, parce que Jacques prétend que tel jouet lui appartient, tandis que Jean prétend au contraire que c'est à lui-même qu'appartient le jouet. Paul intervient alors dans la dispute en disant à Jacques : « non, laisse ce jouet, il est à Jean, il l'a reçu de moi. Si tu le lui prends c'est moi que tu lèses. Car ce jouet, il fait partie de la dette qu'un jour il me remboursera, dans ce monde ou un autre ».

Il ne semble pas qu'un tel discours ait jamais été attesté. S'il l'est, selon toute vraisemblance, c'est un cas bien marginal. Il est très plausible que dans les cas de ce genre, immensément nombreux, ce qui est dit par l'adulte est bien plutôt : « Non, Jacques, laisse ce jouet, il est à Jean, c'est un cadeau que je lui ai

fait ». Il peut fort bien y avoir une rhétorique, une théorie ou une théologie de la dette intergénérationnelle, dans telle ou telle sphère –plutôt lettrée – du monde social, sans que cela ait de véritable impact sur les pratiques et les conceptions effectives que les gens se font de leurs rapports à leurs enfants.

(iii) Si le rapport intergénérationnel entre parents et enfants étaient effectivement de l'ordre de la dette, alors très vraisemblablement, comme on l'observe partout où il y a réellement de la dette, *il y aurait eu développement d'une comptabilité des rapports entre parents et enfants*. En d'autres termes : si le rapport des parents aux enfants, ou des ancêtres aux enfants, est un rapport de créancier à débiteur, comment se fait-il que les parents – ou un corps de clercs, brahmanes, chargés d'affaires religieuses, ou tels autres petits porteurs de capital hiéocratique – n'aient pas tenu des livres de compte dans lesquels ils consignaient ce qu'ils transféraient à leurs enfants ? On aurait eu aussi, selon toute vraisemblance, des livres de comptes mentionnant les sacrifices faits aux ancêtres et aux morts par les fils, pour rembourser cette prétendue dette.

Or, pour ce qui concerne l'Inde ancienne, il est à noter que, tout au contraire, la caste des brahmanes s'est activement employé à *discréditer les usages comptables de l'écriture*, notamment *par l'écrit*, en énonçant dans les textes le mépris prétendument mérité par les scribes qui prennent en charge de telles fonctions⁷¹³.

De façon très générale, on remarquera que la quantification explicite et l'archivage, dans la mémoire orale ou écrite, des quantités de ressources passant dans les flux des adultes aux enfants sont relativement rares. Lorsque cela a lieu néanmoins, c'est généralement en raison de situations conflictuelles entre adultes, et non pas afin que les adultes puissent faire valoir quoi que ce soit comme contrepartie exigible auprès des enfants devenus adultes ; cela, néanmoins, constitue une thèse empirique, sujette à révision en fonction des connaissances acquises.

L'ensemble des considérations précédentes impliquent donc un désaccord avec les propositions suivantes, écrites par Bruno Théret :

Au commencement de ce chapitre comme de l'humanité, nous posons donc la dette. C'est pour nous le lien social inaugural au fondement de tout commerce entre les humains, la structure qui se cache derrière toute transaction, que celle-ci soit un échange marchand, un don / contre-don, un prélèvement avec redistribution différée. Ces transactions ne sont jamais, en effet, que des méthodes de création de dette. A partir de là, considérant que la structure symbolique qu'est la dette primordiale, dans la mesure où elle

⁷¹³ Voir sur ce point le chapitre « Noirceur de l'écriture » dans *Le Jumeau solaire* de Charles Malamoud (2002), notamment pp. 134-138, 142.

trouve sa source dans le rapport qu'entretient l'être humain avec la mort, est une institution humaine de même statut anthropologique que la prohibition de l'inceste, nous déduisons que la dette de vie reste nécessairement au fondement des sociétés modernes et que ce sont seulement les formes qu'elle y prend et les moyens de son règlement qui sont spécifiques à ces sociétés.⁷¹⁴

Il est remarquable que telle théorie indigène, la dette de vie, dont la cohérence interne est éminemment sujette à caution – nous avons en effet montré que la dette de vie revient nécessairement, par nécessité logique et mathématique, à un esclavage pour dettes – soit ici érigée en rapport social principal et universel.

Aux fins de ressaisir cette discussion, nous dirons qu'il faut se prémunir contre deux erreurs conjointes : d'une part, hypostasier *a priori* une structure déontique universelle et immuable des flux de ressources et de biens allant des adultes aux enfants ; d'autre part, considérer que la structure déontique de ces flux, au moment *t* et au lieu *l*, est exactement, ni plus ni moins, ce que les autorités juridiques, politiques ou religieuses du moment *t* et du lieu *l* disent qu'elles sont.

Enfanter, s'obliger ; être enfanté, être obligé

Une considération portant sur la période contemporaine est susceptible de compléter ces remarques. Il existe, en droit français, une obligation alimentaire des parents à l'égard de leurs enfants⁷¹⁵, et des enfants à l'égard de leurs parents. A cet égard, dans notre société, enfanter, c'est s'obliger, être enfanté, c'est être obligé. Cette obligation a toutes les caractéristiques du t3t, étant exigible et sans contrepartie exigible. Lorsqu'une mère nourrit son enfant, de ce point de vue, elle fournit un t3t, par lequel elle remplit ses obligations légales. Est-on pour

⁷¹⁴ Théret 1998 : 254-255. On trouve, dans l'introduction de l'ouvrage collectif où s'insère l'article de Bruno Théret, des considérations semblables : « Il ne faut pas considérer qu'à l'origine la dette est un rapport entre sujets indépendants, comme dans la finance privée contemporaine : la dette est le lien social qui définit ce que sont les sujets dans telle ou telle société. Ce ne sont pas des individus préalablement non sociaux qui créent le lien social en établissant des contacts entre eux. La dette originare, ou primordiale, est à la fois constitutive de l'être des individus vivants et de la pérennité de la société dans son ensemble. C'est une dette de vie. Dans son acception archaïque, cette dette est reconnaissance d'une dépendance des vivants à l'égard des puissances souveraines, dieux et ancêtres, qui leur ont consenti une part de la force cosmique dont elles sont la source. [...] Dans les sociétés ouvertes sur l'avenir, l'hypothèse de la dette de vie comme fondement du lien social aurait cessé d'être pertinente. Tel n'est pas notre point de vue. Nous pensons, au contraire, que la dette primordiale demeure le concept adéquat qui permet de penser le tout de la société et son mouvement » Aglietta & al., *in* Aglietta & Orléan 1998 : 21-22.

⁷¹⁵ Article 203 du code civil français : « les époux contractent ensemble, par le seul fait du mariage, l'obligation de nourrir, d'entretenir et d'élever leurs enfants ». Voir aussi les articles Obligation alimentaire, Obligation naturelle, Devoir de secours *in* Cornu (dir.) 1987.

autant fondé à dire que ces transferts nourriciers ne sont pas des dons, mais des prestations dues par la mère au titre de l'obligation alimentaire ?

Avec ce dernier exemple, il peut sembler raisonnable de dire que la qualification d'un transfert, dans un cas de ce type, peut diverger selon le point de vue adopté sur la situation. Il est très plausible que, dans nos sociétés, la qualification des flux nourriciers des parents aux enfants ne se fasse en termes de dû et d'obligation que dans des cas très particuliers, par exemple lorsqu'un cas prend un tour judiciaire en raison, par exemple, d'une accusation portée contre des parents soupçonnés de maltraiter leur enfant. Toutes choses égales par ailleurs, on peut supposer que la conception des rapports intergénérationnels en termes de dette étaient de même usage : cadre normatif auquel on se réfère occasionnellement pour qualifier et traiter les situations conflictuelles, ou potentiellement conflictuelles ; et auquel on se réfère d'autant moins que la situation n'est pas conflictuelle.

Ce qui implique que l'on ne peut pas se référer aux normes juridiques ou religieuses indépendamment de toute considération sur l'usage concret qui est fait de ces normes – notamment si celles-ci produisent des effets sur la réalité sociale, ou bien sont au contraire inefficaces, ou bien sont formellement en vigueur mais non appliquées, ou en désuétude, ou inconnues des agents – comme par exemple cela paraît être fréquemment le cas relativement à l'obligation alimentaire à l'égard des ascendants.

De même que l'on ne connaît guère de cas, même dans les sociétés ayant développé des discours en termes de dette sur le rapport intergénérationnel, où une comptabilité des prestations d'une génération à l'autre ait été effectivement tenue, sans que pour autant la chose puisse être réputée inconcevable, de même il y a peu de cas, dans le monde contemporain, où des parents stockent les preuves attestant qu'ils s'occupent bien de leur enfant, aux fins de pouvoir prouver qu'il remplissent effectivement leurs obligations légales – sans que, là encore, de telles pratiques soient inconcevables ni même complètement inexistantes.

Mais il n'est peut-être pas nécessaire de choisir. Si nous réfléchissons à ce qui a lieu dans les sociétés contemporaines, les parents qui prennent soin de leur enfant à la fois remplissent leurs obligations légales à l'égard de leur enfant, et en même temps ils lui font des dons. En d'autres termes : nous n'avons peut-être pas besoin de nous embarrasser plus longtemps du présupposé de toute la discussion ci-dessus, lequel peut être exprimé dans la proposition suivante :

Pl : Un unique événement physique-cinétique ne peut réaliser qu'un unique événement déontique, s'il peut en réaliser un.

Il peut paraître plus judicieux, et plus adéquat avec la réalité sociale, au vu des considérations précédentes, de dire :

P2 : Un unique événement physique-cinétique peut réaliser plus qu'un unique événement déontique, s'il peut en réaliser un.

Mais, à la proposition *P2*, on peut préférer cette autre :

P3 : Un unique événement physique-cinétique peut réaliser plus qu'une unique fonction déontique, s'il peut en réaliser une.

Une discussion approfondie des implications, des avantages et des inconvénients respectifs de ces trois propositions dépasse le cadre de ce travail, dans la mesure où elle déborderait largement l'étude du concept et des pratiques du don, mettant en chantier toute une ontologie du social. En particulier, il y aurait lieu de se demander dans quelle mesure chacune de ces propositions est compatible, ou non, avec une conception. Remarquons cependant que la différence cruciale n'est peut-être pas entre *P1* d'une part, et *P2* et *P3*, d'autre part. Car il y a entre *P2* et *P3* une différence notable. *P2*, comme *P1*, pose une ontologie du déontique en termes d'événements, tandis que *P3* pose une ontologie du déontique en termes de fonctions. Les trois propositions posent une ontologie physique-cinétique en termes d'événements. Ce qui est désigné par le terme « événement physique-cinétique » a lieu dans le monde physique – le monde tel qu'il peut être décrit dans le lexique des sciences physiques et chimiques. Parmi ce qui a lieu dans le monde physique, peut être compté comme événement physique-cinétique toute séquence spatio-temporelle au cours de laquelle une grandeur physique se transmet d'un point à l'autre de l'espace-temps. Il est donc clair que seule une toute petite classe des événements physiques-cinétiques est susceptible de réaliser un événement ou une fonction déontique. Il est vraisemblable que seule une partie de cette sous-classe des événements physiques-cinétiques peut réaliser plusieurs événements déontiques à la fois, ou plusieurs fonctions déontiques à la fois.

Quelle que soit la solution apportée à ces questions, celle-ci nous semble devoir satisfaire à la contrainte suivante. Lorsque, dans nos sociétés contemporaines, des parents prennent soin de leur enfant – le nourrissent, le vêtissent, l'éduquent, etc. – il est clair qu'ils remplissent leurs obligations légales vis-à-vis de l'enfant. A cet égard, ces diverses prestations (ou au moins une partie d'entre elles) peuvent être tenues pour des t3t. Mais il semble fortement contre-intuitif, pour la plupart des cas, de dire que, faisant cela, ils ne font que cela : remplir leurs obligations légales. De la même manière, on peut dire, si l'on veut, que tel père ou telle mère, dans l'Inde ancienne, payait sa dette védique en enfantant et en éduquant les enfants aux rites ; mais à moins de verser dans une conception complètement ritualiste des relations éducatives dans cette société, et de prendre sur elle le seul point de vue de ceux qui rédigeaient les *Veda* – c'est-à-dire, un point de vue de *lettrés*, et selon toute vraisemblance de

lettrés *dominants*⁷¹⁶ – il paraît hautement souhaitable de réserver la possibilité de dire que, faisant cela, le père ou la mère ne faisait pas que cela.

La thèse ici défendue est simplement qu'il n'y a pas de nécessité telles que les prestations et les transferts des parents à leurs enfants soient ou bien des dons, ou bien des t3t, mais pas les deux à la fois. Cela parce que, comme nous l'avons déjà montré au Chapitre III en analysant l'exemple du voleur qui donne une bague volée à son amante, il est possible qu'un même transfert soit qualifiable différemment, selon que l'on prend telle ou telle entité sociale comme entité de référence. A cet égard, la qualification déontique des transferts et prestations que tel père ou telle mère fournit à un enfant pourra donc être différente, selon que l'on adopte, pour communauté de référence, la famille en question, la population ordinaire et la conception qui y prédomine des relations familiales et de ce qu'elles doivent être, ou encore la communauté des juristes, magistrats et autres agents de l'État chargés d'apprécier, de qualifier et le cas échéant d'intervenir dans ces mêmes relations familiales.

L'espèce et la socialité

L'argumentation développée dans le présent chapitre expose les principales pièces du problème, plus qu'elle ne résout la difficile question de la naturalisation du don. Une double exigence doit être constamment maintenue. Premièrement, celle de prendre au sérieux la découverte de Darwin, si abondamment confirmée depuis, à savoir que l'homme est un produit, parmi d'autres, de l'évolution du vivant par la sélection naturelle. Deuxièmement, celle de prendre en compte la dimension institutionnelle de la socialité humaine, qui fait vraisemblablement sa particularité.

De nombreuses raisons plaident en faveur de la thèse de l'*homologie* – l'espèce humaine a été conduite, comme beaucoup d'autres, à développer des comportements de transferts de ressources, en raison de mécanismes évolutionnaires tels que ces comportements ont été sélectionnés par la sélection naturelle. Mais la dimension institutionnelle des pratiques sociales des humains impose de définir certains concepts des sciences sociales, comme celui de don, en termes déontiques, ce qui entraîne une rupture peut-être insurmontable entre le lexique des sciences sociales et le lexique comportementaliste des sciences de l'évolution. A cet égard, il est probable qu'une version ou une autre de la thèse de l'*analogie* pourra toujours être opposée à toutes les continuités repérables

⁷¹⁶ Pour les multiples biais et erreurs qu'induit, dans l'analyse de l'action et des pratiques sociales, l'adoption du point de vue sur le monde de ceux qui, comme le sont éminemment les lettrés et plus spécifiquement les lettrés dominants, peuvent mettre le monde à distance en s'absentant des urgences et des nécessités de l'action dans le monde, lire *Les Méditations pascaliennes* (1997, *passim*), dans lesquelles Pierre Bourdieu opère la critique systématique des travers qu'implique ce point de vue, qu'il qualifie de *scolastique*.

entre les pratiques sociales des humains et les comportements observables chez les autres animaux.

Toutefois, le don paraît être, quant à cette discontinuité au moins apparente entre les vocabulaires du fait et du droit, entre les régularités naturelles et les règles institutionnelles, un objet privilégié d'investigation pour tenter de dépasser ce clivage. Car les pratiques les plus indubitablement nécessaires à la perpétuation de l'humanité comme *espèce* et comme *socialité* – les soins apportés aux petits humains – mettent constamment en œuvre, si ce n'est exactement l'acte de donner, du moins quelque chose qui y ressemble de très près.

Cinq thèses

Cependant, l'ensemble des considérations précédentes serait vainement écrit et lu s'il n'était pas suivi de l'énoncé des quelques thèses qu'il a pour fonction d'étayer dans notre propos.

Ces thèses ne sont peut-être pas intégralement démontrées par ce qui précède. Mais elles peuvent être tenues pour hautement plausibles, au vu des arguments développés dans le présent chapitre ; et elles se veulent cohérentes avec l'ensemble de cette étude, en particulier avec la typologie des transferts que l'on a tenté d'y construire. C'est pourquoi toutes les occurrences du verbe « donner », dans les lignes qui suivent, sont à interpréter au sens fort de *donare*, faire un don (non pas *dare*, transférer).

Nous avons cinq thèses à énoncer, assorties de quelques éclaircissements pour apprécier la portée de chacune.

T1 : Le don est universel.

Les flux des ressources et de biens allant des adultes aux enfants prennent généralement, spontanément et, oserons-nous dire, normalement la forme et la structure déontique de dons, mais des contingences diverses peuvent induire une restructuration de ces flux, notamment du fait de l'intervention d'une autorité judiciaire, politique ou religieuse ; de telle sorte que d'autres structures déontiques se substitueront au don. On peut ici songer aux institutions publiques d'assistance à l'enfance maltraitée. Dans le cadre d'une législation qui fait obligation à l'État de subvenir aux besoins alimentaires, médicaux et éducatifs des enfants en situation de nécessité, les dépenses faites pour subvenir aux besoins de ces enfants sont des t3t.

T2 : Le don a fait l'humanité.

La formulation de *T2* est, de propos délibéré, passablement excessive. Il faut comprendre : le don a contribué à faire l'humanité, parmi d'autres facteurs. Il serait tout à fait aberrant, en effet, de prétendre à une explication monocausale de l'espèce humaine.

De ce que les paléoanthropologues nous apprennent sur les unités sociales dans lesquelles s'inscrivait la vie de nos ancêtres, il n'est guère risqué d'inférer que, plus on remonte loin en arrière dans la phylogénèse de notre espèce, plus rares étaient les institutions de substitution telles qu'un enfant auquel son groupe de socialité primaire aurait refusé de donner aurait pu cependant survivre, vivre et se reproduire. En d'autres termes, il est de bonnes raisons de penser que les enfants qui ne recevaient rien étaient les mêmes que les enfants auxquels on ne pouvait ou ne voulait pas donner (le sein, les soins, la protection, le temps de l'attention et de l'éducation). Or, il est clair qu'un enfant qui ne reçoit rien meurt, en raison de son extrême dépendance de fait par rapport aux adultes, caractéristique sur laquelle nous avons déjà fait les observations nécessaires à notre propos. Il en découle que les enfants qui ne recevaient rien n'ont pas eu de descendance. S'il est vrai que (i) un enfant qui ne reçoit rien meurt ; et que (ii) dans les profondeurs de notre phylogénèse, il y a eu vraisemblablement une longue période durant laquelle le groupe des enfants qui ne recevaient rien était tendanciellement d'extension exactement identiques au groupe des enfants auxquels on ne donnait rien, alors il en découle que (iii) nous, l'humanité actuelle, sommes les descendants de ceux à qui on a donné. On est donc fondé à dire que le don a fait l'humanité actuelle.

On remarquera que ni *T1* ni *T2* n'impliquent de souscrire à la thèse de Mauss selon laquelle il y aurait, partout dans l'humanité, une obligation de donner. Notre présent propos est tout autre. Il consiste à dire que les humains actuels sont nécessairement (par nécessité nomique) les descendants de ceux à qui on a donné.

Ceux à qui on a donné ont eu la possibilité de survivre et de se reproduire. Mais la descendance de ceux à qui on a donné n'a pu elle-même survivre et se reproduire qu'en raison du fait que, parmi ceux à qui on a donné, au moins quelques-uns ont à leur tour donné aux enfants. Cette considération n'implique par elle-même aucune hypothèse particulière sur les structures de parenté dans lesquelles s'inscrivaient nos ancêtres, ni sur les formes de distribution des charges éducatives au sein de ces sociétés.

Donc, de ce point de vue aussi, on est fondé à dire que le don a fait l'humanité.

Il est ici question de dons, non pas de transferts de ressources ayant la structure cinétique du don. Dans les pages précédentes (cf. *Les préconditions du don* et *L'enfance du don*), nous avons montré de quelle façon la transition entre

transfert sans détermination déontique et transfert déontiquement structuré nous semble concevable, dans le cas du don.

Pour ce qui concerne le présent propos, les périodes de notre phylogenèse dont nous traitons sont celles où les groupes formés par nos ancêtres satisfaisaient aux deux conditions suivantes :

(i) nos ancêtres, du moins les adultes, y étaient capables de produire des transferts déontiquement structurés, et des reconnaître ces structures déontiques ; de sorte qu'il n'y avait pas seulement une cinétique des ressources, mais aussi des droits et des devoirs associés à certaines ressources, actes, signaux ou signes, etc. – toutes choses qui, peut-être, ne sont pas possibles sans langage, mais l'inverse est peut-être également envisageable : nos propos n'impliquent pas de prise de position sur l'antécédence relative du don ou du langage ;

(ii) ces sociétés étaient telles qu'il n'y avait pas ou très peu de mécanismes sociaux ou d'institutions tels qu'un enfant pouvait survivre s'ils ne recevaient pas des transferts et prestations revêtant la forme de dons.

Nous laissons à une occasion ultérieure la tâche de préciser les conditions telles que ces deux conditions étaient remplies, et de marquer plus précisément, si cela est possible, les bornes chronologiques de la période concernée dans notre phylogenèse. Ajoutons que ces considérations sur le don diffèrent de celles de Bruno Théret, Michel Aglietta, André Orléan et leurs coauteurs en ceci que notre propos consiste à montrer que le don a eu un *rôle causal* dans la phylogenèse de notre espèce. Il nous semble que les considérations de ces autres chercheurs ne se prononcent pas sur cet aspect des choses, mais visent plutôt à décrire une sorte de *métanorme* de toute existence sociale. Il ne s'agit donc pas, dans l'un et l'autre discours, des mêmes enjeux.

T3 : Comme condition nomiquement nécessaire de possibilité, l'échange requiert ou bien le don, ou bien le t3t.

Dans cette thèse, le terme « échange » est à prendre au sens économique, tel qu'il a été distingué, au Chapitre III, de ses sens cinétique et communicationnel. Le domaine de pertinence de cette thèse n'est pas la phylogenèse, mais l'ontogenèse de l'être humain.

Cette thèse découle de façon évidente des considérations précédentes. Explicitons-en néanmoins les raisons. Le nouveau-né humain n'a rien. Il ne survit et vit que s'il reçoit, d'une façon ou d'une autre. Or, il ne peut recevoir par le moyen de l'échange, parce que l'échange implique l'engagement et la capacité à fournir une contrepartie au partenaire dont on reçoit. Or ni l'engagement ni la fourniture d'une contrepartie ne sont possibles au nourrisson. Il faut donc, pour qu'il puisse échanger, qu'il ait préalablement reçu. Il ne reste

donc que deux possibilités, dans la gamme des transferts déontiquement structurés : ou bien il reçoit des dons, ou bien il reçoit des t3t (par exemple, il reçoit les prestations que lui doit une institution publique d'assistance, ou bien il reçoit ce qui lui est dû au titre des obligations légales de ses parents, etc.). En général, comme nous avons mis quelque énergie à essayer de le montrer, c'est plutôt le don que le t3t qui a lieu.

Ces remarques ne concernent pas l'échange au sens cinétique du terme. Au sens cinétique du terme, l'échange précède le don : il y a toutes sortes d'échanges cinétiques de substances, hormones, « signaux » biotiques divers (en prenant le terme de signal au sens où l'entendent les biologistes) entre le fœtus et le corps de la mère enceinte ; ces échanges biotiques semblent nomiquement nécessaires à la gestation et à la naissance – donc à la séparation des individus, laquelle est elle-même nécessaire au don (par nécessité logico-conceptuelle).

Au sens communicationnel du terme, l'échange apparaît simultanément au don, ou au t3t qui s'y substitue : le nourrisson a des échanges, au sens communicationnel du terme, avec son environnement humain, puisque, comme on sait, ses cris, pleurs, sourires, etc., répondent à ce qui lui provient de son environnement, notamment humain.

T4 : En cas de défaillance du don des adultes à l'enfant, et en l'absence de mécanismes sociaux ou d'institutions de substitution (tels que obligations légales, fondations de charité ou d'assistance publique, etc.), ou bien (i) l'enfant meurt (par maltraitance, infanticide ou abandon), ou bien (ii) il survit parce qu'il adopte avec succès des comportements prédateurs, ou bien (iii) il fait l'objet d'une prédation par laquelle il devient objet d'échange.

Concernant le point (i), il importe de souligner, après tant d'autres, que les pratiques d'abandon ou d'exposition d'enfant, ou d'infanticides, plus encore de maltraitance ou de négligence entraînant la mort de l'enfant, paraissent choses extrêmement fréquentes dans l'espèce humaine⁷¹⁷. Il est probable que ces pratiques ont eu un impact considérable sur la phylogenèse de notre espèce. Selon Sarah Blaffer-Hrdy, nombre de traits organiques et comportementaux de l'embryon, du nourrisson humain et de la mère humaine enceinte ou allaitante sont inexplicables sans cette hypothèse⁷¹⁸. Ces pratiques sont d'usage courant aux périodes historiques. En raison, très vraisemblablement, de divers facteurs culturels ayant souvent trait, de près ou de loin, aux formes symboliques revêtues par la domination masculine, les filles sont beaucoup plus fréquemment

⁷¹⁷ Sur l'exposition des enfants en Grèce ancienne, voir Louis Gernet, « La notion mythique de la valeur en Grèce ancienne », in *Anthropologie de la Grèce antique* 1982 [1968] ; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1990 [1965] : 192-193.

⁷¹⁸ Blaffer-Hrdy 2002 [1999] : 443-536.

que les garçons abandonnés, maltraités, négligés ou tués⁷¹⁹. Aujourd'hui, dans certaines conditions sociales, économiques et culturelles, et notamment dans les pays dont les gouvernements mènent des politiques de natalité désincitatives, les techniques de diagnostic prénatal sont tendanciellement instrumentalisées par les parents aux fins de pratiquer une interruption volontaire de grossesse sexuellement discriminante. Dans les années 1980, sur 8000 avortements effectués dans une clinique indienne, 7997 ont éliminé des fœtus dont on avait dit aux parents que ce serait une fille⁷²⁰. Les conséquences démographiques et sociales de ce *massacre furtif*⁷²¹ sont simplement colossales – et colossalement méconnues.

Dans tous ces cas, on n'a pas voulu, surtout on n'a pas pu, donner à l'enfant né ou à naître ; et les filles sont nettement plus souvent victimes de cette absence du don, qui mène à la mort, que les garçons.

Concernant le point (ii), on se limitera à signaler que, notamment dans les mégapoles actuelles des pays dits en développement, les enfants abandonnés constituent le vivier de recrutement préférentiel des délinquants, criminels, bandes organisées pour le vol, le cambriolage, le vol avec violence, etc.

Par voie de conséquence, c'est aussi parmi cette population d'enfants abandonnés, ou tendanciellement abandonnés, que se recrute préférentiellement les *opérateurs de t3t pour cause pénale* : t3t dus au titre de réparation sans substituabilité du prestataire, dans des structures telles que les prisons, camp de travaux forcés, ou encore telle ou telle variante d'une forme sociale de type *colonie pénitentiaire*. En celle-ci, tendent généralement à prédominer entre les agents des rapports de prédation – facteur causal qui contribue, parmi d'autres, à faire de ces structures elles-mêmes les matrices de la reproduction de ces comportements prédateurs, qu'elles sont réputées châtier et dissuader⁷²².

Bien sûr, les liens entre abandon, maltraitance, défaut de soin à l'enfant, d'une part, et les comportements prédateurs qui en découlent chez l'enfant devenu grand ou adulte, d'autre part, ces liens n'étaient nullement méconnus de

⁷¹⁹ Robert Lowie fait apparaître une forte corrélation entre la pratique de l'infanticide des filles et le régime matrimonial polyandrique. C'est le cas, selon lui, chez les Eskimos et chez les Toda (Inde méridionale ?). Il nie l'existence de l'infanticide des filles chez les Tibétains, qui pratiquent la polyandrie. Les sex ratio des Toda révélés par des enquêtes s'étalant de 1871 à 1901 sont suggestifs : de 140,6 hommes pour 100 femmes à 127,4 hommes pour 100 femmes. L'auteur tend à nier la prédominance des seuls facteurs économiques dans les causes de ces pratiques : ses hypothèses explicatives sont, comme souvent chez cet auteur, très circonstanciées. Lowie 1969[1920] : 52-53 ; voir aussi p. 378 sur le meurtre « légal » de l'enfant par sa mère, en Australie. Blaffer-Hrdy 2002 [1999] fournit des données sur l'infanticide chez les Aché d'Amazonie pp. 490-491 ; chez les Eipo de la cordillère centrale de Nouvelle-Guinée pp. 492-494 ; chez les !Kung p. 507.

⁷²⁰ Chiffres et sources cités par Blaffer-Hrdy 2002 [1999] : 310. Données sur la Chine contemporaine pp. 306-310. Autres données accablantes in Gilgenkrantz 2007 sur un ensemble de pays d'Asie de la Corée du Sud à l'Iran : pour la Chine et l'Inde, en 2001, le nombre de femmes « manquantes » oscille entre 27 et 41 millions pour chacun de ces pays ; in Pison 2004, sur la Chine, la Corée et les pays du Caucase.

⁷²¹ Cette expression est empruntée à Simone Gilgenkrantz (2007).

⁷²² Causalité circulaire que le sociologue Loïc Wacquant, dans son étude sur les récentes transformations des politiques pénales en Occident et plus spécialement aux Etats-Unis, a proposé de nommer le « continuum ghetto-prison », Wacquant, *Punir les pauvres*, 2004. Une analyse critique de cet ouvrage est exposée in Athané 2005.

nos ancêtres. A ce propos, on recommandera encore une fois l'œuvre de Sarah Blaffer-Hrady, qui remarque que la plupart des grands prédateurs et meurtriers mythiques furent d'abord des enfants exposés : Héraklès et son fils, Telephos, Pâris, Œdipe, Persée, Romulus.

Pour un humain sans parents, il y a peu à attendre des autres, et les choses doivent être extorquées, volées, obtenues par ruse ou par des exploits héroïques. Les relations humaines à sa portée risquent de se poser en termes extrêmement désavantageux pour un enfant sans famille. [...] Pour un humain, et surtout un enfant, c'est la situation la plus misérable que l'on puisse imaginer. Ainsi, un certain type de personnalité psychopathe, forgée à partir de circonstances désespérées, pourrait être un moyen du point de vue de l'enfant en développement, de tirer le meilleur parti d'une situation sans espoir.⁷²³

Dans tous ces cas, on n'a pas voulu, surtout on n'a pas pu, donner à l'enfant.

Concernant le point (iii), il est à savoir que tel chiffre officiel, et officiellement publié, émanant du Bureau de Nations Unies pour le contrôle de drogues et de la prévention du crime évalue à 33 millions le nombre d'êtres humains vendus aux fins de prostitution au cours de la seule décennie 1990, et pour la seule Asie du sud est⁷²⁴. A cet égard, les pratiques d'esclavage ou de quasi esclavage sont aujourd'hui parfaitement prospères, et ont peut-être encore leurs meilleurs jours devant elles – contrairement à l'opinion immensément fautive, mais non moins immensément répandue dans les pays d'Occident. Une très grande part de ces êtres humains vendus aux fins de prostitution est constituée d'enfants ou d'adolescents. La plus grande part de cette très grande part est bien sûr constituée par des fillettes et des adolescentes.

Dans tous ces cas, on n'a pas voulu, surtout on n'a pas pu, donner à l'enfant ; celui-ci a fait l'objet d'une prédation telle qu'il fut finalement plié à être objet, non pas sujet, de l'échange économique ; et de cette forme spécifique de prédation, les filles sont beaucoup plus souvent victimes que les garçons.

⁷²³ Blaffer-Hrady 2002 [1999] : 592-593.

⁷²⁴ Chiffre cité in Poulin 2005 : 9. Autres données surabondantes, dans ce même article, sur la prostitution des enfants à Taïwan, aux Philippines, en Europe (selon une étude du Conseil de l'Europe de 1996, 100 000 enfants de l'Europe de l'Est étaient alors prostitués en Europe de l'Ouest), au Japon (étude de l'Unicef de 2001 estimant à plus d'un million le nombre d'enfants prostitués). Ces évaluations sont certainement critiquables ; toutefois, même à supposer qu'il faille les diviser par cinq ou dix pour avoir une estimation quantitativement plus réaliste de ces faits, cela n'affecte pas la substance de notre propos.

T5 : Une institution de substitution pour les cas de défaillance du don des adultes vers l'enfant est décente lorsqu'elle laisse ouverte la possibilité, pour les agents de cette institution, que s'inaugurent entre un ou plusieurs adultes et l'enfant concerné une relation de don personnalisée.

Toute autre institution est indécente.

Cette relation, dont une institution de protection ou d'assistance à l'enfance a, selon nous, vocation à recréer les conditions de possibilité lorsque celles-ci ont été détruites, ou inhibées, dans la forme de parenté ayant habituellement cours dans la société considérée, cette relation de don est ici dite personnalisée. Quelques mots d'explication sont indispensables sur ce point.

Une institution publique d'assistance à l'enfant maltraité, dans le cadre d'une législation faisant obligation à l'État de porter secours à tout enfant en détresse, fournit à celui-ci des prestations et transferts qui sont des t3t. Une institution privée de bienfaisance fournit à l'enfant des prestations et transferts qui sont des dons. Mais ces dons ne sont pas des dons personnalisés. Or, il semble intuitivement très plausible que les prestations, transferts, etc., n'ont de vertu éducative que si ces flux sont perçus par l'enfant comme émanant d'un individu en chair et en os. La relation éducative est de personne à personne, c'est un lieu commun de le dire.

Si cela est vrai, alors il est nécessaire que la relation ne soit pas simplement de l'institution à l'enfant, ou d'une fonction à l'enfant. Autrement dit, cette relation ne doit pas être seulement de dû, pour avoir vertu d'éduquer. Ce qui implique *le dépassement de la comptabilité* des prestations, et l'oubli tendanciel de leur caractérisation par quantification. Éduquer implique en général qu'*au moins un adulte*, dans l'environnement social de l'enfant, soit prêt, pour l'enfant, à dépenser sans compter son temps, son énergie, son attention, ses soins : comme dit Hobbes, « tout cela n'est pas contrat » ni t3t, « mais DON, DON GRACIEUX, FAVEUR »⁷²⁵.

C'est là vraisemblablement l'une des raisons pour lesquelles les institutions publiques d'assistance à l'enfance tendent, du moins dans nos sociétés, à recréer les conditions de relations personnalisées entre enfants et adultes, par exemple en privilégiant l'adoption ou le placement en famille d'accueil, plutôt que des institutions totales de type orphelinat – dans lesquelles, tendanciellement, rien n'a plus lieu que des t3t, avec, comme nous l'apprennent tant de romanciers et de mémorialistes, la multiplication des comportements prédateurs, et la prolifération des solitudes.

Il va de soi que l'appréciation de la décence de l'institution n'a pas de rapport avec une quelconque appréciation morale de ses agents. Au contraire, ces considérations veulent, à travers le prisme conceptuel du don, en venir à la

⁷²⁵ Hobbes 1971 [1651] : 133. Majuscules de l'auteur. Passage déjà cité et commenté au Chapitre III de la présente étude.

question des *conditions matérielles de récréation des conditions de possibilité du don personnalisé* et du rapport éducatif.

Ainsi, une institution assez financée permet que le ratio adultes / enfants soit tel que les adultes, n'ayant en responsabilité qu'un petit nombre d'enfants, puissent être, avec chaque enfant, moins parcimonieux de leur temps et de leurs soins ; de sorte que, tendanciellement, sont recréées les conditions de possibilité du dépassement des logiques de quantification, dépassement lui-même nécessaire à la possibilité de quelque chose comme un don personnalisé de l'adulte à l'enfant. Une institution sous-financée induit évidemment la situation inverse, avec un ratio adultes / enfants tel que les adultes, ayant en responsabilité un plus grand nombre d'enfants, seront inéluctablement portés à être plus parcimonieux de leurs temps et de leurs soins, à compter.

Mais là n'est pas tout. Nous avons insisté, plus haut, sur l'échange des positions de donateur et de donataire que les jeux entre enfants, et entre enfants et adultes, mettent constamment en œuvre. Les considérations précédentes restent évidemment valables à ce propos. Une institution assez financée multiplie les possibilités pour que, dans les interactions entre adultes et enfants, de telles inversions des positions aient lieu, chacun des adultes étant tendanciellement plus disponible à recevoir de l'enfant, à accueillir et honorer les menus dons que l'enfant veut à son tour offrir à autrui.

Remarques finales

They look'd as they had heard of a world ransom'd, or one destroyed.
Shakespeare, *Le Conte d'hiver*, V, 2.

Nous arrivons au terme de cet itinéraire. Un tel parcours ne se conclut pas, il s'achève, en tous les sens du terme.

Pour ce faire, il faut commencer par remarquer que, si les pages qui précèdent ont un intérêt, elles le doivent d'abord, non à tel auteur en particulier, à telle doctrine ou système. Car rien de ce qui a été dit dans la présente étude ne l'aurait été sans l'étonnante faculté des humains à inventer des formes sociales et institutionnelles tout à fait surprenantes, et à peu près inconcevables *a priori*.

Or, une telle faculté ne se découvre pas, ou pas seulement, ou seulement de façon très imparfaite, si le champ d'étude se limite aux sociétés contemporaines, réputées « développées » ou, pire, « complexes ». Ces sociétés contemporaines paraissent bien plutôt, au vu de l'immensité des possibles sociaux que révèlent l'étude de l'ethnographie, de l'archéologie et de l'histoire, n'actualiser qu'un très petit nombre de ces possibles, et résulter d'une progressive élimination de toutes sortes d'alternatives. Des remarques semblables avaient été faites, il y a maintenant plus d'un demi-siècle, au sujet des systèmes de parenté, par Claude Lévi-Strauss. La présente étude a peut-être la vertu de contribuer à indiquer combien cette remarque est valable en d'autres domaines que la parenté, notamment celui de l'économie. Or, ces sociétés autres, par lesquels les possibles sociaux pensables se trouvent immensément augmentés, tendent à disparaître. Pour plusieurs d'entre elles, nous en avons parlé en une sorte de présent fautif, parce qu'intemporel, qui masque le fait qu'elles ont presque totalement disparu.

Pourtant, à bien des égards, une prise de conscience minimale du fait que les humains sont capables d'inventer des formes sociales, institutionnelles, économiques, parfaitement insoupçonnables sans l'étude des données empiriques qui en ont été faites, cette prise de conscience semble plus que jamais requise (on pourrait considérer, par exemple, qu'on est en droit d'en exiger un minimum de la part de chaque membre de la communauté académique).

Il est en effet bien attesté désormais que nos sociétés produisent par elles-mêmes et contre elles-mêmes des périls très considérables, qu'en même temps

elles semblent peu capables de désamorcer. Une manière relativement intelligente de se préparer aux effets qui peuvent découler de cette conjonction, peut-être fatale, de la production de périls massifs et de l'incapacité non moins massive de les prévenir et de s'en prémunir est, croyons-nous, de prendre conscience de cette aptitude à l'invention institutionnelle des humains, par l'étude de ce qui est mort dès longtemps, ou de ce qui est actuellement en train de mourir.

Un rapport un petit peu rationnel à ces mêmes périls consisterait également à envisager que, ceux-ci viendraient-ils à s'actualiser au point de détruire à peu près tout de nos systèmes sociaux, cela n'impliquerait pas nécessairement la destruction de toute société humaine, et la réduction de l'existence à une forme de type Mad Max. Rompre avec les conceptions ethnocentristes du social est une affaire interminable, une *tâche infinie*, à l'instar de ce que Kant a dit de l'éducation. Elle peut avoir la vertu de s'apercevoir que, par le passé, les sociétés humaines ont eu à affronter des périls pas moins considérables que ceux qui sont actuels. Certaines ont été détruites, y compris quelques-unes de celles qui se pensaient elles-mêmes – ou du moins que leur agents socialement mandatés pour ce faire pensaient telles – comme omnipotentes, achevées, comme fin de l'histoire (nous pensons ici notamment à l'empire Inca), et d'autres non. L'issue est, dans tous les cas, contingente, au moins épistémiquement contingente.

Nous sommes éloignés ici de la question générale du don. Il nous a semblé pertinent, cependant, de poser ici ces réflexions générales, afin d'indiquer peut-être un sens, s'il est quelque chose de tel, à l'entreprise qui trouve ici son terme, et qui consista à confronter, comparer entre eux, peut-être enfin comprendre, des faits sociaux éminemment disparates, et disparus, pour la plupart.

Passons au bilan, c'est-à-dire en premier lieu à l'inévitable mention des incomplétudes, des repentirs et des regrets.

Cette étude est très défailante sur un point d'importance : la prise en considération du vocabulaire et de la syntaxe du don, en particulier dans les langues dites indo-européennes. Les travaux de Benveniste et d'autres linguistes et lexicographes ont été peu employés dans les pages qui précèdent.

Cette lacune est liée à la suivante : nous n'avons guère utilisé la quantité considérable de connaissances constituées, depuis Mauss et surtout Finley, par les historiens et archéologues de l'Antiquité grecque et romaine. Le champ est immense, les forces limitées. Il est certain que cette absence pose une lourde hypothèque sur nombre de nos considérations sur le haut Moyen Age et, partant, sur l'ensemble de l'histoire du don en Occident.

Peut-être l'évitement de ces deux massifs, celui de la linguistique des langues indo-européennes, et celui de l'Antiquité, est-il lié à un certain choix, fait assez tôt dans la préparation de ce mémoire, de ne pas rencontrer la question

du don principalement par le biais des œuvres littéraires et philosophiques du passé. Nous avons plutôt fait le choix de conduire la réflexion selon deux axes distincts : celui de la constitution, de la transmission et de la modification d'un concept et d'une série de problèmes afférents dans le champ des sciences humaines, d'une part, et celui d'une réflexion sur les pratiques économiques, telles du moins qu'il est possible de les saisir à travers les travaux des sociologues, des ethnologues et des historiens, et en l'absence d'une recherche dite « de terrain » (selon l'expression qui, pour être en usage, n'en est pas moins susceptible de bien des remarques critiques).

A ces deux axes de recherches correspondent deux régimes de discours dans la présente, qu'il eût certainement été souhaitable de parfois mieux distinguer : un discours sur le don, le concept et les pratiques de don, d'une part, et un discours sur les discours sur le don, son concept et ses pratiques, un métadiscours, d'autre part.

Des choix qui viennent d'être mentionnés, découle notamment la frustration de n'avoir pas pu développer une réflexion plus substantielle sur les conceptions du don dans les textes savants de diverses époques : on mentionnera ici tout particulièrement l'absence d'une étude détaillée des textes d'Augustin et de Thomas d'Aquin sur la *caritas* et le don. Non moins regrettables, pour les époques ultérieures : l'absence de Montaigne, du Pascal des *Écrits sur la grâce* et des *Provinciales*.

Dans le domaine des études empiriques, nos considérations sur ce que nous avons appelé « le redoublement de l'exigibilité », c'est-à-dire le passage de formes de solidarité sociale et de dépenses étatiques revêtant la structure déontique de dons, à d'autres formes, prenant la structure déontique de t3t transférés des institutions publiques à l'individu, ces considérations auraient demandé, pour être pleinement convaincantes, des développements beaucoup plus considérables sur les luttes sociales, au double plan de l'idéologie et des rapports de forces sociales, au XVIII^e siècle, au cours de la Révolution, puis des XIX^e et XX^e siècles.

Énonçons maintenant ce qui, croyons-nous, peut être considéré comme des acquis de la présente étude.

Au Chapitre premier, l'importance du contexte de découverte sur le contexte de justification de l'« Essai sur le don » ont été assez précisément repérés, pour ce qui relève au moins des aspects politiques, économiques et sociaux du dit contexte de découverte ; ainsi que pour les relations qui ont été établies entre l'activité militante et l'activité scientifique de Mauss.

Au Chapitre II, la diversité des usages scientifiques du legs de Mauss a été partiellement mise en lumière. Des tentatives diverses d'explicitation et de clarification de certains concepts, tels que don, échange, prêt, dette, ont été étudiées. Il en ressort principalement que la plupart de ces tentatives n'ont été

que très partiellement couronnées de succès. La raison en est qu'à longterm prévalu, nous croyons l'avoir montré, dans les sciences sociales françaises, un usage somme toute modérément réflexif et critique du lexique de la langue courante, de sorte que des intuitions sémantiques prévalent dans les usages de termes, ces usages étant non seulement contradictoires d'un auteur à l'autre, mais aussi contradictoires à l'intérieur d'une même œuvre d'un même auteur.

Le Chapitre III s'est employé à exposer la pensée d'Alain Testart, à la compléter sur quelques points, à la mettre en œuvre afin de procéder à quelques redescriptions de données empiriques. Un certain nombre d'arguments nouveaux ont été présentés à l'appui de la classification des transferts établie par Testart, par le moyen notamment d'une confrontation de celle-ci avec l'anthropologie économique de Karl Polanyi où nous croyons avoir établi la nette préférence qu'il faut accorder à la première concernant notamment les concepts d'échange, de marché et de réciprocité. A cette occasion, on a aussi montré au passage comment une attention un peu plus soutenue à telle page de Hobbes aurait pu épargner bien des errements et des erreurs à nombre de chercheurs : car on y trouve, croyons-nous, une bonne partie de ce que l'on peut exiger d'une définition précise du don. Mais l'apport propre de ce chapitre réside ailleurs. Il nous semble en effet avoir montré la nécessité de distinguer deux types de transferts : les transferts qui admettent le principe de substituabilité du prestataire et les transferts qui ne l'admettent pas. Cette distinction, dans la pratique, n'est effective que pour certains types de t3t. Elle permet de marquer la délimitation entre le domaine des prestations de type pénal, et d'autres prestations telle que l'amende. Cette distinction se fonde sur quelques réflexions de David Lewis. Elle nous semble régler définitivement la question de savoir si la peine est une dette – question qui avait été notamment levée par le second traité de *La Généalogie de la morale* de Nietzsche – en y répondant par la négative, et ranger ce lexique à sa juste place : celui des caractérisations et des analogies fausses, et des erreurs de catégorisation.

Le Chapitre IV s'est efforcé de mettre en lumière le rôle du don et de la rhétorique du don dans l'histoire sociale et politique de l'Occident médiéval, en risquant quelques aperçus sur ce qui a eu lieu. Nous soutenons que les pratiques et la rhétorique du don ont joué un rôle non négligeable dans la constitution d'un certain nombre d'instances de monopolisation des pouvoirs économique, militaire, politique et hiéocratique. Nous soutenons, contrairement à la thèse du renversement de la dette, illustrée notamment par les écrits de Bruno Théret, Michel Aglietta et André Orléan, qu'il y eu, en France, redoublement de l'exigibilité, dans le droit, à partir de la Révolution française, dans la pensée politique, quelques décennies auparavant. Dire qu'il s'agit d'un renversement de la dette constitue, si notre argumentation est exacte, une erreur de catégorisation : car ce qui est dû par l'État à l'individu nécessiteux, si du moins ce dû est reconnu, n'est pas dû au titre de contrepartie de ce que doit l'individu à l'État. Or c'est précisément en ceci qu'il y a une nouveauté historique radicale,

avec l'apparition des droits sociaux. Mais les apports proprement conceptuels de ce chapitre sont ailleurs. Nous avons établi que l'explication des réalités économiques et historiques requiert en effet la mise en œuvre de deux concepts que la classification proposée par Alain Testart ne mentionne pas. Il s'agit, premièrement, du concept de prédation, qui constitue un transfert du quatrième type en ceci qu'il est irréductible à aucun des autres types de transfert, à moins de réduire le droit au fait et de ruiner subséquemment la distinction, fondatrice de toute réflexion sur le social, ainsi que Testart l'a justement établi, entre le cinétique et le juridique. A ce dernier terme, nous avons préféré celui de déontique, emprunté à John Searle, car il permet d'englober les normes juridiques dans une ensemble plus vaste où la distinction entre normes juridiques et normes coutumières, si utile par ailleurs à la réflexion sur l'évolution des normes et du droit, est maintenue. Le deuxième apport conceptuel du Chapitre IV consiste en le concept de métatransfert. C'est une espèce de transfert. Mais il a ceci de particulier qu'il ne réfère à des transferts de droits sur des biens que de façon dérivée. Il réfère à des transferts de droits à percevoir des transferts. Nous avons donné quelques exemples de situations historiques et sociales où il nous paraît nécessaire, pour des raisons logico-conceptuelles mais aussi pour des raisons heuristiques et explicatives, si l'on veut procéder à une juste catégorisation de ce qui a économiquement et socialement lieu. Les effets sociaux induits par certains métatransferts sont d'une tout autre nature que les effets sociaux des transferts. Donner à un monastère une terre fiscale avec des serfs a des effets sociaux tout à fait différent de ceux induit par un simple don d'argent. Verser de l'argent n'est pas la même chose que transférer le droit de percevoir un versement d'argent, par exemple lorsqu'on transfère à autrui, généralement contre de l'argent, le droit de percevoir le remboursement d'une dette.

Le Chapitre V s'efforce de reprendre à nouveaux frais le grand thème implicite de l'essai de Mauss, et d'une large part de sa postérité : l'idée que le don est universel dans l'espèce humaine, et propre à l'espèce humaine. Nous avons repris ce dossier à la lumière des théories biologiques expliquant l'émergence des comportements sociaux dans le monde animal, par voie de sélection naturelle. Ces recherches nous ont reconduit assez directement, mais par d'autres chemins, au grand enjeu du début du Chapitre III : la distinction entre le cinétique et le déontique. Quelques hypothèses concernant une éventuelle émergence des propriétés déontiques à partir d'un monde n'ayant que des propriétés physiques-cinétiques, biologiques et psychiques, ont été avancées. Elles ne sont pas suffisantes pour construire une ontologie du social, mais là n'est pas directement l'enjeu de ce chapitre. Notre affaire était bien plutôt, relativement à deux principaux régimes de nécessité : la nécessité logico-conceptuelle et la nécessité nomique, de montrer les forts arguments dont peut se prévaloir la thèse de l'universalité du don, à la différence notamment de la thèse de l'universalité de la dette. Nous avons finalement avancé cinq thèses

découlant directement des considérations précédentes, et qui permettent de surcroît de prolonger la réflexion, esquissée au Chapitre III et un peu développée au Chapitre IV, sur les droits sociaux et les institutions d'assistance. Ces cinq thèses sont les suivantes :

T1 : Le don est universel.

T2 : Le don a fait l'humanité.

T3 : Comme condition nomiquement nécessaire de possibilité, l'échange requiert ou bien le don, ou bien le t3t.

T4 : En cas de défaillance du don des adultes à l'enfant, et en l'absence de mécanismes sociaux ou d'institutions de substitution (tels que obligations légales, fondations de charité ou d'assistance publique, etc.), ou bien (i) l'enfant meurt (par maltraitance, infanticide ou abandon), ou bien (ii) il survit parce qu'il adopte avec succès des comportements prédateurs, ou bien (iii) il fait l'objet d'une prédation par laquelle il devient objet d'échange.

T5 : Une institution de substitution pour les cas de défaillance du don des adultes vers l'enfant est décente lorsqu'elle laisse ouverte la possibilité, pour les agents de cette institution, que s'inaugurent entre un ou plusieurs adultes et l'enfant concerné une relation de don personnalisée.

On ajoutera, à ce bilan, quelques remarques d'ordre plus général et prospectif. Nous avons à de nombreuses reprises rencontré le thème de l'*erreur*. Il faut en dire quelques mots.

Les pratiques économiques, et les structures déontiques qui les organisent effectivement, ne correspondent pas nécessairement à ce que les agents de ces pratiques en disent – ou, plus précisément, à ce qu'en disent les agents socialement mandatés pour dire la vérité sur les pratiques sociales et sur les agents. Nous avons eu plusieurs occasions, au cours de cette étude, de remarquer des cas où les gens catégorisent de façon inadéquate, du moins dans leur discours explicite et socialement convenu, leurs pratiques effectives. Tel présente comme un échange différé avec Dieu ce qui, en réalité, est un don fait à un misérable ; tel autre prétend que les impôts qu'il paie sont partie d'un échange avec l'État ; dans tels autres cas, on présente comme don ce qui, en réalité, est de l'ordre de l'échange – ainsi dans le kula, ou dans le transfert de terres à un monastère avec pour contrepartie expressément stipulée des messes dites au monastère en mémoire du donateur prétendu ; d'autres encore parlent des prestations que l'État doit à certaines catégories de la population, et qui sont exigibles par elle, comme de dons charitables.

De tous ces faits, découle la conclusion que les gens ne s'expriment pas toujours adéquatement sur ce qu'ils font, et ne pensent pas toujours adéquatement ce qu'ils font.

Platon avait des propositions explicatives quant à ce fait – notamment dans la fameuse allégorie de la caverne, il avance un certain nombre de thèses quant aux fonctions sociales du faux. Épicure s’est affronté à ce problème, et a esquissé les contours de son explication, dans tel passage de la *Lettre à Ménécée* relatif aux dieux de la foule. Pascal, dans le fragment « Justice Force », dans sa théorie du divertissement, dans sa conception de l’usurpation et de la confusion des ordres, avait également des thèses précises pour expliquer ce point : nous nous trompons sur des aspects tout à fait élémentaires et quotidiens de nos existences. Hume, Marx, Nietzsche, on le sait, ont consacré à ce problème quelques-unes de leur pages les plus décisives.

Les fonctions sociales du faux. Enjeu massif, et sur lequel les philosophes contemporains sont peut-être un peu trop massivement absents. On peut en prendre pour indice le fait que, dans plusieurs des livres parmi quelques-uns de ceux qui furent substantiellement discutés dans la production de langue française en philosophie de l’esprit et sciences cognitives, on ne trouve pas, dans les index, d’entrées correspondant aux termes « vrai », « faux », « vérité », « fausseté », « exact » ou « inexact ». Avançons quelques remarques finales sur ce point, pour ouvrir les perspectives sur ce qui reste à faire.

La philosophie de l’esprit a focalisé son attention, au cours des dernières décennies, sur les propriétés sémantiques de l’esprit. On se demande notamment (i) comment il peut se faire que des propriétés mentales puissent référer à quelque chose d’autre qu’elles-mêmes ; (ii) comment les propriétés sémantiques peuvent émerger d’un monde qui en fut vraisemblablement dépourvu pendant très longtemps. Certains travaux supposent une continuité entre ces deux questions, d’autres les séparent, d’autres y ajoutent quelque autre question jugée cruciale. Mais toutes ces recherches peuvent fort bien se mener sans que rien ne soit dit de ce qui est vrai ou faux, ni des effets du vrai et du faux sur le monde, et le monde social en particulier.

Car les propriétés sémantiques des états mentaux ne sont pas identiques aux propriétés aléthiques des états mentaux. La propriété sémantique d’un état mental est l’élément à quoi réfère la réponse à la question : « A quoi pensent les gens ? ». Par exemple, untel pense à une table, untel pense à un dragon, l’autre pense qu’il a faim ou qu’il est riche ou qu’il est en dette de vie vis-à-vis de ses ancêtres et des dieux.

La propriété aléthique d’un état mental est la relation que l’état mental en question entretient avec le monde telle qu’y réfère la réponse à la question « Est-ce que ce pensent les gens est vrai ? ». Lorsque quelqu’un pense à un quelque chose sans que le contenu de cette pensée puisse être énoncé sous forme d’assertion, il n’y a aucune réponse à la question, et l’état mental a des propriétés sémantiques sans avoir de propriétés aléthiques. Si Jean se demande où sont ses clés, cet état mental n’est ni vrai, ni faux. De même lorsqu’il lui advient de se demander s’il a une dette de vie vis-à-vis des ancêtres et des dieux.

En revanche, lorsqu'il se dit que ses clés sont sur la table, lorsqu'il se dit qu'il est en dette de vie vis-à-vis des ancêtres et des dieux, ces états mentaux sont susceptibles d'être vrais ou faux. Ils ont des propriétés aléthiques. Ne pas repérer, ne pas traiter cette distinction fondamentale entre propriétés sémantiques et propriétés aléthiques (l'existence des premières étant condition nécessaire, mais non suffisante, de l'existence des secondes), c'est par conséquent manquer une dimension tout à fait cruciale des phénomènes mentaux, ou d'un sous-ensemble d'entre eux ; l'un des traits importants par lesquels, justement, l'esprit est une réalité ou du moins un ensemble de phénomènes intéressant parmi les divers objets du monde.

L'omission de la distinction entre sémantique et aléthique a donc pour corrélat l'omission de certains aspects cruciaux du mental. Mais il en découle aussi que l'on se condamne à ne pas poser certaines questions relatives à certaines caractéristiques massivement frappantes des mondes sociaux humains : la prédominance de l'erreur sur des questions élémentaires, les biais systématiques de catégorisation par les agents de leurs propres pratiques. On perd de vue les deux questions, si éminentes dans certaines des œuvres philosophiques les plus intéressantes (et aussi les plus fétichisées et embaumées), de savoir s'il y a, ou non, des fonctions sociales du faux, et si oui, quelles elles sont.

La présente étude ne contient aucune réponse générale à ces deux questions. Elle débouche sur elles, sans les avoir traitées. Notre réflexion y a été conduite par le constat récurrent de *l'erreur universelle en matière économique*, qu'il s'agisse des agents ordinaires ou des agents réputés savants (Pascal eût plutôt dit, ici : *demi savants* ou *demi habiles*). Les travaux à mener pour comprendre cette énigme massive sont potentiellement considérables. Mais demain est un autre jour.

Pour ce qui concerne la philosophie contemporaine, on se limitera à regretter, ici, sa tendancielle babélisation, telle que les spécialistes de philosophie de l'esprit tendent à laisser aux spécialistes de philosophie de la connaissance le soin de parler de vérité et d'erreur, et les spécialistes de philosophie de la connaissance laissent tendanciellement aux soins des sciences cognitives le soin d'expliquer comment les idées et représentations se diffusent.

Nietzsche dit quelque part, en se réclamant d'Empédocle, que ce qui est bon, il est beau, deux fois, de le redire.

Il nous semble quant à nous que ce qui n'est pas beau du tout, il peut être également bon, parfois, de le redire. Aussi nous redirons :

Tel chiffre officiel (et officiellement publié) émanant du Bureau de Nations Unies pour le contrôle des drogues et de la prévention du crime évalue à 33 millions le nombre d'êtres humains vendus aux fins de prostitution au cours

de la seule décennie 1990, et pour la seule Asie du sud-est. A cet égard, les pratiques d'esclavage ou de quasi esclavage sont aujourd'hui parfaitement prospères, et ont peut-être encore leurs meilleurs jours devant elles – contrairement à l'opinion immensément fausse, mais non moins immensément répandue dans les pays d'Occident. Une très grande part de ces êtres humains vendus aux fins de prostitution est constituée d'enfants ou d'adolescents. La plus grande part de cette très grande part est bien sûr constituée par des fillettes et des adolescentes.

Dans tous ces cas, on n'a pas voulu, surtout on n'a pas pu, donner à l'enfant ; celui-ci a fait l'objet d'une prédation telle qu'il fut finalement plié à être objet, non pas sujet, de l'échange économique ; et de cette forme spécifique de prédation, les filles sont beaucoup plus souvent victimes que les garçons. Du don dépend la décence du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- Aglietta, Michel & Orléan, André (dir.), 1998 : *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob.
- Agulhon, Maurice, 2004 : « Marcel Mauss, la République et l'histoire », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n°2, « Présences de Marcel Mauss », Fournier, Marcel & Marcel, Jean-Christophe (dir.), pp. 23-26.
- Albert, Bruce, 1985 : *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Thèse de doctorat ss. la dir. de Henri Lavondès, Université Paris X.
- Algazi, Gadi, Groebner, Valentin & Jussen, Bernhard (dir.), 2003 : *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Max Planck Institut für Geschichte.
- Alphandéry, Paul, 1926 : « Chronique : publications récentes », *Revue d'histoire des religions*, t. 93, n° 1 et 2, p. 177 et sq.
- Amira, Karl von, 1882-1895 : *Nordgermanisches Obligationenrecht*, 2 vol., 1 : *Altschwedisches Obligationenrecht* (1882); 2 : *Westnordisches Obligationenrecht* (1895), Leipzig, Veit & comp.
- Anspach, Mark Rogin, 2002 : *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Seuil.
- Antomarchi, Véronique, 2000 : *Politique et famille sous la III^e République. 1870-1914*, Paris, L'Harmattan.
- Anweiler, Oskar, 1958 : *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Leiden, E. J. Brill. Tr. fr. par Serge Bricianer, *Les Soviets en Russie, 1905-1921*, préface de Pierre Broué, Paris, Gallimard, 1972.
- L'Arc*, 1972 : *Marcel Mauss*, n° 48.
- Athané, François, 2000 : *Étude de la réception en France de l'« Essai sur le don » de Marcel Mauss*, mémoire pour l'obtention du D.E.A. de philosophie, sous la direction de M. Didier Deleule, Université de Paris-X Nanterre.
- Athané, François, 2002 : « Marcel Mauss, le don et la révolution », *Agone*, n° 26-27, pp. 183-199.
- Athané, François, 2004 : « Le nez de Cléopâtre et le démon de Laplace. Matérialismes et déterminismes en sciences sociales », in Dubessy, Jean, Lecointre, Guillaume & Silberstein, Marc (dir.), *Les Matérialismes (et leurs détracteurs)*, Paris, Syllepse, pp. 363-439.
- Athané, François, 2005 : « Les causes du suicide et les raisons de se tuer. Les explications du suicide, de la philosophie à la neurobiologie », in Athané, François & Thiébot, Emmanuel, *Approche historique des formes et des causes du suicide au XX^e siècle. Les causes du suicide et les raisons de se tuer*, Caen, Fol'Art / Mémorial de Caen, pp. 129-198.
- Athané, François, 2005 : « Loïc Wacquant, Punir les pauvres » (note critique), *Les Cahiers philosophiques*, n° 104, 2005, pp. 105-114.
- Athané, François, 2007 : « Naturaliser le don », in Magnani, Eliana (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, pp. 165-192.
- Austin, M. M., 1990 : « Greek Tyrants and the Persians », *Classical Quarterly*, 40, pp. 289-306.
- Balandier, Georges, 1961 : « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 30, pp. 23-34.

- Baray, Luc, 2003 : « Le partage du butin de guerre chez les Gaulois : implications économiques et sociales », *Droit et cultures*, 45/1, pp. 87-125.
- Baray, Luc, 2007a : « La question du don dans les sociétés celtiques », in Magnani, Eliana (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, pp. 29-70.
- Baray, Luc, 2007b : « Dépôts funéraires et hiérarchies sociales aux âges du fer en Europe occidentale : aspects idéologiques et socio-économiques », in Baray, Luc, Brun, Patrice & Testart, Alain (dir.), *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, pp. 169-189.
- Barbeau, Marius, 1911-1912 : « Du Potlatch, en Colombie Britannique », *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911-12, vol. 5, no. 4, pp. 275-279 ; no. 5, pp. 325-330 ; vol. 6, no. 3, pp. 177-188.
- Barrand, Claude, de Coppet, Daniel, Itéanu, André & Jamous, Raymond, 1985 : « Le Vocabulaire des échanges dans quatre sociétés », *Bulletin du MA.U.S.S.*, n°14, p. 20 sq.
- Bary, Sophie 2007 : « Du programme aux probabilités : réduction et déterminisme génétique après Richard Dawkins », in Athané, François, Guinet, Edouard & Silberstein, Marc (dir.), *Matière première*, n° 2, « Emergence et réductions », pp. 175-198.
- Bataille, Georges, 1933 : « La notion de dépense », *La critique sociale*, n°7. Repris dans Bataille, Georges, *La Part maudite*, Introduction de Jean Piel, Paris, Minuit, 1967, pp. 23-45.
- Bataille, Georges, 1947 : « De l'existentialisme au primat de l'économie », *Critique*, n°19.
- Bataille, Georges, 1949 : « Le paradoxe du don », *Combat*, n° 1485, 14 Avril, p. 4. Repris dans les *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, Gallimard, 1988, pp. 432-433.
- Bataille, Georges, 1967 : *La Part maudite*, précédé de « La Notion de dépense », Introduction de Jean Piel, Paris, Minuit (1° éd. 1949).
- Bataille, Georges, 1970-1988 : *Œuvres complètes*, 12 volumes, Paris, Gallimard.
- Bataille, Georges, 1973 : *Théorie de la religion*, texte établi et présenté par Thadée Klossowski, Paris, Gallimard.
- Begert-Figi, Rosa, 1927 : *Gabe und Gegengabe in den Kirchengusurkunden der Zürcher, Thurgauer und St. Galler Urkundenbücher von den Anfängen bis ins Jahr 1336*, Zürich, H. A. Gutzwiller.
- Beidelman, T. O. & Turner, T., 1989 : « Agonistic Exchange : Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss », *Cultural Anthropology*, 4, (3), pp. 227-259.
- Benabdelali, Naïma, 1999 : *Le Don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane*, Casablanca, éditions Eddif.
- Benveniste, Emile, 1951 : « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *L'Année sociologique*, 3° série, t. II, pp. 7-20. Repris dans Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, pp. 315-327.
- Benveniste, Emile, 1969 : *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 2 volumes.
- Besnier, Jean-Michel, 1988 : *La Politique de l'impossible*, Paris, La Découverte.
- Best, Eldson, 1900 : « The spiritual concepts of the Maori, part 1 », *Journal of the Polynesian Society*, 9, pp. 173-199.
- Best, Eldson, 1909 : « Maori forest lore (part III) », *Transactions of the New Zealand Institute*, Wellington, 42.
- Best, Eldson, 1924 : *The Maori*, 2 vols., Wellington, H. H. Tombs.

- Best, Eldson, 1942 : *Forest lore of the Maori*, Wellington, Dominion Museum Bulletin, n°14.
- Best, Eldson, 1954 : *Spiritual and mental concepts of the Maori*, Wellington, Owen, Government printer, Dominion Museum Monograph n°1.
- Biesele, Megan, 1993 : *Women Like meat. The Folklore and Foraging Ideology of the Kalahari Ju'hoan*, Bloomington, Indiana University Press.
- Bijsterveld, Arnoud-Jan A., 2000, « The medieval gift as agent of social bonding and political power : A comparative approach », in Cohen, E. & M. De Jong (dir.), *Medieval Transformations: Texts, Power and Gifts in Context*, Leiden, E. J. Brill, pp. 123-156. Repris et augmenté in Bijsterveld, A.-J. A., *Do ut Des. Gift-giving, Memoria, and Conflict Management in the Medieval Low Countries*, Hilversum, Verloren, 2007, pp. 17-50.
- Birnbaum, Pierre, 1972 : « Du Socialisme au don », *L'Arc*, n° 48, pp. 41-48.
- Blaffer-Hrady, Sarah, 1999 : *Mother Nature, A History of Mothers, Infants and Natural Selection*, New York, Pantheon Books. Tr. fr. Françoise Bouillot, *Les Instincts maternels*, Paris, Payot, 2002.
- Blanchon, Flora, 1992: « Le don dans la Chine ancienne : une lecture de Marcel Granet », *Asies*, n° spécial « Donner et recevoir », textes réunis par Flora Blanchon, Centre de recherches sur l'extrême orient de Paris-Sorbonne, pp. 101-108.
- Bloch, Françoise, & Buisson, Monique, 1991 : « Du Don à la dette : la construction du lien social familial », *Revue du M.A.U.S.S.*, n° 11, 1° trimestre, pp. 54-71.
- Bloch, Marc, 1920 : *Rois et serfs, un chapitre d'histoire capétienne*, Paris, Champion. Réédité dans *Rois et serfs et autres écrits sur le servage*, Postface de Dominique Barthélémy, Paris, La Boutique de l'Histoire, 1996.
- Bloch, Marc, 1940 : *La Société féodale*, Paris, Albin Michel. Première édition en deux volumes : 1. *La formation des liens de dépendance* ; 2. *Les classes et le gouvernement des hommes*. Réédition en un volume, Paris, Albin Michel, 1968.
- Blurton-Jones, Nicholas, 1984 : « A selfish origin for human food-sharing : Tolerated theft », *Ethology and Sociobiology*, 5, pp. 1-3.
- Boas, Franz, 1897 : « The social organization and the secret societies of the Kwakiutl », *Report of the United States National Museum for 1895*, Washington, pp. 315-733.
- Boas, Franz, 1911 : « Handbook of American Indian Languages », *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, Vol. 1, n° 40. Washington, Government Print Office Smithsonian Institution.
- Boas, Franz, 1914 : « Mythology and folk-tales of the North American Indians », *Journal of American Folklore*, Vol. 27, No. 106, pp. 374-410.
- Boas, Franz, 1916 : *Tsimshian Mythology*, Washington, 31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Annual Report, n°31.
- Boas, Franz 1925 : *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*. New York, Columbia University Press-Leiden, Brill.
- Boas, Franz & Hunt, George, 1905: *Kwakiutl Texts, Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, vol. 3, New York, G.E. Stechert.
- Boas, Franz & Hunt, George, 1921: *Ethnology of the Kwakiutl*, Washington, 35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology.
- Bonte, Pierre, & Izard, Michel (dir.), 1991 : Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF. Réédition 2004.
- Bouchard, Constance B., 1987 : *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy (980-1198)*, Ithaca & Londres, Cornell University Press.

- Bougard, François, Feller, Laurent, La Rocca, Cristina & Le Jan, Régine (dir.) 2005: *Sauver son âme et perpétuer la famille. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Age*, Rome & Paris, Ecole Française de Rome & de Boccard.
- Bourdieu, Pierre, 1966 : « The Sentiment of Honour in Kabyle Society », in Prestiany, J., (dir.), *Honour and Shame*, Chicago, Chicago University Press, Londres, Weidenfeld and Nicholson. Repris dans Bourdieu (1972).
- Bourdieu, Pierre, 1972 : *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois Etudes d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz. Réédition Paris, Seuil, 2000.
- Bourdieu, Pierre, 1977 : *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1980 : *Le Sens pratique*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 1994 : *Raisons pratiques*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 1997 : *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 2000 : *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 2001 : *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 2004 : « Marcel Mauss, aujourd'hui », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n°2, « Présences de Marcel Mauss », Fournier, Marcel & Marcel, Jean-Christophe (dir.), pp. 15-22.
- Bouveresse, Jacques & Rosat, Jean-Jacques, 1998 : *Le Philosophe et le réel*, Paris, Hachette- Littératures.
- Bouveresse, Jacques, 1995 : « Règles, dispositions et habitus », *Critique*, n° 579-580 : « Pierre Bourdieu », coordonné par Christiane Chauviré, pp. 573-594. Repris in Bouveresse 2003, pp. 135-162.
- Bouveresse, Jacques, 2003 : *Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone.
- Boyer, Pascal, 2001 : *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont. Réédition Gallimard-Folio, s.d.
- Boyer, Robert, 2003 : « L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 150, pp. 65-78.
- Braudel, Fernand, 1985 : *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud. Réédition Paris, Champs-Flammarion, s. d.
- Braund, D., 1998 : « Herodotos on the Problematics of Reciprocity », in Gill, Chris, Postlethwaite, Norman & Seaford, Richard (dir.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, pp. 159-181.
- Briant, Pierre, 1985 : « Dons de terres et de villes : l'Asie mineure dans le contexte achéménide », *Revue des Etudes Anciennes*, 87/1-2, pp. 53-72.
- Briant, Pierre, 1989 : « Table du roi, tribut et redistribution », in Briant, Pierre & Clarisse Herrens Schmidt (dir.), *Le Tribut dans l'empire perse*, Paris, Peters, Travaux de l'Institut d'études iraniennes, pp. 35-44.
- Briant, Pierre, 1996 : *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard.
- Buffelan-Lanore, Yvelaine, 1970 : *Droit civil, deuxième année*, Paris, Armand Colin. 8^e édition : 2002.
- Caillé, Alain, 1989 : *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte.
- Caillé, Alain, 1994 : *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte.
- Caillé, Alain, 1998 : « Don et symbolisme », *Revue du M.A.U.S.S.*, n° 12, 2^e semestre, pp. 122-147.
- Caillé, Alain, 2000 : *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer. Réédition Paris, La Découverte, 2007.
- Carpentier, Jean, Lebrun, François (dir.), 1987 : *Histoire de France*, Préface de Jacques Le Goff, Paris, Seuil. Édition mise à jour en 2000.

- Carrier, James G., 1991 : « Gifts, commodities, and social relations : A maussian view of exchange », *Sociological Forum*, 6, (1), pp. 119-136.
- Carrier, James G., 1995 : *Gifts and Commodities : Exchange and Western Capitalism since 1700*, Londres & New York, Routledge.
- Cashdan, Elizabeth, 1985 : « Coping with risk : reciprocity among the Basarwa of northern Botswana », *Man*, 20, pp. 454-474.
- Castel, Robert, 1995 : *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard. Réédition Paris, Gallimard, Folio-Essais, s.d.
- Castel, Robert & Haroche, Claudine, 2001 : *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Fayard.
- Cazeneuve, Jean, 1968a : *Mauss*, Paris, P. U. F.
- Cazeneuve, Jean, 1968b : *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, P. U. F.
- La Célibataire, revue de psychanalyse*, 2005 : « Le don et la relation d'objet », n° 11.
- Chevrier, Georges, 1950 : « Évolution de la notion de donation dans les chartes de Cluny du IX^e à la fin du XII^e siècle », *À Cluny. Congrès Scientifique*, Dijon, pp. 203-209.
- Chiffolleau, Jacques, 1980 : *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1350-1480)*, Préface de Jacques Le Goff, Rome, Ecole française de Rome.
- Clastres, Pierre, 1974 : *La Société contre l'État*, Paris, Minuit.
- Clastres, Pierre, 1980 : *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil.
- Clavero, Bartolomé, 1991 : *Antidora. Antropologia catolica de la economia moderna*, Milan, Dott. A. Giuffrè editore, S.p.A. Tr. fr. Jean-Frédéric Schaub, *La Grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, préface de Jacques Le Goff, Paris, Albin Michel, 1996.
- Clifford, James, 1988 : *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard, Harvard University Press. Tr. fr. Marie-Anne Sichère, *Malaise dans la culture*, Paris, Editions de l'Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1996.
- Cobbi, Jane, 1988 : « L'Obligation du cadeau au Japon », in Malamoud, Charles (dir.), *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, EHESS, p. 120 et sq.
- Cohen, Esther & de Jong, Mayke (dir.), 2000 : *Medieval transformations: Texts, Power and Gifts in Context*, Leiden, Brill Academic.
- Condominas, Georges (dir.), 1988 : *Formes extrêmes de dépendance : contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du sud-est*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Contamine, Philippe, Bompaigne, Marc, Lebecq, Stéphane & Sarrazin, Jean-Luc, 1993 : *L'Économie médiévale*, Paris, Armand Colin. Deuxième édition 1997.
- Cooper-Deniau, C., 2005 : « Culture cléricale et motif du don contraignant. Contre-enquête sur la théorie de l'origine celtique de ce motif dans la littérature française du XII^e siècle et dans les romans arthuriens », *Le Moyen Age*, 111 / 1, pp. 9-39.
- Cowell, Alan, 2002 : « The Pleasures and pains of the Gift », in Osteen, Mark, (dir.), *The Question of the Gift: Essays across Disciplines*, London/New York, Routledge, pp. 280-297.
- Dalarun, Jacques, 1996a : « Introduction », in Duby, Georges, *féodalité*, Paris, Gallimard, pp. IX-XXVII.
- Dalarun, Jacques, 1996b : « L'Abîme et l'architecte », in Duhamel-Amado, Claudie, & Guy Lobrichon (dir.), *Georges Duby, L'écriture de l'histoire*, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 11-36.

- Dambuyant, Marinette, 1971: *Kautilya, l'Arthasastra. Le traité politique de l'Inde ancienne*, extraits choisis, introduits et traduits d'après la traduction anglaise, Paris, Rivière & Cie.
- Damon, Frederick, 1980 : « The Kula and generalized exchange : Considering some unconsidered aspects of the elementary structures of kinship », *Man*, n° 15, pp. 284.
- Damon, Frederick, 1993 : « Representations and experience in Kula and western exchange spheres (Or, Billy) », *Research in Economic Anthropology*, n° 14, pp. 235-254.
- Damon, Frederick, 1995 : « The Problem of the Kula on Woodlark Island: Expansion, accumulation, and over-production », *Ethnos*, n° 3-4, pp. 176-201.
- Darwin, Charles, 1871 : *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres, Murray, 2° ed. 1874. Tr. fr. sous la direction de Patrick Tort, *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, Paris, Syllepse, 2000.
- Davis, Natalie Zemon, 2000 : *The Gift in Sixteenth-Century France*, The University of Wisconsin Press. Tr. fr. Denis Trierweiler, *Essai sur le don dans la France du XVI° siècle*, Paris, Seuil, 2003.
- Davy, Georges, 1922 : *La Foi jurée. Etude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*, Paris, Félix Alcan.
- Coppet, Daniel de, 1968 : « Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie », *L'Homme*, vol. 8, n°4, pp. 64-84.
- Coppet, Daniel de, 1970 : « Cycles de meurtres et cycles funéraires. Esquisse de deux structures d'échange », in Pouillon, Jean & Maranda, Pierre, *Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss*, Paris & La Haye, Mouton, t. 2.
- Coppet, Daniel de, 1970 : « La monnaie : présence des morts et mesure du temps », *L'Homme*, vol. 10, n°1, pp. 17-39.
- Coppet, Daniel de, 1998 : « Une monnaie pour les sociétés mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes », in Aglietta, Michel & André Orléan (dir.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, pp. 159-211.
- Cornu, Gérard (dir.), 1987 : *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF. 2° édition revue et augmentée en 1990.
- De Laguna, F., 1972 : *Under Mount Saint Elias : The History and Culture of the Yakutat Tlingit*, 3 vols., Washington, Smithsonian Institution Press.
- Deleule, Didier, 2001: « Anthropologie et économie chez Hume : la formation de la société civile » in Gauthier, Claude, *Hume et le concept de société civile*, Paris, PUF, pp. 19-48 .
- Delruelle, Edouard, 1989 : *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck Université.
- Derrida, Jacques & Anne Dufourmantelle, 1997 : *De l'Hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy.
- Derrida, Jacques, 1967a : *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- Derrida, Jacques, 1967b : *La Dissémination*, Paris, Seuil.
- Derrida, Jacques, 1967c : *De la Grammatologie*, Paris, Minuit.
- Derrida, Jacques, 1972 : *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit.
- Derrida, Jacques, 1974 : *Glas*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques, 1978a : *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion.
- Derrida, Jacques, 1978b : *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion.
- Derrida, Jacques, 1980 : *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion.
- Derrida, Jacques, 1991 : *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée.

- Derrida, Jacques, 1992 : « Donner la mort », in Jacques Derrida, Jean-Michel Rabaté & Michael Wetzell (dir.), *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, colloque de Royaumont (décembre 1990), Paris, Métailié, pp. 11- 108. Réédition Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.
- Derrida, Jacques, 1993 : *Passions*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques, 1999 : *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Paris, éditions de L'Aube.
- Derrida, Jacques, 2000 : *Foi et savoir*, suivi de « Le siècle et le pardon. Entretien avec Michel Wieviorka », Paris, Seuil. « Le siècle et le pardon » fut initialement publié dans *Le Monde des débats*, n° 9, décembre 1999.
- Derrida, Jacques, 2005 : *Pardonnez-moi : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Editions de L'Herne. Initialement publié dans le *Cahier de L'Herne*, n° 83, consacré à Jacques Derrida.
- Descat, Raymond, 1985 : « Mnésimachos, Hérodote et le système tributaire achéménide », *Revue des Etudes Anciennes*, 87/1-2, pp. 97-112.
- Descola, Philippe, 1993 : « Les affinités sélectives : alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro », *L'Homme*, 126-128, pp. 171-190.
- Descola, Philippe, 1999 : « Ecologiques », in Descola, Philippe, Hamel, Jacques & Lemonnier, Pierre (dir.), *La Production du social*, Paris, Fayard.
- Descola, Philippe, 2005 : *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descombes, Vincent, 1979 : « L'équivoque du symbolique », *Modern Language Notes*, 94, (4), pp. 655-675.
- Descombes, Vincent, 1996 : *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit.
- Desroche, Henri, 1979 : « Marcel Mauss, citoyen et camarade. Ses incursions écrites dans le domaine du normatif », *Revue française de Sociologie*, vol. 20, n°1, pp. 221-237.
- Devroey, Jean-Pierre, 2003 : *Economie rurale et société dans l'Europe franque (VI^e-IX^e siècles)*, t. 1, Paris, Belin.
- Dieterlen, Germaine, 1989 : « Marcel Mauss et une école d'ethnographie », *Revue de la Société Ernest Renan*, n° 38, pp. 34-45. Repris dans *Journal des Africanistes*, vol. 60, n°1, 1990, pp.109-117.
- Dillon, Wilton, 1968 : *Gifts and Nations : the Obligation to Give, Receive and Repay*, The Hague, Paris, Mouton.
- Douglas, Mary, 1990 : « Foreword. No Free Gifts », in Marcel Mauss, *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, London, Routledge, pp. VII-XVIII. Tr. fr. in *La Revue du MAUSS*, n° 4, 1989, pp. 99-115.
- Dournes, Jacques, 1978 : *Forêt femme folie : une traversée de l'imaginaire jörai*, Paris, Aubier.
- Drucker, P., 1951 : *The Northern and Central Nootkan Tribes*, Washington, Bureau of American Ethnology, Bulletin 144.
- Duby, Georges, 1952 : « Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155 : Économie domaniale et économie monétaire », *Annales ESC*, 7, pp. 155-171. Réédition in Duby 2002.
- Duby, Georges, 1953 : *La Société au XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, Armand Colin. Réédition in Duby 2002.
- Duby, Georges, 1956 : « Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable », *Studia Anselmiana*, 40, pp. 129-140. Réédition in Duby 2002.
- Duby, Georges, 1962a : *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval. France, Angleterre, Empire, IX^e-XV^e siècles. Essai de synthèse et perspectives de recherches*, 2 vol., Paris, Aubier. Réédition in Duby 2002.

- Duby, Georges, 1962b : « Les chanoines réguliers et la vie économique des XI^e et XII^e siècles », in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milan, Vita e Pensiero, pp. 72-81. Réédition in Duby 2002.
- Duby, Georges, 1971a : *Des Sociétés médiévales. Leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 4 décembre 1970*, Paris, Gallimard. Réédition dans Duby 1996.
- Duby, Georges, 1971b : « Le monachisme et l'économie rurale », in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica, 1049-1122*, Milan, Vita e Pensiero, pp. 336-349. Réédition in Duby 2002.
- Duby, Georges, 1973 : *Guerriers et paysans, VII^e-XII^e siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard. Réimprimé in Duby 1996.
- Duby, Georges, 1974 : « Histoire sociale et idéologie des sociétés » in Pierre Nora & Jacques Le Goff (dir.), *Faire de l'histoire*, t.1 : *Nouveaux Problèmes*, Paris, Gallimard, pp. 147-168.
- Duby, Georges, 1981a : *L'Europe du Moyen Age*, Paris, Arts et métiers graphiques. Réédition Paris, Champs-Flammarion, 1984.
- Duby, Georges, 1981b : *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, Hachette. Réédité in Duby 1996.
- Duby, Georges, 1988 : *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion. Réédité in Duby 2002.
- Duby, Georges, 1991 : *L'Histoire continue*, Paris, Odile Jacob. Réédition Paris, Points-Seuil, s.d.
- Duby, Georges, 1996 : *Féodalité*, Introduction de Jacques Dalarun, Paris, Gallimard.
- Duby, Georges, 2002 : *Qu'est-ce que la société féodale ?*, Précédé de « L'atelier de l'historien » par Dominique Iogna-Prat, et de « Histoire et intertextualité » par Mirna Velciz-Canivez, Paris, Flammarion.
- Duby, Georges, & Lardreau, Guy, 1980 : *Dialogues*, Paris, Flammarion. Réimprimé dans Duby 2002. Réédition in Duby 2002.
- Dumont, Louis, 1972 : « Une science en devenir », *L'Arc*, n° 48, pp. 8-22. Repris dans *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, pp. 167-186.
- Dupré, G. & P.P. Rey, 1968 : « Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 46, pp. 133-162.
- Duvignaud, Jean, 1977 : *Le Don du rien : anthropologie de la fête*, Paris, Stock.
- Elias, Norbert, 1939 : *Über den Prozess der Zivilisation*, t.II, *Wandlungen der Gessellschaft*. Réédition Frankfurt am Main, Surkhamp, 1969. Tr. fr. par Pierre Kamnitzer, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975. Réédition Paris, Agora Pocket, s. d.
- Evans-Pritchard, E. E., 1937 : *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press. Tr. fr. par Louis Evrard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, préface de Louis Dumont, Paris, Gallimard, 1968. Réédition Gallimard, Tel, 1994.
- Fabre, Gérard, 1991 : « Le Procès de Georges Bataille », *La Revue du MAUSS*, n° 14, pp.78-82.
- Feil, Daryl K., 1984 : *Ways of Exchange : The Enga Tee of Papua New Guinea*, Queensland, The University of Queensland Press.
- Feuvrier-Prevotat, Catherine, 1978 : « Echanges et sociétés en Gaule indépendante : à propos d'un texte de Poseidonios d'Apamée », *Ktéma*, 3, pp. 245-250.
- Février, Albert, 1987 : « La mort chrétienne », *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Spolète, Settimane 37, pp. 881-942.

- Finley, Moses, 1965 : « La servitude pour dettes », *Revue historique de droit français et étranger*, 43, 11, pp. 159-184.
- Finley, Moses, 1973a : *The Ancient Economy*, Londres, Chatto & Windus. Tr. fr. Max Peter Higgs, *L'Économie antique*, Paris, Minuit, 1975.
- Finley, Moses, 1973b : *Democracy, Ancient and Modern*, Londres, Chatto & Windus. Tr. fr. Monique Alexandre, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Préface de Pierre Vidal-Naquet : « Tradition de la démocratie grecque », Paris, Payot.
- Finley, Moses, 1954 : *The World of Odysseus*, New York, The Viking Press Inc. Publishers, 1977 (première édition: 1954). Tr. fr. Claude Vernant-Blanc & Monique Alexandre, *Le Monde d'Ulysse*, Paris, Maspéro, 1969. Réédition La découverte, 1986.
- Firth, Raymond, 1959 : *Primitive Economics of New Zealand Maori*, Wellington, R.E. Owen, Government Printer (1^o édition en 1929).
- Firth, Raymond, 1967 : « Themes in Economic Anthropology. A General Comment », in Firth, Raymond (dir.), *Themes in Economic Anthropology*, Londres, Tavistock Publications.
- Fixot, Anne-Marie, 1992 : « Donner, c'est bien, recevoir, c'est mieux », *La Revue du MAUSS*, n° 15-16, pp. 236-237.
- Fossier, Robert, 1983 : *Enfance de l'Europe, X^o- XII^o siècles*, 2 vol., Paris, PUF.
- Fournier, Marcel, 1990 : « Marcel Mauss et Heidegger : une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 Juin 1938 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, pp. 86-87.
- Fournier, Marcel, 1991 : « Bolchevisme et socialisme selon Marcel Mauss », *Liber : revue européenne des livres*, n° 8, pp. 9-14.
- Fournier, Marcel, 1993 : « Marcel Mauss ou le don de soi », *Archives Européennes de Sociologie*, vol 34, n° 2, pp. 325-338.
- Fournier, Marcel, 1994 : *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- Fournier, Marcel, 1995 : « Marcel Mauss, l'ethnologie et la politique : le don », in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, n° 1-2, pp. 57-70.
- Fournier, Marcel, 1995b : « Mauss et la nation, une œuvre inachevée », *Recherche Sociale*, n° 135, pp. 19-36. Repris dans *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, 2004, pp. 207-225.
- Fournier, Marcel, 1995c : « Marcel Mauss ou la déraison collective », *L'Ethnographie*, « Regards actuels sur Durkheim et sur Mauss », n° 117, pp. 15-32.
- Fournier, Marcel & Racine, Luc (dir.), 1995 : « Regards actuels sur Durkheim et sur Mauss », *L'Ethnographie*, n° 117.
- Fournier, Marcel & Marcel, Jean-Christophe (dir.), 2004 : *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n°2 : « Présences de Marcel Mauss ».
- Francillon, M., 1983 : « Ecrits politiques de Marcel Mauss », *Etudes durkheimiennes*, n° 8, pp. 1-15.
- Frankenstein, Susan & Rowlands, Michael, 1978 : « The internal structure and regional context of Early iron Age society in south-western Germany », *Bulletin of the Institute of Archaeology*, 15, pp. 73-112.
- Frappier, Jean, 1969 : « Le motif du don contraignant dans la littérature du Moyen Âge », *Travaux de linguistique et de littérature*, 7(2), pp. 7-46.
- Frédéric, Louis, 1987 : *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Paris, Robert Laffont.
- Gasché, Rodolphe, 1972 : « L'échange héliocentrique », *L'Arc*, n° 48, pp. 70-84.
- Gaudemet, Jean, 2006 : *Les Naissances du droit. Le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Paris, Domat-Montchrestien (4^o édition).

- Gaul, Wilhelm, 1914 : « Das Geschenk nach Form und Inhalt im besonderen untersucht an afrikanischen Völkern », *Archiv für Anthropologie*, 13/3, pp. 233-279.
- Geary, Patrick, 1986 : « Echanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Age », *Droit et culture*, 12, pp. 3-17.
- Geary, Patrick, 2003 : « Gift exchange and social science modeling: the limitations of a construct », in Algazy, Gadi, Valentin Groebner & Bernhard Jussen (dir.), *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Max-Planck-Institut für Geschichte, pp. 129-140.
- Geffray, Christian, 2001 : *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg, Arcanes.
- Gernet, Louis, 1982 : *Anthropologie de la Grèce antique*, Préface de Jean-Pierre Vernant, Paris, Champs-Flammarion. (Reprise d'une partie de *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspéro, 1968).
- Gernet, Louis, 1982 : *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Champs-Flammarion. (Reprise d'une partie de *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspéro, 1968).
- Gilgenkrantz, Simone, 2007 : « la préférence masculine : causes et conséquences démographiques », *Médecine Sciences*, vol. 23, n° 11.
- Godbout, Jacques T., & Caillé, Alain, 1992 : *L'Esprit du don*, Paris, La découverte.
- Godelier, Maurice, 1966 : *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspéro.
- Godelier, Maurice, 1971 : « L'anthropologie économique », in Copans, Jean, Maurice Godelier, Serge Tornay & Catherine Backès-Clément, *L'anthropologie : science des sociétés primitives ?*, Paris, éditions E. P. / Denoël, pp. 175-243.
- Godelier, Maurice, 1975 : « Présentation », in Polanyi, Karl & Conrad Arensberg (dir.), *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, [tr. fr. par Anne et Claude Rivière de *Trade and Markets in Early Empires, Economies in History and Theory*, New York, The Free Press, 1957], Paris, Larousse, pp. 9-32.
- Godelier, Maurice, 1982 : *La Production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
- Godelier, Maurice, 1984 : *L'Idéal et le matériel*, Paris, Fayard.
- Godelier, Maurice, 1996 : *L'Enigme du don*, Paris, Fayard.
- Godelier, Maurice, 2005 : « Ce qui ne doit pas circuler pour que tout le reste circule et soit donné ou vendu », *La Célibataire, revue de psychanalyse*, n° 11, pp. 19-24.
- Goglin, Jean-Louis, 1976 : *Les Misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil.
- Goudineau, Yves, 1982 : *Introduction à la sociologie de Marcel Granet*, thèse en ethnologie, Université de Paris X.
- Goudineau, Yves, 1984 : « Évolution sociale, histoire et études des sociétés anciennes dans la tradition durkheimienne », in *Historiens et sociologues aujourd'hui*, Journées d'études annuelles de la Société française de sociologie, Université de Lille I, Paris, éd. du CNRS, pp. 37-48.
- Goudineau, Yves, 2004 : « Marcel Granet », in Bonte & Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF (1^o édition 1991), pp. 308-309.
- Gould, John, 2001 : « Give and Take in Herodotus », in Gould, John, *Myth, Ritual, Memory and Exchange. Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, pp. 283-303.
- Granet, Marcel, 1929 : *La Civilisation chinoise*, Paris, La Renaissance du livre. Réédition Paris, Albin Michel, 1968. Réédition enrichie d'une postface de Rémi Mathieu, Paris, Albin Michel, 1994.
- Granet, Marcel, 1930 : « La sociologie religieuse de Durkheim », *Europe*, 86, pp. 287-292.
- Gregory, Christopher, 1952: *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.

- Grenier, Jean-Yves, 1996 : *L'Economie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, Paris, Albin Michel.
- Grierson, Philip, 1959 : « Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence », *Transactions of the Royal Historical Society*, 5° s./9, pp. 123-140.
- Grimm, Jacob, 1849 : « Über Schenken und Geben », *Vorgelesen in der Akademie der Wissenschaften am XXVI. October 1848*, Berlin. Repris dans Grimm, Jacob, *Kleinere Schriften*, vol. 2 : *Abandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*, Berlin, F. Dümmler, 1865, pp. 173-210.
- Grönbech, Wilhelm, 1937 : *Kultur und Religion des Germanen*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt. [Traduit de l'ouvrage danois *Vor Folkeæt i Oldtiden* publié à Copenhague de 1909 à 1912]. Réédition Darmstadt, Primus, 1997.
- Guerreau, Alain, 1990a : « Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 45/1, pp. 137-166.
- Guerreau, Alain, 1990b : « Barbara Rosenwein. *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property (909-1049)* » (Compte rendu), *Annales. Histoire, sciences sociales*, 45/1, pp. 96-101.
- Guerreau, Alain, 2001 : « Avant le marché, les marchés : en Europe, XIII^e-XVIII^e siècle », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 56/6, pp. 1129-1175.
- Guerreau-Jalabert, Anita, 1990 : « Stephen D. White. *Customs, Kinship and Gifts to Saints* » (Compte rendu), *Annales. Histoire, sciences sociales*, 45/1, pp. 101-105.
- Guerreau-Jalabert, Anita, 2000 : « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania. Revista Espanola de Historia*, 60/1/204, pp. 27-62.
- Guerreau-Jalabert, Anita, 2007 : « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », in Magnani, Eliana (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, pp. 193-208.
- Gueslin, André & Guillaume, Pierre (dir.), 1992 : *De la Charité médiévale à la sécurité sociale. Economie de la protection du Moyen Age à l'époque contemporaine*, Paris, Editions ouvrières.
- Guidieri, Remo, 1984 : *L'Abondance des pauvres : six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris, Seuil.
- Guilhot, Nicolas, 2004 : *Financiers, philanthropes. Vocations éthiques et reproduction du capital à Wall Street depuis 1970*, Paris, éditions Raisons d'Agir.
- Guillaume, Marc, 1987 : « Anthropologie. La notion de dépense de Mauss à Bataille », in *Ecrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 8-18.
- Guillo, Dominique, 2000 : *Sciences sociales et sciences de la vie*, Paris, P. U. F.
- Gurevic, Aaron, 1972 : « Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le haut Moyen Age », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 27/3, pp. 523-547.
- Gurvitch, Georges, 1950 : *La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P. U. F.
- Halbwachs, Maurice, 1913 : *La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Alcan.
- Halévy, Elie, 1901-1904 : *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., Paris, Félix Alcan.
- Halévy, Elie, 1938 : *L'Ere des tyrannies. Etudes sur le socialisme et la guerre*, Paris, Gallimard.
- Härke, Heinrich, 1993 : « Tombes à armes anglo-saxonnes : sépultures des guerriers ou symbolisme rituel ? », in Vallet, Françoise & Kazanski, Michel (dir.), *L'armée*

- romaine et les barbares du III^e au VII^e siècle*, Paris, Musée des antiquités nationales, Mémoires publiés par l'association française d'archéologie mérovingienne (tome V), pp. 425-436.
- Härke, Heinrich, 1997: « Material culture as myth : Weapons in Anglo-Saxon graves », in Jansen, Claus Kjeld & Nielsen, Karen, *Burial and Society. The Chronological and Social Analysis of Archeological Burial Data*, Aarhus, Oxford – Oakville, pp. 119-127.
- Hawkes, Kristen, 1991 : « Showing off. Tests of another hypothesis about men's foraging goals », *Ethology and Sociobiology*, 11, pp. 29-54.
- Hénaff, Marcel, 2002 : *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil.
- Henry, Jean-Robert, 1989 : « Approches ethnologiques du Droit musulman : l'apport de René Maunier », in *L'Enseignement du droit musulman*, Paris, CNRS, pp. 133-171.
- Herman, Gabriel, 1987 : *Ritualised friendship and the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heusch, Luc de, 1955 : « Marcel Mauss et l'Essai sur le don », *Zaire*, n° 4, pp. 407-410.
- Hobbes, Thomas, 1647 : *De Cive*, Amsterdam. Tr. fr. (revue par Hobbes) de Samuel Sorbière, *Le Citoyen, ou les fondements de la politique*, Amsterdam, Blaeu, 1649. Réédition de cette traduction avec chronologie, introduction, bibliographie et notes de Simone Goyard-Fabre, Paris, GF-Flammarion, 1982.
- Hobbes, Thomas, 1651 : *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Londres, Andrew Crooke. Tr. fr., introduction et notes de François Tricaud, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971.
- Hobsbawm, Eric J., 1968-69 : *The Pelican History of Britain. From 1750 to the Present Day. Industry and Empire*, Londres, Penguin Books. Tr. Fr. Michel Janin, *Histoire économique et sociale de la Grande-Bretagne, t. 2. De la révolution industrielle à nos jours*, Paris, Seuil, 1977.
- Hollier, Denis, 1979 : *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard.
- Hume, David, 1740 : *A Treatise of Human Nature, III*, Londres, Thomas Longman. Tr. fr., introduction et notes de Philippe Saltel, *Traité de la nature humaine, III, La morale*, Paris, GF Flammarion, 1993.
- Husson, G. & Valbelle, D., 1992 : *L'État et les institutions en Egypte, des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Colin.
- Huxley, Francis, 1960 : *Affable Savages*. Tr. fr. Monique Lévi-Strauss, *Aimables sauvages*, Paris, Plon, 1967.
- Hyams, Paul, s.d. : « La joie de la liberté et le prix de la respectabilité. Autour des chartes d'affranchissement anglaises (v. 1160-1307) », Conférence de l'École des Chartes. <http://elec.enc.sorbonne.fr/document321.html>
- Hyde, Lewis, 1979 : *The Gift, Imagination and the Erotic Life of Property*, New York, Vintage Books.
- Imbert, Jean, (dir.), 1982 : *Histoire des hôpitaux en France*, Toulouse, Privat.
- Iogna-Prat, Dominique, 1998 : *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier. Deuxième édition corrigée Paris, Champs-Flammarion, 2000.
- Iogna-Prat, Dominique, 2002 : « L'atelier de l'historien », préface à Georges Duby, *Qu'est-ce que la société féodale ?*, Paris, Flammarion, pp. VII-XXXIII.
- Jacquier, Charles, 1992 : « La Part maudite de Georges Bataille », *La Revue du MAUSS*, n° 15-16, pp. 322-325.

- Jamin, Jean, 1980 : «Un sacré collègue ou les apprentis sorciers de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol 68, pp. 5-30.
- Jamin, Jean, 1996 : « Introduction », in Leiris, Michel, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, pp. 5-59.
- Jarrett, Jonathan, 2007 : « Hero worship : Commerce in the dark ages », août 2007. <http://tenthmedieval.wordpress.com/2007/08/16/hero-worship-commerce-in-the-dark-ages/>
- Jobert, Philippe, 1977 : La Notion de donation. Convergences 630-750, Paris, Publications de l'Université de Dijon.
- Jochelson, W., 1910-26 : *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, 2 parts., New York, Memoir of the American Museum of Natural History, n°13.
- Jochelson, W., 1928 : Peoples of Asiatic Russia, New York, The American Museum of Natural History.
- Jorden, Willibad, 1930 : *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910-954)*. Münsterische Beiträge zur Theologie, 15, Münster im W., Aschendorff.
- Jussen, Bernhard, 2003 : « Religious discourse of Gift in the Middle Ages. Semantic Evidences (Second to Twelfth Centuries) », in Algazi, Gadi, Valentin Groebner & Bernhard Jussen (dir.), *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Max Planck Institut für Geschichte, pp. 173-192.
- Kaplan, Hillard, Hill, Kim, Hawkes, Kristen & Hurtado, Ana, 1984 : « Food sharing among Aché hunter-gatherers of eastern Paraguay », *Current Anthropology*, 25, pp. 113-115.
- Karadimas, Dimitri, 2007 : « Le don ou le droit à la prédation. Le rituel des esprits des animaux chez les Mirana (Amazonie colombienne) », in Magnani, Eliana (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, pp. 105-122.
- Karsenti, Bruno, 1994 : Marcel Mauss : le fait social total, Paris, P. U. F.
- Karsenti, Bruno, 1997 : L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss, Paris, P. U. F.
- Kilani, Mondher, 1987 : « Que de hau ! », *Bulletin du Mauss*, n° 22, pp. 205-248.
- Kim, Jaegwon, 1998 : *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge (Mass.), MIT Press. Tr. fr. François Athané & Edouard Guinet, *L'Esprit dans un monde physique. Essai sur le problème corps-esprit et la causalité mentale*, Préface de Max Kistler, Paris, Syllepse, 2006.
- Knight, Chris, 1991 : *Blood Relations. Menstruation and the origin of Culture*, New Haven, Yale University Press.
- Kojève, Alexandre, 1947 : *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons réunies par Raymond Queneau, Paris, Gallimard.
- Komter, Aafke, 2005 : *Social Solidarity and the Gift*, New York, Cambridge University Press.
- Krause, Aurel, 1885 : *Die Tlinkit Indianer, Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von America und der Beringstrasse*, Iena, Geographischen Gesellschaft. Tr. en langue anglaise E. Gunther, *The Tlingit Indians, Results of a Trip to the Northwest Coast of America and the Bering Straits*, Seattle, University of Washington Press, 1956.
- Krebs, Dennis, 1998 : « The Evolution of Moral Behaviors », in Crawford, C. & Krebs, D. (dir.), *Evolution and Human Behavior : Ideas, Issues and Applications*, Hillsdale (N. J.), Erlbaum, pp. 337-368.

- La Roncière, Charles-Marie de, Contamine, Philippe, Delort, Robert, & Rouche, Michel, 1969 : *L'Europe au Moyen Age, Tome II, fin IX^e siècle – fin XIII^e siècle*, Paris, Armand Colin.
- Lacour, René, 1975 : « Georges Duby. Guerriers et paysans », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 133, n°1, pp. 174-176.
- Lacourse, Josée, 1987 : « Réciprocité positive et réciprocité négative : de Marcel Mauss à René Girard », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol 83, pp. 291-305.
- Lauwers, Michel, 1997 : *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*, Préface de Jacques Le Goff, Paris, Beauchesne.
- Lauwers, Michel, 2005a : *Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier.
- Lauwers, Michel, 2005b : « Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge », *Médiévales*, 49. <http://medievales.revues.org/document1260.html>.
- Le Goff, Jacques, 1964 : *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud.
- Le Jan, Régine, 2003 : *La Société du haut Moyen Age, VI^e-IX^e siècle*, Paris, Armand Colin.
- Leach, Edmund, 1954 : *Political System of Highlands Burma : a Study of Kachin Social Structure*, Londres, Bell. Tr. fr. par Anne Guérin, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*, postface de Jean Pouillon, Paris, Maspero, 1972.
- Leach, Jerry, & Leach, Edmund (dir.), 1983: *The Kula : New perspectives on Massim exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lécrivain, Valérie, 1999 : « Captifs, femmes louées et enfants vendus : les prémices de l'esclavage en Mélanésie », *L'Homme*, 152, pp. 29-52.
- Lécrivain, Valérie, 2002 : *Théorie des rapports de dépendance personnelle en Mélanésie. Approche comparative*, Thèse de doctorat sous la direction de M. Alain Testart, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Lécrivain, Valérie (dir.), 2007 : *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale : Histoire et anthropologie*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon.
- Lee Choon, S., 1980 : *The Origin, Functions, and Nature of the Tributary System in the Chou Times*, Kansas City, University of Kansas.
- Lefort, Claude, 1951 : « L'échange et la lutte des hommes », *Les Temps Modernes*, t. 6, n° LXIV, pp. 1400-1417. Repris in Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 15-29.
- Legendre, Pierre, 1999 : *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard.
- Leiris, Michel, 1996 : *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, Coll. Quarto.
- Lenoir, R., 1950 : « Marcel Mauss, son cours, son œuvre », *Revue de synthèse*, LXVIII, n° 27, pp. 103-106.
- Lepowski, M., 1983: « Sudest Island and the Louisiade Archipelago in Massim exchange », in Leach, Jerry & Leach, Edmund, (dir.), *The kula : New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lestel, Dominique, 2001 : *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion. Réédition augmentée d'une postface, Paris, Champs-Flammarion, 2003.
- Lévinas, Emmanuel, 1963 : *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel. Réédition 1976.
- Lestel, Dominique, 2001 : *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion. Réédition augmentée d'une postface, Champs Flammarion, 2003.
- Lévi-Strauss, Claude, 1945 : « French Sociology », in Gurvitch, Georges & Moore, William E. (dir.), *Twentieth Century Sociology*, New York, pp. 503-537. Tr. fr.

- « La sociologie française », in Gurvitch, Georges & Moore, William. E., *Sociologie au XX^e siècle*, vol. II, Paris, P.U.F., 1947.
- Lévi-Strauss, Claude, 1947 : *Les Structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Paris, Mouton. Réédition 1967.
- Lévi-Strauss, Claude, 1950 : « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P. U. F., 1950, pp. IX-LII.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955 : *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962 : *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude, 2000 : « Apologue des amibes », in Jamard, Jean-Luc, Terray, Emmanuel, & Xanthakou, Margarita, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, pp. 493-496.
- Lévy-Bruhl, Henri, 1927 : « Compte-rendu critique de l'Essai sur le don », *Revue historique de droit français et étranger*, nouvelle série, 6^e année, p. 123-127.
- Lewis, David, 1997 : « Do we believe in penal substitution ? », *Philosophical Papers*, 26, pp. 203-209. Repris in Lewis, David, *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 128-135.
- Lewuillon, Serge, 1993 : « Contre le don. Remarques sur le sens de la réciprocité et de la compensation sociale en Gaule », in Daubigney, Alain, (dir.), *Fonctionnement social de l'âge du Fer. Opérateurs et hypothèses pour la France*, Lons-le-Saunier, Cercle Girardot - Centre Jurassien du Patrimoine, pp. 76-90.
- Lindenberg, Daniel, 1990 : *Les Années souterraines. 1937-1947*, Paris, La Découverte.
- Lizot, Pierre, 1976 : *Le Cercle des feux. Faits et dits des indiens yanomami*, Paris, Seuil.
- Locke, John, 1689 : *Two Treatises of Government*, Londres, Churchill. Tr. fr. partielle, introduction et notes par Jean-Fabien Spitz, avec la collaboration de Christian Lazzeri, *Le second Traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, Paris, PUF, 1994.
- Lojkine, Jean, 1989 : « Mauss et l'Essai sur le don. Portée contemporaine d'une étude anthropologique sur une économie non marchande », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 86, pp. 141-158.
- Lojkine, Jean, 1991 : « Valeur, valeur d'usage et valeur symbolique », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 90, pp. 25-48.
- Lordon, Frédéric, 2006 : *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte.
- Lowie, Robert, 1920 : *Primitive Society*, New York, Liveright. Tr. fr. É. Métraux, *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot, 1936. Réédition 1969.
- Lyotard, Jean-François, 1954 : *La Phénoménologie*, Paris, P. U. F. Douzième édition 1995.
- MacCormack, Geoffrey, 1982 : « Mauss and the Spirit of the Gift », *Oceania*, 52, (4), pp. 286-293.
- Macherel, Claude, 1983 : « Don et réciprocité en Europe », *Archives européennes de sociologie*, XXIV, n°1, p. 151-166.
- Magnani, Eliana, 2000 : « Le don au Moyen Age : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche », *Centre d'Etudes médiévales, Etudes et travaux 1999-2000*, 4, pp. 62-79.
- Magnani, Eliana, 2002 : « Le don au Moyen Age : Pratique sociale et représentations », *Revue du MAUSS semestrielle*, 1^o sem., n° 19, pp. 309-322.
- Magnani, Eliana, 2007 : « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », in Magnani, Eliana, (dir.) 2007, pp. 15-28.
- Magnani, Eliana, (sous presse) : « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », in Bériou, Nicole, Béatrice Caseau & Dominique Rigaux (dir.), *Pratiques de l'eucharistie dans les*

- Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, Collection de l'Institut d'Études augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, 45 et 46.
- Magnani, Eliana, (dir.), 2007 : *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon.
- Mahé, Alain, 1998 : « Un disciple méconnu de Marcel Mauss : René Maunier », préface à Maunier, René, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, Saint-Denis, éditions Bouchene, pp. 7-51. Précédemment publié dans la *Revue européenne des sciences sociales*, 1996, tome XXXIV, n° 105, pp. 237-264.
- Malamoud, Charles, 1980 : « Dette », *Encyclopedia Universalis*, t. VII, p. 297 et sq.
- Malamoud, Charles, 1981 : « Le soma et l'échange », in Bonnefoy, Yves (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, t. 1, pp. 204-206.
- Malamoud, Charles, 1989 : « Théologie de la dette dans les Brahmana », *Purusartha*, n° spécial « La dette », Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 39-62.
- Malamoud, Charles, 1992a : « La dette au texte : remarques sur la dette constitutive de l'homme dans la pensée de l'Inde ancienne », *Cliniques méditerranéennes*, n° spécial « De l'argent à la dette », n°33-34, pp. 37-47.
- Malamoud, Charles, 1992b : « La scène sacrificielle : observations sur la rivalité du mythe et du rite dans l'Inde védique », *Psychanalystes*, n° 41, pp. 19-33.
- Malamoud, Charles, 1998a : « Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique », in Aglietta, Michel & Orléan, André, *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, pp. 35-52.
- Malamoud, Charles, 1998b : « Croyance, crédulité, calcul politique, présentation et traduction commentée de l'*Arthaçâstra* de Kautilya, livre XIII, chapitres 1 et 2 », *Futur antérieur*, 41-42, 1997-1998/2, pp. 187-200.
- Malamoud, Charles, 2002 : *Le Jumeau solaire*, Paris, Seuil.
- Malamoud, Charles, (dir.), 1988 : *Lien de vie, nœud mortel : les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Malinowski, Bronislaw, 1922 : *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge & Kegan Paul. Tr. fr. André & Simonne Devyver, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, préface de Sir James G. Frazer, Paris, Gallimard, 1963. Réédition avec une introduction de Michel Panoff en 1989.
- Marion, Jean-Luc, 1997 : *Etant donné*, Paris, P. U. F.
- Marshall, Lorna, 1961 : « Sharing, Talking, and Giving : Relief of Social Tensions Among !Kung Bushmen », *Africa*, 31, pp. 231-249. Repris in Lee, R. B. & I. DeVore (dir.), *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and Their Neighbors*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, pp. 349-376.
- Marx, Jean, 1952 : *La Légende arthurienne et le Graal*, Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Section des sciences religieuses, 64, Paris, P. U. F.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, 1932 : *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, MEGA I, vol. V, pp. 1-528. Tr. fr. de L. Janouvier et M. Rubel, « L'Idéologie allemande », in Marx, Karl, *Philosophie*, éd. de M. Rubel, introduction de L. Janouvier et M. Rubel, Paris, Gallimard, pp. 285-440, 1982.
- Marx, Karl, 1953 : *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz. Tr. fr. Louis Janouvier & Maximilien Rubel, « Critique de l'économie politique », in *Philosophie*, édition de Maximilien Rubel, introduction de Louis Janouvier & Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982, pp. 441-492.

- Mathieu, Rémi, 1994a : « Préface », in Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, PUF, pp. V-XXVI.
- Mathieu, Rémi, 1994b : « Postface », in Granet, Marcel, *La Civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel, pp. 521-571.
- Maunier, René, 1927 : « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord », *Année sociologique*, nouvelle série, t. II (1924-1925), pp. 11-97, repris avec des variantes dans *Coutumes algériennes*, Paris, Domat-Montchrestien, 1935, et dans *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, Présentation et notes de Alain Mahé, Saint-Denis, éditions Bouchene, 1998.
- Mauss, Marcel, 1899 : « L'Action socialiste », *Le Mouvement socialiste*, 15 octobre, pp. 449-462. Repris dans Mauss 1997, pp. 72-82.
- Mauss, Marcel, 1904 : « Philosophie religieuse, conceptions générales », *Année sociologique*, 7, pp. 199-201. Repris dans Mauss 1968b, pp. 93-94.
- Mauss, Marcel, 1920 : « La nation et l'internationalisme », (titre original : « The problem of nationality »), *Proceedings of Aristotelian Society*, 20, pp. 242-252. Repris dans Mauss 1969b, pp. 626-634.
- Mauss, Marcel, 1921 : « Fin de la violence en Italie », *La Vie socialiste*, 16 juillet, p. 1. Repris dans Mauss 1997, pp. 431-433.
- Mauss, Marcel, 1922a : « Les changes. I. État actuel ; la ruine de l'Europe ; la crise ; les responsables », *Le Populaire*, 4 décembre, p. 1. Repris dans Mauss 1997, pp. 477-479.
- Mauss, Marcel, 1922b : « Les changes. II. Une politique ; un exemple sinistre, l'Autriche », *Le Populaire*, 5 décembre, pp. 1-2. Repris dans Mauss 1997, pp. 480-483.
- Mauss, Marcel, 1922c : « Les changes. III. Danger des mesures arbitraires », *Le Populaire*, 9 décembre, p. 2. Repris dans Mauss 1997, pp. 484-487.
- Mauss, Marcel, 1922d : « Les changes. IV. La valeur réelle du franc ; comment le convertir en or », *Le Populaire*, 11 décembre, pp. 1-2. Repris dans Mauss 1997, pp. 492-494.
- Mauss, Marcel, 1922e : « Les changes. VII. Conclusion », *Le Populaire*, 21 décembre, p. 3. Repris dans Mauss 1997, pp. 502-504.
- Mauss, Marcel, 1923a : « Fascisme et bolchevisme. Réflexions sur la violence », *La Vie socialiste*, 3 février, p. 1. Repris dans Mauss 1997, pp. 509-513.
- Mauss, Marcel, 1923b : « Observations sur la violence. II. La violence bolchevik. Sa nature. Ses excuses », *La Vie socialiste*, 10 février, p. 2. Repris dans Mauss 1997, pp. 514-517.
- Mauss, Marcel, 1923c : « Observations sur la violence. III. La violence bolchevik. Bilan de la terreur. Son échec », *La Vie socialiste*, 17 février, pp. 1-2. Repris dans Mauss 1997, pp. 518-521.
- Mauss, Marcel, 1923d : « Observations sur la violence. IV. La violence bolchevik. La lutte contre les classes actives », *La Vie socialiste*, 24 février, p. 1. Repris dans Mauss 1997, pp. 522-526.
- Mauss, Marcel, 1923e : « Observations sur la violence. Contre la violence. Pour la force », *La Vie socialiste*, 5 mars, p. 2. Repris dans Mauss 1997, pp. 527-531.
- Mauss, Marcel, 1924a : « Appréciation sociologique du bolchevisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 31^e année, n^o1, pp. 103-132. Repris dans Mauss 1997, pp. 537-566.
- Mauss, Marcel, 1924b : « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 21, pp. 892-922. Repris dans Mauss 1968a, pp. 281-310.

- Mauss, Marcel, 1924c : « Les fondements du socialisme », intervention à la suite d'une communication de A. Aftalion, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 24, pp. 8-12 et 13. Repris dans Mauss 1969, pp. 634-638.
- Mauss, Marcel, 1924d : « Les changes. L'inflation des francs », *Le Populaire*, 27 février, pp. 1-2. Repris dans Mauss 1997, pp. 596-599.
- Mauss, Marcel, 1924e : « Les changes. L'inflation. Qui a inflationné le franc ? », *Le Populaire*, 1^o mars, pp. 1-2. Repris dans Mauss 1997, pp. 604-607.
- Mauss, Marcel, 1924f : « Les changes. L'inflation fiduciaire. La responsabilité personnelle de M. Lucien Klotz », *Le Populaire*, 3 mars, pp. 1-2. Repris dans Mauss 1997, pp. 608-611.
- Mauss, Marcel, 1924g : « Les changes. L'inflation fiduciaire. La responsabilité personnelle de M. Lucien Klotz. Le Charleroi financier. L'impréparation de M. Klotz », *Le Populaire*, 4 mars, pp. 1-2. Repris dans Mauss 1997, pp. 612-615.
- Mauss, Marcel, 1925a : « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année sociologique*, nouvelle série, t. I (1923-1924), pp. 30-186. Repris dans Mauss 1968a, pp. 143-279.
- Mauss, Marcel, 1925b : « Socialisme et bolchevisme », *Le Monde slave*, 2^o série, 2^o année, février, pp. 201-222. Repris dans Mauss 1997, pp. 699-721.
- Mauss, Marcel, 1925c : « *In memoriam*. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs », *Année sociologique*, nouvelle série, t. I, pp. 7-29. Repris dans Mauss 1969b, pp. 473-499.
- Mauss, Marcel, 1927 : « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », *Année sociologique*, nouvelle série, 2, pp. 98-176. Repris dans Mauss 1969b, pp. 178-245.
- Mauss, Marcel, 1932 : « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires », *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, I, pp. 49-68. Repris dans Mauss 1969b, pp. 11-26.
- Mauss, Marcel, 1934a : « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société) », *Annales sociologiques*, série A, fascicule I, pp. 1-56. Repris dans Mauss 1969b, pp. 302-354.
- Mauss, Marcel, 1934b : « La monnaie, réalité sociale », intervention à la suite d'une communication de François Simiand, *Annales sociologiques*, série D, fascicule I, pp. 59-62. Repris sous le titre « Débat sur les fonctions sociales de la monnaie » dans Mauss 1969a, pp. 116-120.
- Mauss, Marcel, 1936 : « Lettre de Mauss à Elie Halévy et Svend Ranulf », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 36, p. 235. Repris dans le livre posthume de Elie Halévy, *L'Ere des tyrannies. Etudes sur le socialisme et la guerre*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 230-231. Repris dans Mauss 1997, pp. 764-765.
- Mauss, Marcel, 1947 : *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- Mauss, Marcel, 1956 : « La nation », publication posthume de notes fragmentaires datant probablement des années 1919-1920, présentée par H. Lévy-Bruhl, *Année sociologique*, troisième série, 1953-1954, pp. 7-68. Repris dans Mauss 1969b, pp. 573-625.
- Mauss, Marcel, 1968a : *Sociologie et anthropologie*, avec une introduction de Claude Lévi-Strauss, Paris, P.U. F., 4^o édition augmentée. 1^o édition 1950.
- Mauss, Marcel, 1968b : *Œuvres. I : Les Fonctions sociales du sacré*, présentation de Victor Karady, Paris, Minuit.

- Mauss, Marcel, 1969a : *Œuvres. 2 : Représentations collectives et diversité des civilisations*, présentation de Victor Karady, Paris, Minuit.
- Mauss, Marcel, 1969b : *Œuvres. 3 : Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, présentation de Victor Karady, Paris, Minuit.
- Mauss, Marcel, 1997 : *Ecrits politiques*, textes réunis et présentés par Marcel Fournier, Paris, Fayard.
- Mauss, Marcel & Beuchat, Henri, 1906 : « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Etude de morphologie sociale », *Année sociologique*, t. IX (1904-1905), pp. 39-132. Repris dans *Sociologie et anthropologie*, 4^e édition augmentée, Paris, P.U.F., 1968, pp. 389-477.
- Mauss, Marcel & Hubert, Henri, 1904 : « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique*, 7 (1902-1903), pp. 1-146. Repris in Mauss 1968a.
- Maynard Smith, John, 1964 : « Group Selection and Kin Selection », *Nature*, 201 (4924), p. 1145-1147.
- McLaughlin, Megan, 1994 : *Consorting with Saints : Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca & Londres, Cornell University Press.
- Médard, Henri, 2004 : « Reid, Richard. — *Political Power in Pre-colonial Buganda* », (recension), *Cahiers d'études africaines*, 175. <http://etudesafricaines.revues.org/document4798.html>
- Médard, Henri, 2007 : « Croissance et déclin de la relation de clientèle au Royaume du Buganda (Ouganda), 1750-1920 », in Lécrivain, Valérie (dir.), *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale : Histoire et anthropologie*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, pp. 85-98.
- Meggitt, M. J., 1974 : « Pigs are our hearts ! : The *te* exchange cycle among the Mae-Enga of New Guinea », *Oceania*, 44 (3), pp. 165-203.
- Meillassoux, Claude, 1960 : « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'études africaines*, pp. 38-77. Repris in Meillassoux, Claude, *Terrains et théories*, Paris, Éditions Anthropos, pp. 21-62.
- Meillassoux, Claude, 1989 : « Échange », *Encyclopedia Universalis*, t. VII, p. 823 et sq.
- Ménard, Philippe, 1981 : « Le don en blanc qui lie le donateur : réflexions sur un motif de conte », in Varty, Kenneth (dir.), *An Arthurian Tapestry. Essays in Memory of Lewis Thorpe*, Glasgow, British Branch of the International Arthurian Society, French Department of the Glasgow University, 1981, pp. 37-53.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1960 : « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, Paris, Gallimard, pp. 143-157.
- Meyer, Richard, 1898 : « Zur Geschichte des Schenkens », *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, 5, pp. 18-29.
- Mitchell, Lynette G., 1997 : *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-323 BC*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de, 1979 : *De l'Esprit des lois*, Genève, 1748. Réédition avec chronologie, introduction et bibliographie établies par Victor Goldschmidt, Paris, GF-Flammarion.
- Moore, James, 1984 : « The evolution of reciprocal sharing », *Ethology and Sociobiology*, 5, pp. 5-14.
- Mollat, Michel, 1978 : *Les Pauvres au Moyen Age*, Paris, Hachette. Réédition Bruxelles, Complexe, 1984 et 2006.
- Mossé, Claude, 1984 : *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle. VIII^e-VI^e siècles av. J.-C.*, Paris, Seuil.

- Mucchielli, Laurent, 1998 : *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La découverte.
- Nadeau, Robert, 1999 : *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF.
- Nicolas, Guy, 1986 : *Don rituel et échange marchand*, Paris, Musée de l'homme.
- Nicolas, Guy, 1996 : *Du Don rituel au sacrifice suprême*, Paris, La Découverte MAUSS.
- Nietzsche, Friedrich, 1887 : *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, Naumann. Tr. fr. par Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, *La Généalogie de la morale*, Introduction et notes par Philippe Choulet, Paris, GF Flammarion, 1996.
- Okladnikov, A. P., 1964 : « Ancient population of Siberia and its Culture », in Levin, M. G. & Potapov, L. P. (dir.), *The People of Siberia*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Okladnikov, A. P., 1965 : *The Soviet Far East: an Archeological and Historical Study of the Maritime Region of U. S. S. R.*, Toronto, University of Toronto Press.
- Okladnikov, A. P., 1970 : *Yakutia before its incorporation into the Russian State*, Montreal, Mc Gill-Queen's University Press.
- Osteen, Mark, (dir.) 2002: *The Question of the Gift: Essays across Disciplines*, London & New York, Routledge.
- Panoff, Michel, 1970 : « Marcel Mauss's *The Gift* revisited », *Man*, 5, (1), pp. 60-70.
- Panoff, Michel, 1972 : « La naissance de l'anthropologie économique », *La Recherche*, n°20, pp. 129-136.
- Pappenheim, Max, 1933 : « Über die Rechtsnatur der altergermanischen Schenkung », *Zitschrift für Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanische Abteilung*, 53, pp. 35-88.
- Parry, Jonathan, 1986 : « The gift, the Indian gift, and the 'Indian gift' », *Man*, 21/3, pp. 453-473.
- Paulme, Denise, 2004 : « Un maître incomparable », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n°2, « Présences de Marcel Mauss », Fournier, Marcel & Marcel, Jean-Christophe (dir.), pp. 131-134.
- Peirce, Charles Sanders, 1958 : *Collected Papers*, t. VIII, ed. by Arthur W. Burks, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Peirce, Charles S., 1978 : *Ecrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Paris, Seuil.
- Peirce, Charles Sanders, 1984: *Textes anticartésiens*, traduits et précédés d'un « Essai introductif » par Joseph Chenu, Paris, Aubier.
- Perroux, François, 1960 : *Economie et société. Contrainte, échange, don*, Paris, PUF.
- Pison, Gilles, 2004: « Moins de naissances mais un fils à tout prix : l'avortement sélectif des filles en Asie », *Population et sociétés*, n° 404.
- Polanyi, Karl, & Arensberg, Conrad (dir.), 1957 : *Trade and Markets in Early Empires, Economies in History and Theory*, New York, The Free Press. Tr. fr. par Anne et Claude Rivière, *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Préface de Maurice Godelier, Paris, Larousse, 1975.

- Polanyi, Karl, 1944 : *The Great Transformation. The Political and economic origins of our time*, Boston, Beacon Press. Tr. fr. par Catherine Malamoud et Maurice Angelo, *La grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983.
- Polanyi, Karl, 1968 : *Primitive, Archaic and Modern Economics*, New York, Anchor Books, Doubleday & Company.
- Poulin, Richard, 2005 : « Editorial. Quinze thèses sur le capitalisme et le système prostitutionnel mondial », *Alternatives sud*, « Prostitution, la mondialisation incarnée », Poulin, Richard, (dir.), vol. XII, 3, pp. 7-29.
- Racine, Luc, 1979 : *Théories de l'échange et circulation des produits sociaux*, Québec-Canada, Presses de l'Université de Montréal.
- Racine, Luc, 1988 : « Sur quelques formes complexes de la réciprocité : échange généralisé de type discontinu et échanges cérémoniels », in *L'ethnographie*, n° 84, pp. 93-109.
- Racine, Luc, 1991 : « L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée : de Marcel Mauss à René Maunier », *Diogène*, n° 154, pp. 69-94.
- Racine, Luc, 1992 : « Relais et chaînes redistributives dans trois systèmes d'échanges cérémoniels mélanésien », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, n° 2, pp. 119-134.
- Racine, Luc, 1993 : « Note sur l'analyse comparative des échanges rituels », *L'Ethnographie*, 89, (1), pp. 29-41.
- Racine, Luc, 1994 : « Les trois obligations de Mauss aujourd'hui : donner, recevoir et rendre chez les Enga et les Mendi de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, vol. 34, n° 2, pp. 7-29.
- Racine, Luc, 1995 : « L'analyse des échanges cérémoniels : des systèmes d'entraide à l'échange généralisé », *L'Ethnographie*, n° 117, pp. 111-132.
- Ray, V. F., 1938 : « Lower Chinook ethnographic notes », *University of Washington Publications in Anthropology*, 7, pp. 29-165.
- Reichenbach, Hans, 1938 : *Experience and Prediction*, Chicago, University of Chicago Press.
- Reichenbach, Hans, 1947 : *Elements of Symbolic Logic*, New York, The Free Press.
- Renou, Louis, 1978 : *L'Inde fondamentale*, Paris, Hermann.
- Renou, Louis, 1981 : *La Civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanskrits*, Paris, Flammarion.
- Revue du MAUSS*, 1991 : « Donner, recevoir, rendre : l'autre paradigme », n° 11, 1° trimestre.
- Revue du MAUSS*, 1991 : « Le Don perdu et retrouvé », n° 12, 2° trimestre.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 1993 : « Ce que donner veut dire ; don et intérêt », n° 1, 1° semestre.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 1993 : « Cheminements politiques », n° 2, 2° semestre.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 1994 : « Pour une autre économie », n° 3, 1° semestre.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 1994 : « A qui se fier ? Confiance, interaction et théorie des jeux », n° 4, 2° semestre.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 1995 : « A quoi bon se sacrifier ? Don, sacrifice et intérêt », n° 5, 1° semestre.
- Revue du MAUSS semestrielle*, 1998 : « Plus réel que le réel, le symbolisme », n° 12, 2° semestre.
- Revue européenne des sciences sociales*, 1996 : « Mauss : hier et aujourd'hui », t. XXXIV, n°105.

- Rey, Pierre-Philippe & Dupré, Georges, 1969 : « Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges », *Cahiers internationaux de sociologie*, 46, pp. 133-162.
- Ricœur, Paul, 2000 : *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul, 2004 : *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock. Réédition Paris, Gallimard-Folio.
- Ricœur, Paul & LaCocque, André, 1998 : *Penser la Bible*, Paris, Seuil.
- Rodriguez, Ana & Pastor, Reyna, 2002 : « Générosités nécessaires, réciprocité et hiérarchies dans les communautés de la Galice (XII^e-XIII^e siècles) », *Histoire et sociétés rurales*, 18, pp. 91-120.
- Rosenwein, Barbara, 1989 : *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca & Londres, Cornell University Press.
- Rospabé, Philippe, 1995 : *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie sauvage*, préface d'Alain Caillé, Paris, La Découverte/MAUSS.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1755 : « Economie ou Économie (Morale et Politique) », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 2, textes choisis et présentés par Alain Pons, Paris, GF-Flammarion, 1986, pp. 16-31. Première édition in Diderot & d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, V^e volume.
- Rowlands, Michael, 1994 : « From the Gift to Market Economics : the Ideology and Politics of European Iron Age Studies », in Kristiansen, K. & Jensen, J. (dir.), *Europe in the First Millenium B.C.*, Sheffield, Sheffield Archaeological Monographs, 6, pp. 1-5.
- Russell, Bertrand, 1940 : *An Inquiry into Meaning and Truth*, Londres, G. Allen & Unwin. Tr. fr. Philippe Devaux, *Signification et vérité*, Paris, Champs-Flammarion, 1969.
- Sagas islandaises*, traduites, présentées et annotées par Régis Boyer, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1987.
- Sahlins, Marshall, 1968 : « Philosophie politique de l'Essai sur le don », *L'Homme*, t. VIII, n^o 4, pp. 5-18. Repris dans Sahlins 1976, pp. 221-236.
- Sahlins, Marshall, 1972 : *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine. Tr. fr. Tina Jolas, *Age de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, préface de Pierre Clastres, Paris, Gallimard, 1976.
- Saint-Denis, Alain, 2005 : « L'assistance en Bourgogne (X^e-XV^e siècle) », *Centre d'Études médiévales, Études et Travaux 2004-2005*, 9, pp. 87-90.
- Saladin D'Anglure, Bernard, 2004 : « Mauss et l'anthropologie des Inuit », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n^o2, « Présences de Marcel Mauss », Fournier, Marcel & Marcel, Jean-Christophe (dir.), pp. 91-130.
- Salsano, Alfredo, 1991 : « Esthétique de la dépense », *La Revue du MAUSS*, n^o 12, pp. 97-102.
- Sancisi-Weerdenburg, H., 1989 : « Gifts in the persian empire », in Briant, Pierre & Clarisse Herrenschildt (dir.), *Le Tribut dans l'empire perse*, Actes de la Table ronde de Paris 12-13 décembre 1986, Paris, Travaux de l'Institut d'Études iraniennes de la Sorbonne Nouvelle, vol.13, pp. 129-146.
- Sapir, Edward, 1915 : « Social organisation of the west coast tribes », *Transactions, Royal Society of Canada*, 2nd series, 9, pp. 468-487. Tr. fr. Christian Baudelot, in Edward Sapir, *Anthropologie*, Paris, Minuit, 1967, réédition Paris, Points-Seuil, pp. 299-323.
- Sartre, Jean-Paul, 1983 : *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard.

- Scharfe, Hartmut, 1968 : *Untersuchungen zur Staatslehre des Kautlaya*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Scheid-Tissinier, Evelyne, 1994 : *Les Usages du don chez Homère*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.
- Scheid-Tissinier, Evelyne, 1998 : « Le don entre public et privé. La circulation des présents et des richesses dans le monde d'Hérodote », *Ktéma*, 23, pp. 207-220.
- Scheid-Tissinier, Evelyne, 2005 : « Le Monde d'Ulysse de M. I. Finley. Le vocabulaire et les pratiques », in Clancier, Philippe, Joannès, Francis, Rouillard, Pierre & Tenu, Alain, (dir.), *Autour de Polanyi. Vocabulaires, théories et modalités des échanges*, Paris, De Boccard, pp. 217-228.
- Schreiber, Georg, 1915 : « Kirchliches Abgabewesen an französischen Eigenkirchenaus Anlass von Ordalien », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 5, pp. 414-483. Repris in Schreiber, Georg, *Gemeinschaften des Mittelalters : Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit*, Münster, Regensberg, 1948, pp. 151-212.
- Schurtz, Heinrich, 1898 : *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, Weimar, Emil Felber, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde, 5.
- Scubla, Lucien, 1993 : « Vengeance et sacrifice : de l'opposition à la réconciliation », *Droit et Cultures*, n° 26, pp. 77-101.
- Scubla, Lucien, 1995 : « Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparative », *L'Ethnographie*, n° 117, pp. 133-146.
- Searle, John R., 1995 : *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press. Tr. fr. Claudine Tiercelin, *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.
- Silber, Ilana F., 1995a : *Virtuosity, Charisma and Social Order: A Comparative Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, Cambridge & New York, Cambridge University Press.
- Silber, Ilana F., 1995b : « Gift-Giving in the great traditions: the case of donations to monasteries in the medieval West », *European Journal of Sociology*, 36/2, pp. 209-243.
- Silber, Ilana F., 1996 : « Le don dans les grandes traditions: le cas des donations aux monastères dans l'Occident médiéval », *Revue du MAUSS semestrielle*, 2° sem., n°8, pp. 243-266.
- Silber, Ilana F., 2000 : « Beyond Purity and Danger : Gift-Giving in the Monotheistic Religions », in Vandeveld, Antoon (dir.), *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, pp. 115-132.
- Silber, Ilana F., 2002 : « Echoes of sacrifice? Repertoires of giving in the great traditions », in Baumgarten, Albert (dir.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden, Brill. Pp. 291-313.
- Silber, Ilana F., 2004 : « Entre Mauss et Veyne : pour une sociologie historique comparée du don », *Sociologie et sociétés*, 36/2, pp. 189-205.
- Silber, Ilana F., 2006 : « Prologue : sortilèges et paradoxes du don », *Revue du MAUSS*, 27/1, pp. 39-56.
- Silber, Ilana F., 2007 : « Registres et répertoires du don : avec mais aussi après Mauss ? », in Magnani, Eliana (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, pp. 123-143.
- Siran, Jean-Louis, 1982 : « Pour Mauss », *Les Temps Modernes*, 39, pp. 1126-1149.
- Smith, Adam, 1776 : *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, Strahan & Cadell. Tr. fr. Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui,

- Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 2 vol., Introduction, notes et index de Daniel Diatkine, Paris, GF Flammarion, 1991.
- Sober, Elliott & Wilson, David Sloan, 1998 : *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Sperber, Dan, 1996 : *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.
- Sternhell, Zeev, Sznajder, Mario & Ashéri, Maia 1989 : *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard. Réédition Gallimard, Folio, s.d.
- Strathern, Andrew, 1971 : *The Rope of Moka : Big Men and Ceremonial Exchange in Mount-Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Swanton, John R., 1905 : *Contributions to the ethnology of the Haida, Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, v. 5, pt. 1, New York, G.E. Stechert.
- Swanton, John R., 1908 : « Social conditions, beliefs, and linguistic relationships of the Tlingit Indians », *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, n°26, pp. 391-485.
- Swanton, John R., 1911 : « Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley », *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, n° 43.
- Tarot, Camille, 1999 : *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, préface d'Alain Caillé, Paris, éditions la Découverte/MAUSS.
- Taylor, Charles, 1995 : « Suivre une règle », *Critique*, n° 579-580 : « Pierre Bourdieu », n° coordonné par Christiane Chauviré, pp. 554-572.
- Temple, Dominique & Chabal, Mireille, 1995 : *La Réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, Paris, L'Harmattan, pp. 11-77.
- Testart, Alain, 1991 : « Le lien et le liant : Les fondements symboliques du serment », in Verdier, R. (dir.) *Le serment*, vol. 1, Paris, CNRS.
- Testart, Alain, 1982 : *Les Chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, Société d'ethnographie.
- Testart, Alain, 1985 : *Le Communisme primitif*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Testart, Alain, 1993 : *Des Dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin. Nouvelle édition entièrement révisée et complétée : Paris, éditions Errance, 2006.
- Testart, Alain, 1994 : « Le droit aborigène australien », *Droit et Cultures*, 27, pp. 7-52.
- Testart, Alain, 1996 : « Manières de prendre femme en Australie », *L'Homme*, 139, pp. 7-57.
- Testart, Alain, 1996-97 : « Pourquoi ici la dot et là son contraire? Exercice de sociologie comparative », *Droit et cultures*, 32 (1ère partie), pp. 7-36 ; 33 (2ème partie), pp. 117-138 ; 34 (3ème partie), pp. 99-134.
- Testart, Alain, 1997 : « Les trois modes de transfert », *Gradhiva*, 21, pp. 39-58.
- Testart, Alain, 1998 : « Uncertainties of 'the obligation to reciprocate' : A critique of Mauss », in James, W. & Allen, N. (dir.) *Marcel Mauss : A centenary tribute*, Oxford, Berghahn Books.
- Testart, Alain, 1999a : « Ce que merci veut dire : Esclaves et gens de rien sur la Côte nord-ouest américaine », *L'Homme*, 152, pp. 9-28. Repris dans Testart 2001, pp. 98-114.
- Testart, Alain, 1999b : « Le potlatch entre le lustre et l'usure : contribution à la sociologie de la côte nord-ouest », *Journal de la société des américanistes*, 85, pp. 9-41.
- Testart, Alain, 2001 : *L'Esclave, la dette et le pouvoir. Etudes de sociologie comparative*, Paris, Errance.
- Testart, Alain, 2004 : *La Servitude volontaire* (2 vols.) : I, *Les morts d'accompagnement* ; II, *L'origine de l'État*, Paris, Errance.

- Testart, Alain, 2005a : *Eléments de classification des sociétés*, Paris, Errance.
- Testart, Alain, 2007a : *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse.
- Testart, Alain, 2007b : « Clientèle, évergésies, liturgies et clientélisme », in Lécivain, Valérie (dir.), *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale : Histoire et anthropologie*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, pp. 219-239.
- Testart, Alain, Govoroff, Nicolas & Lécivain, Valérie, 2002b : « Le prix de la fiancée : Richesse et dépendance dans les sociétés traditionnelles », *La Recherche*, 354, pp. 34-40.
- Testart, Alain, Nicolas Govoroff & Valérie Lécivain, 2002a : « Les prestations matrimoniales », *L'Homme*, 161, pp. 165-196.
- Testart, Alain & Brunaux, Jean-Louis, 2004 : « Don, banquet et funérailles chez les Thraces », *L'Homme*, 170, pp. 165-180.
- Théret, Bruno, 1998 : « de la dualité des dettes et de la monnaie dans les sociétés salariales », in Aglietta, Michel & Orléan, André (dir.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, pp. 253-288.
- Treffort, Cécile, 1996 : « Du *cimiterium christianorum* au cimetière paroissial : évolution des espaces funéraires en Gaule du VI^e au X^e siècle », in Galinié, Henri & Elisabeth Zadora-Rio (dir.), « Archéologie du cimetière chrétien », *Revue archéologique du Centre de la France*, suppl. 11, Tours, p. 55-63.
- Touffut, Jean-Philippe, 1999 : *Stabilité, transformation et émergence des modes de coordination en Russie post-soviétique*, Thèse pour le doctorat d'économie, dir. Alexandre Bouzgaline & Robert Boyer, Paris, EHESS.
- Vandeveld, Antoon (dir.), 2000 : *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters.
- Vandeveld, Antoon, 2000 : « Towards a conceptual map of gift practices », in Vandeveld, Antoon (dir.) 2000, pp. 1-22.
- Vaucher, André, 1975 : *La Spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris, Seuil. Réédition entièrement revue et mise à jour avec un chapitre inédit sur le XIII^e siècle, Paris, Seuil, 1994.
- Vauclair, Jacques, 1992 : *L'Intelligence de l'animal*, Paris, Seuil.
- Vauclair, Jacques & Kreutzer, Michel (dir.), 2004 : *L'Éthologie cognitive*, Paris, Ophrys & Maison des sciences de l'homme.
- Veblen, Thorstein, 1899 : *The Theory of the Leisure Class*, New York, Harper.
- Velcic-Canivez, Mina, 2000 : « Histoire et intertextualité. L'écriture de Georges Duby », *Revue Historique*, n° 613, janvier-mars. Repris in Duby, Georges, *Qu'est-ce que la société féodale ?*, Paris, Flammarion, 2002, pp. LIX-LXXVIII.
- Verdier, Raymond, (dir.), 1981 : *La Vengeance : Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Cujas, 2 vol.
- Vernant, Jean-Pierre, 1955 : « Travail et nature dans la Grèce ancienne », *Journal de Psychologie*, pp. 1-29. Repris in Vernant, Jean-Pierre & Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, La découverte, 1985, réédition Bruxelles, Complexe, 1988, pp. 1-23.
- Vernant, Jean-Pierre, 1965 : *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro. Réédition Paris, La découverte, 1990.
- Vernant, Jean-Pierre, 2004 : « Mauss, Meyerson, Granet et Gernet », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n°2, « Présences de Marcel Mauss », Fournier, Marcel & Marcel, Jean-Christophe (dir.), pp. 27-31.
- Veyne, Paul, 1971 : *Comment on écrit l'histoire*, (texte abrégé), suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Points-Seuil.

- Veyne, Paul, 1976 : *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil.
- Vidal, Jean-Marie, 1985 : « Explications biologiques et anthropologiques de l'inceste », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 3, pp. 75-107.
- Vidal, Jean-Marie, 1987 : « Motivation et attachement. Continuité et discontinuité dans la structuration des conduites chez les vertébrés infrahumains et humains », *La Psychologie. Encyclopédie de La Pléiade*, Paris, Gallimard, pp. 160-228.
- Waal, Frans de, 1989 : *Peacemaking among Primates*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press. Tr. fr. Marianne Robert, *De la Réconciliation chez les primates*, Paris, Champs-Flammarion, 1992.
- Wacquant, Loïc, 2004 : *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marseille, Agone.
- Wagner-Hasel, Beate, 2003 : « Egoistic exchange and altruistic gift : on the roots of Marcel Mauss' theory of the gift », in Algazi, Gadi, Groebner, Valentin & Jussen, Bernhard (dir.), *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Max Planck Institut für Geschichte, pp. 141-171.
- Weber, Florence, 1984 : « Un texte politique de Marcel Mauss », *Critique*, t. XL, n° 445-446, pp. 542-547.
- Weber, Max, 1956 : *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr. Tr. fr. sous la direction de Jacques Chauvy et Eric de Dampierre, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971. Réédition en 2 vol., Paris, Pocket, 1995.
- Weber, Max, 1904-05 : « Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, Mohr, t. XX-XXI. Tr. fr., présentation et notes de Isabelle Kalinowski, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Champs-Flammarion, 2000.
- Weiner, Annette, 1976 : *Women of Value, Men of Renown: New perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press.
- Weiner, Annette, 1985 : « Inalienable Wealth », *American Ethnologist*, 12 (2), pp. 210-227.
- Weiner, Annette, 1989 : « La kula et la quête de la renommée », *Revue du MAUSS*, n° 6, 4^e trimestre, pp. 35-63.
- Weiner, Annette, 1992a : *Inalienable Possessions : The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley, University of California Press.
- Weiner, Annette, 1992b : « Plus précieux que l'or : relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie », *Annales ESC*, n°2, pp. 222-245.
- White, Stephen D., 1988 : *Customs, kinship and Gifts to Saints. The "Laudatio Parentum" in Western France (1050-1150)*, Chapel Hill & Londres, University of North Carolina Press.
- Winterhalter, Bruce, 1986 : « Diet Choice, risk and food sharing in a stochastic environment », *Journal of Anthropological Archaeology*, 5, pp. 369-392.
- Williams, George C., 1966 : *Adaptation and Natural Selection*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 1953 : *Philosophische Untersuchungen*, ed. G.E.M. Anscombe sous le titre *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell. Tr. fr. Pierre Klossowski in *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.
- Wynne-Edwards, V. C., 1962 : *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*, Edimbourg, Oliver and Boyd.
- Young, Bailey K., 1977 : « Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens », *Archéologie médiévale*, 7, pp. 5-82.

INDEX

A

Abgabe, 330
Accoutumance, accoutumé, 30, 150, 233, 234, 323, 324, 329, 352, 384
Afrique, 11, 55, 135, 136, 146, 155, 156, 157, 159, 164, 166, 167, 251, 264, 277, 281, 298, 299
Aglietta, Michel, 399, 452, 458, 467
Aléthique, 470, 471
Algazi, Gadi, 327
Alger, 135, 163, 164
Algérie, 135, 163, 187, 189
Allemagne, 53, 54, 77, 81, 83, 113, 164
Alliance, 42, 43, 56, 61, 62, 69, 139, 144, 162, 165, 166, 167, 260, 312, 340, 341, 342, 359
Allocation, 221, 222, 223, 224, 229, 238, 278, 281, 295, 399
Altérité, 126, 145, 162, 179, 284, 450
Althabe, Gérard, 329
Althusser, Louis, 329
Altruisme
 réciproque, 421, 422, 423
Altruisme, altruiste, 33, 151, 160, 351, 412, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 433
Amazonie, 121, 203, 294, 295, 311, 460
Amira, Karl von, 330, 331, 332, 333
Analogie, analogue, 35, 160, 163, 164, 234, 261, 412, 413, 414, 433, 434, 443, 455, 467
Anaximandre, 251
Ancien Régime, 271, 281, 295, 320, 325, 353
Andjra, 164
Angebinde, 331
Année sociologique (L' -), 18, 52, 113, 135, 167, 248
Anspach, Mark Rogin, 202, 222, 232
Antiquité, 114, 230, 252, 295, 331, 348, 376, 465
Apanage, 62, 209, 364, 365, 395
Archéologie, 12, 46, 79, 134, 302, 308, 464
Arensberg, Conrad, 265, 266, 267, 268, 269, 276, 277, 278, 279, 281, 282
Argent, 96, 121, 126, 132, 150, 161, 164, 197, 201, 209, 210, 238, 239, 240, 268, 323, 337, 365, 369, 372, 387, 394, 404, 430, 468
Aristote, 5, 109, 110, 111, 146, 266
Armes, 106, 115, 260, 273, 285, 340, 345, 354, 360, 362, 368
Arthaśāstra, 89
Ashéri, Maia, 80
Assurance (voir aussi Mutualité), 101, 129, 130, 131, 132, 133, 163, 304, 306, 351
Aufgabe, 330
Augé, Marc, 329
Augment, 148, 149, 150, 151, 153, 405
Aumône, 21, 140, 156, 157, 158, 160, 167, 333, 346, 347, 348, 350, 353, 360, 368, 369, 388, 399
Ausgabe, 330
Australie, 61, 106, 112, 121, 171, 298, 299, 300, 302, 303, 311, 312, 460
Autorégulation (voir aussi Marché autorégulateur), 33, 34, 36, 267, 268, 271, 274, 275
Autrui, 39, 40, 47, 60, 62, 64, 65, 69, 72, 84, 86, 93, 108, 133, 161, 162, 169, 174, 175, 176, 177, 178, 195, 198,

204, 208, 209, 210, 211, 216, 225, 229, 235, 241, 245, 257, 258, 260, 287, 288, 301, 303, 310, 360, 362, 365, 376, 377, 396, 412, 416, 418, 421, 423, 424, 444, 445, 463, 468

B

Babylone, 109
Baïkal (lac), 308
Balibar, Étienne, 329
Balzac, Honoré de, 185
Baraka, 158
Barbeau, Marius, 57
Basile le Grand, 146
Bataille, Georges, 127
Bénédiction, 140, 156, 158, 159, 164
Bénéfice, 8, 133, 160, 215, 231, 243, 404, 417, 420
Bergson, Henri, 104
Besnier, Jean-Michel, 127
Best, Eldson, 21, 38, 68, 101, 155
Beuchat, Henri, 145, 146, 306
Bienfait, 147, 156, 189, 193, 194, 351, 366, 367, 368, 371, 374, 376, 377, 400, 402
Biens, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 22, 23, 30, 37, 41, 42, 46, 52, 55, 56, 59, 60, 61, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 81, 86, 87, 88, 94, 100, 106, 107, 134, 137, 139, 153, 158, 159, 161, 162, 163, 166, 170, 171, 173, 174, 178, 184, 187, 189, 190, 200, 201, 214, 216, 219, 221, 222, 223, 225, 229, 230, 238, 241, 242, 245, 248, 249, 250, 253, 254, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 272, 278, 279, 282, 284, 288, 291, 294, 295, 296, 301, 302, 303, 305, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 319, 326, 328, 334, 335, 336, 337, 338, 342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 361, 362, 363, 369, 371, 379, 383, 384, 388, 404, 405, 406, 412, 413, 425, 431, 433, 434, 438, 439, 440, 442, 444, 446, 447, 452, 456, 468
Bieseles, Megan, 299
Bijou, 161, 163, 164, 165, 436
Bijsterveld, Arnoud-Jan, 327
Biologie, 6, 94, 146, 164, 219, 232, 412, 413, 414, 415, 420, 421, 424, 425, 433, 442, 446, 449, 468
Birmanie, 251
Birnbaum, Pierre, 79
Blaffer-Hrady, Sara, 299, 420, 442, 459, 460, 461
Bloch, Marc, 329, 333, 338, 339, 353, 354, 380, 386, 387, 388, 403
Blurton-Jones, Nicholas, 299
Boas, Franz, 21, 57, 68, 70, 76, 147, 149, 150, 330
Bolchevique, 65, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 96, 131
Bon sauvage (mythe du -), 281
Bouchard, Constance B., 326
Bougard, François, 327
Bourdieu Pierre, 3, 11, 15, 127, 135, 136, 149, 152, 160, 166, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 283, 315, 316, 317, 318, 319, 324, 325, 336, 338, 342, 347, 358, 360, 367, 395, 400, 411, 455
Bouveresse, Jacques, 20, 75, 195
Boyer, Pascal, 246, 247
Boyer, Régis, 115
Boyer, Robert, 181
Broué, Pierre, 81

Buffelan-Lanore, Yvelaine, 252
Bushmen (Voir Aussi San, Kung), 63, 281, 298, 303
Butin, 291, 292, 323, 335, 336, 337, 341, 355, 366, 384, 385

C

Cadeau, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 34, 39, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 57, 59, 61, 63, 128, 129, 154, 157, 158, 161, 164, 173, 179, 183, 185, 187, 216, 220, 221, 222, 243, 249, 251, 255, 257, 259, 267, 284, 285, 286, 294, 318, 319, 328, 330, 331, 351, 355, 408, 415, 427, 430, 431, 436, 437, 441, 450
Cahen, Maurice, 22, 23, 25, 32
Caillé, Alain, 64, 72, 127, 174, 175, 253, 256, 262, 264, 265, 318, 327, 409, 444
Caillou, Roger, 127
Calcul, 91, 146, 149, 151, 152, 156, 161, 185, 186, 187, 191, 192, 193, 200, 251, 275, 280, 281, 323, 351, 384, 394
Calendrier, 145, 146, 161, 166
Cāṇakya - voir Kauṭilya, 89
Capital, capitaux, 77, 97, 98, 132, 146, 147, 148, 160, 161, 192, 193, 194, 195, 197, 315, 316, 360, 363, 367, 370, 371, 378, 380, 451
Carpentier, Jean, 324, 325, 364
Carrier, James G., 318
Catégorisation, catégoriser, 1, 8, 25, 133, 242, 243, 244, 255, 259, 284, 295, 296, 381, 382, 384, 385, 450, 467, 471
Caton, 115
Caucase, 460
Causalité, causal, 37, 84, 174, 189, 211, 240, 243, 316, 360, 363, 369, 389, 390, 392, 393, 411, 412, 413, 426, 432, 437, 445, 458, 460
Cazeneuve, Jean, 53
Celte, 21
Cens, 350, 355, 364, 366
Champ-de-Mars, 119
Charité, caritas, 133, 134, 215, 236, 243, 333, 353, 373, 401, 459, 466, 469
Charlemagne, carolingien, 285, 295, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 347, 352, 356, 373, 386
Charles VII, 324
Chasse, 12, 193, 244, 281, 290, 291, 292, 294, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 405, 422
Chasseurs-cueilleurs, 193, 281, 290, 299, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 311
Chef, chefferie, 6, 46, 56, 57, 58, 69, 70, 71, 139, 140, 141, 160, 194, 203, 223, 241, 244, 245, 248, 250, 251, 269, 279, 281, 291, 292, 294, 295, 297, 309, 310, 317, 328, 335, 336, 340, 341, 342, 346, 354, 396
Chenu, Joseph, 430
Chevage, 223, 224, 296, 338, 354
Chevrier, Georges, 353
Chiffolleau, Jacques, 361, 362
Chine, chinois, 21, 74, 163, 164, 248, 250, 251, 309, 460
Choiseul (île de -), 251
Chrétien, christianisme, 95, 215, 243, 327, 345, 346, 348, 349, 371, 372, 375
Chrétienté, 338, 339, 351
Christ, 348
Cicéron, 114, 115
Cimetière, 345, 352
Cinétique, 37, 159, 171, 173, 185, 201, 219, 220, 221, 222, 223, 227, 232, 238, 253, 255, 256, 258, 266, 267,

282, 292, 293, 295, 405, 410, 426, 427, 431, 433, 438, 441, 442, 445, 446, 447, 453, 454, 457, 458, 459, 468
Circoncision, circoncis, 141, 146
Circulation, 5, 7, 8, 9, 10, 29, 37, 42, 52, 54, 55, 68, 70, 75, 81, 86, 87, 88, 95, 107, 108, 159, 166, 173, 187, 219, 221, 222, 250, 254, 255, 258, 264, 266, 272, 278, 279, 297, 301, 303, 305, 307, 317, 319, 326, 328, 334, 336, 345, 355, 378, 389, 413
Cisterciens, 372, 376
Classification, 112, 165, 216, 238, 241, 245, 277, 296, 297, 299, 311, 467, 468
Clastres, Pierre, 202, 203, 245, 294, 295
Clavero, Bartolomé, 146, 327
Clémenceau, Georges, 54
Client, clientèle, 195, 260, 272, 277, 295, 426
Clifford, James, 102
Clovis, 336
Cluny (ordre de, abbaye de), 327, 332, 333, 352, 353, 366, 371, 372, 404
Codere, H., 149
Cognition, cognitif, 275, 344, 404, 414, 419, 420, 422, 424, 435, 437, 444, 470, 471
Collège de sociologie, 127
Colonial, colonialisme, précolonial, 102, 106, 294, 295, 380
Commerçant, 56, 97, 106, 339
Commerce
de dons, 269
de gestion, 269, 270, 274
de marché, 269
Commercial, 47, 56, 96, 100, 106, 107, 122, 151, 260, 314, 321, 323, 364, 365, 367, 372
Communication, communicationnel, 81, 92, 107, 200, 219, 220, 232, 238, 256, 267, 389, 405, 410, 442, 458, 459
Communisme, 52, 82, 94
Comportement, comportemental, 33, 75, 101, 124, 177, 271, 272, 329, 335, 379, 391, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 427, 429, 430, 432, 437, 443, 455, 459, 460, 462, 468, 469
Comportementaliste, 455
Comptabilité, comptable, 89, 154, 353, 367, 393, 451, 453, 462
Condorcet, 5
Connotation, 1, 8, 44, 47, 58, 59, 100, 208, 226, 261, 400, 403
Contamine, Philippe, 339, 347, 355, 378
Continuum ghetto-prison, 460
Contrainte, 26, 27, 28, 32, 40, 47, 66, 84, 85, 103, 104, 107, 113, 114, 115, 122, 123, 124, 128, 155, 176, 186, 224, 225, 242, 244, 263, 273, 283, 314, 325, 342, 343, 344, 361, 366, 378, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 386, 405, 454
Contrat (voir aussi Convention, Pacte, Synallagmatique), 22, 23, 24, 25, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 57, 58, 59, 65, 66, 73, 77, 78, 84, 85, 95, 96, 108, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 131, 132, 156, 178, 184, 187, 191, 201, 227, 236, 237, 252, 260, 282, 283, 284, 288, 328, 330, 352, 353, 368, 379, 432, 441, 443, 462
Contre-don, don en retour, 9, 29, 38, 40, 41, 45, 49, 50, 75, 137, 138, 144, 146, 147, 148, 157, 176, 180, 182, 183, 184, 185, 195, 200, 202, 203, 208, 211, 215, 218, 219, 221, 237, 243, 255, 256, 264, 267, 269, 330, 332, 338, 347, 350, 404, 451
Contrepartie, 25, 29, 30, 47, 151, 156, 158, 159, 165, 172, 184, 193, 202, 208, 209, 216, 217, 218, 219, 220,

221, 223, 224, 225, 226, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 241, 242, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 261, 263, 264, 283, 284, 287, 293, 296, 299, 303, 305, 310, 316, 321, 324, 325, 335, 336, 337, 347, 349, 353, 354, 357, 358, 361, 363, 364, 365, 383, 384, 386, 400, 401, 402, 426, 432, 440, 441, 442, 451, 452, 458, 467, 469
 Convention (voir aussi Contrat, Pacte), 35, 42, 43, 149, 187, 221, 262, 288, 289, 336, 358, 428
 Convergence évolutive, 413
 Coopération, coopérative, 51, 53, 62, 64, 81, 87, 128, 130, 131, 133, 134, 240, 289, 402, 436, 445
 Cooper-Deniau, 327
 Cornu, Gérard, 148, 439, 452
 Corruption, 237
 Corvée, 233, 234, 235, 244, 296, 337, 338, 397, 439
 Côte nord-ouest de l'Amérique du nord (voir aussi Haïda, Kwakiutl, Tlingit, Bella Coola), 57, 61, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 124, 245, 294, 308, 309
 Coutume, 34, 35, 43, 83, 112, 114, 117, 120, 124, 135, 163, 164, 185, 233, 268, 270, 272, 273, 275, 277, 287, 288, 289, 298, 312, 314, 330, 336, 347, 348, 356, 361, 363, 375, 379, 382, 384, 388, 403, 431
 Cowell, Alan, 130
 Croisade, 323, 366, 368
 Croyance, 3, 38, 40, 67, 68, 72, 74, 78, 101, 105, 123, 155, 156, 157, 159, 174, 186, 191, 345, 350, 351, 389, 391
 Culture, culturel, 5, 13, 14, 18, 36, 43, 82, 89, 94, 100, 102, 118, 134, 136, 161, 191, 202, 222, 236, 237, 246, 248, 251, 266, 315, 322, 325, 344, 371, 380, 388, 390, 401, 402, 412, 413, 424, 425, 433, 436, 445, 447, 449, 459
 Cuq., 55
 Curtis, E. S., 149
 Cyprien de Carthage, 348

D

Dalarun, Jacques, 348, 390
 Dambuyant, Marinette, 89
 Damon Frederick, 253
 Darwin, Charles, 418, 455
 Davy, Georges, 19, 23
 De Laguna, 245
 Décence, décent, 93, 133, 462, 469, 472
 Défloration, 146, 164
 Deledalle, Gérard, 430
 Deleule, Didier, 14, 288, 289
 Delruelle, Edouard, 174, 175
 Demande, 37, 39, 68, 165, 206, 209, 262, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 294, 367, 373, 384, 424, 442, 470
 Déontique, 201, 210, 221, 222, 224, 236, 238, 241, 243, 244, 246, 247, 255, 258, 259, 266, 280, 281, 282, 283, 284, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 308, 336, 373, 382, 404, 406, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 438, 445, 446, 449, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 466, 468, 469
 Dépendance
 dépendance économique, 194, 307
 dépendance statutaire, 296, 348, 405, 450
 dépendant de droit, 230, 231, 232, 233, 234, 251, 308
 dépendant de fait, 229, 251, 457
 Derrida, Jacques, 11, 33, 127, 154, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 218, 220, 236, 286, 438

Descombes, Vincent, 72, 126, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 437, 445
 Desroche, Henri, 79
 Déterminisme, 311, 419
 Dette, 8, 9, 10, 11, 54, 76, 127, 141, 151, 154, 179, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 204, 205, 207, 212, 216, 229, 234, 235, 251, 252, 253, 255, 258, 259, 283, 285, 308, 310, 321, 355, 358, 365, 367, 377, 394, 396, 399, 400, 445, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 466, 467, 468, 470, 471
 Devoirs, 83, 110, 111, 119, 187, 189, 239, 241, 246, 284, 293, 300, 367, 431, 433, 434, 435, 438, 441, 458
 Dieterlein, Germaine, 15, 53
 Dieu, 82, 157, 160, 187, 345, 347, 348, 350, 351, 353, 366, 369, 370, 469
 dieu, dieux, 3, 21, 69, 70, 72, 140, 163, 216, 246, 249, 276, 290, 448, 452, 470, 471
 Domination, 28, 113, 115, 116, 140, 159, 173, 178, 194, 196, 197, 251, 342, 354, 371, 381, 411, 449, 459
 Dommages, dédommagement (voir aussi Réparation), 230, 231, 232, 233, 245, 296, 405, 440
 Donation, 126, 138, 163, 235, 326, 330, 332, 333, 346, 350, 351, 352, 353, 362, 364, 365, 394, 404, 427, 430
 Dot, 161, 162, 297
 Dournes, Jacques, 251
 Droit, 7, 21, 24, 26, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 51, 52, 55, 59, 62, 73, 74, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 93, 95, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 131, 132, 135, 138, 152, 155, 157, 158, 163, 165, 171, 173, 191, 198, 210, 217, 223, 224, 225, 227, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 239, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 251, 252, 254, 255, 256, 272, 276, 284, 285, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 299, 301, 312, 314, 328, 329, 330, 336, 337, 348, 350, 354, 360, 362, 364, 365, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 392, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 427, 428, 430, 431, 433, 434, 435, 438, 439, 440, 441, 445, 452, 456, 458, 464, 467, 469
 Drucker, P., 245
 Duby Georges, 12, 314, 317, 319, 326, 327, 328, 329, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 344, 345, 346, 347, 348, 354, 355, 357, 359, 360, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 403
 Dumézil, Georges, 329
 Dumont, Louis, 53
 Dupré, G., 278
 Durkheim, Émile, 52, 64, 78, 85, 92, 110, 111, 113, 167, 248, 411

E

Échange, 8, 9, 10, 11, 21, 25, 29, 30, 31, 37, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 72, 78, 79, 86, 88, 93, 95, 96, 97, 100, 105, 107, 108, 122, 124, 127, 128, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 196, 197, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 242, 243, 244, 246, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 276, 277, 278, 279, 282, 285, 293, 295, 296, 297, 300, 303, 305, 314, 318, 320, 321, 323, 328, 329, 331, 332, 335, 336,

355, 357, 361, 362, 365, 368, 373, 379, 385, 388, 399, 404, 405, 406, 412, 424, 425, 428, 431, 434, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 446, 450, 451, 458, 459, 461, 463, 466, 467, 469, 472
Échange cérémoniel, 95, 253, 260
Échange de dons, 137, 140, 181, 183, 184, 186, 187, 189, 196, 197, 218, 219, 220, 221, 256, 332
Échange entre amis d'échange, 259, 263, 264, 269, 270, 296
Échange généralisé, 253
Échange marchand, 8, 122, 185, 222, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 270, 276, 296, 297, 365, 373, 379, 388, 451
Échange monétaire, 8, 188, 261
Échange non marchand, 262, 263, 270
Échange rituel, 61, 135, 136, 138, 139, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 166, 167, 264
Économie, économique, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 18, 19, 21, 23, 26, 27, 28, 30, 36, 37, 39, 42, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 67, 75, 77, 79, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 122, 124, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 156, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 168, 173, 174, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 207, 214, 219, 220, 222, 227, 229, 231, 232, 238, 242, 252, 256, 258, 260, 262, 263, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 333, 334, 338, 339, 340, 344, 345, 346, 353, 358, 360, 361, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 377, 378, 379, 380, 381, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 398, 401, 404, 405, 409, 411, 427, 428, 433, 438, 439, 441, 442, 445, 448, 449, 458, 460, 461, 464, 466, 467, 469, 471, 472
Écriture, 31, 105, 127, 154, 163, 295, 308, 451
Église, 323, 332, 333, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 353, 361, 366, 370, 371, 372
Égoïsme, égoïste, 27, 66, 75, 91, 93, 129, 147, 151, 152, 155, 160, 161, 162, 192, 193, 236, 243, 275, 329, 351, 416, 418, 422, 423
Elias, Norbert, 315, 322, 323, 324, 325, 347, 362, 363, 364, 394, 395
Empédocle, 471
Empire, 12, 79, 109, 110, 111, 115, 223, 245, 265, 266, 269, 277, 282, 295, 326, 333, 339, 380, 465
Encellulement, 352
Encyclopédie, 136, 396, 398
Enfant, 56, 69, 92, 116, 117, 146, 188, 215, 216, 223, 273, 284, 287, 310, 312, 328, 350, 359, 401, 416, 417, 435, 436, 437, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 469, 472
Enga, 253
Engagement, 23, 51, 52, 58, 59, 64, 65, 66, 77, 83, 84, 92, 96, 97, 99, 100, 108, 122, 123, 124, 134, 153, 174, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 217, 218, 219, 220, 236, 237, 251, 257, 258, 289, 353, 404, 438, 439, 441, 442, 450, 458
Engels, Friedrich, 232, 389, 390
Entreprise, 54, 56, 97, 113, 115, 116, 198, 210, 214, 226, 227, 260, 279, 281, 296, 342, 343, 344, 373, 379, 393, 465
Épargne, 92, 128, 130, 131, 160, 161, 428
Épidémiologie, 9

Épistémologie, 18, 19, 190
Esclavage
Esclavage pénal, 234, 296
Esclavage pour dettes, 76, 123, 129, 147, 172, 184, 195, 251, 252, 253, 258, 285, 296, 308, 450, 452
Esclave, esclavage, 56, 76, 114, 115, 116, 123, 129, 147, 172, 184, 195, 216, 229, 230, 234, 238, 251, 252, 253, 258, 285, 296, 308, 309, 310, 313, 346, 357, 362, 374, 376, 377, 405, 450, 452, 461, 472
Eskimo, Inuit, 121, 145, 146, 290, 303, 306, 309, 428, 460
Espagne, 366, 380
État, étatique voir aussi semi-étatique, 11, 12, 65, 66, 67, 72, 73, 75, 76, 77, 81, 84, 85, 97, 98, 99, 103, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 130, 172, 198, 203, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 237, 241, 244, 245, 253, 260, 263, 264, 265, 266, 275, 276, 281, 294, 295, 308, 309, 314, 315, 316, 317, 318, 322, 324, 325, 333, 337, 343, 344, 352, 353, 362, 363, 364, 365, 380, 386, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 403, 455, 456, 462, 466, 467, 469
Éthique, 32, 33, 84, 129, 206, 235, 296, 398
Ethnocentrisme, 280, 281
Éthologie, éthologues, 410, 416, 424, 437
Eucharistie, eucharistique, 348, 352
Evans-Pritchard, 245, 246, 247
Exploitation, 154, 158, 165, 173, 214, 304, 310, 311, 357, 358, 362, 367, 376, 377, 378, 387

F

Fabre, Gérard, 127
Feil, Daryl K., 253
Femme, féminin, 56, 69, 88, 161, 163, 164, 165, 186, 258, 279, 298, 299, 300, 312, 328, 333, 348, 357, 372, 374, 405, 408, 460
Féodal, féodalité, 223, 248, 249, 250, 316, 322, 326, 338, 342, 353, 363, 366, 367, 373, 386, 389, 400, 404
Ferguson, 136
Fès, 164
Février, Albert, 345
Fief, 364
Finley, Moses, 115, 252, 317, 319, 465
Firth, Raymond, 10
Fiscal, fiscalité, 223, 250, 296, 314, 316, 320, 322, 323, 324, 325, 338, 341, 342, 346, 347, 348, 360, 361, 362, 363, 366, 388, 395, 396, 397, 398
Foetus, 459, 460
Fonction sociale, 470, 471
Fonction-statut, 239, 240
Forgerie, 353
Formalistes, 280
Fossier, Robert, 352
Fournier, Marcel, 19, 52, 53, 77, 79, 81, 87, 105, 127, 130
France, 53, 54, 96, 97, 120, 135, 167, 188, 270, 276, 285, 295, 317, 323, 326, 327, 329, 332, 333, 339, 340, 347, 354, 364, 372, 390, 394, 425, 467
Francillon, M., 79
François d'Assise, 372, 374
Frappier, Jean, 327
Funéraire, 308, 332, 345, 346

G

Gabelle, 325

Gasché, Rodolphe, 127
 Gaudemet, Jean, 357
 Gaul, Wilhelm, 332
 Geary, Patrick, 327
 Gebentausch, 331, 332
 Geffray, Christian, 202, 203
 Gegengabe, 330, 332
 Gène, génétique, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 425, 433
 Générosité, 15, 21, 26, 27, 31, 34, 40, 59, 128, 132, 153, 161, 180, 186, 187, 188, 194, 207, 292, 294, 312, 316, 327, 328, 335, 336, 337, 354, 355, 364, 366, 367, 372, 374, 376, 377, 387, 388, 400, 428
 Genève, 119
 Génotype, génotypique, 415, 416, 423, 432
 Gernet, Louis, 459
 Geschenkausch, 331
 Gestation, 78, 447, 459
 Gibier, 290, 291, 292, 297, 298, 299, 300, 306, 307
 Gift, 204
 Gilgenkrantz, Simone, 460
 Girard, René, 222
 Godbout Jacques, 72, 253, 256, 262, 264, 265, 318
 Godelier Maurice, 69, 72, 86, 135, 155, 253, 254, 256, 258, 278, 280, 281, 282, 294, 298, 301, 311, 312, 317, 327, 329
 Goglin, Jean-Louis, 347, 349, 351, 369, 373
 Goudineau, Yves, 248, 250
 Grâce, gracieux, 12, 13, 14, 19, 51, 102, 111, 155, 178, 188, 203, 236, 246, 254, 282, 283, 315, 327, 334, 336, 340, 349, 370, 395, 397, 398, 400, 401, 403, 404, 462, 466
 Grands Hommes, 294, 311, 312
 Granet, Marcel, 248, 249, 250, 251, 329
 Gratification, 208, 209, 210, 211, 376, 408
 Gratitude (voir aussi Reconnaissance), 13, 32, 189, 192, 193, 194, 196, 201, 202, 203, 207, 209, 237, 351, 376, 449
 Gratuit, gratuité, 10, 26, 27, 32, 34, 128, 129, 133, 137, 138, 139, 150, 154, 155, 157, 158, 185, 225, 329, 398, 401, 402, 405, 428, 436
 Grèce, grecs, 50, 89, 110, 115, 148, 189, 191, 252, 266, 283, 295, 380, 459, 465
 Grégoire de Nysse, 146
 Grenier, Jean-Yves, 320
 Grierson, Philip, 10, 334
 Grimm, Jacob, 330, 331, 332
 Groebner, Valentin, 327
 Grönbech, Wilhelm, 332
 Guerre, 18, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 77, 79, 80, 81, 96, 102, 103, 105, 106, 107, 129, 134, 139, 162, 167, 176, 292, 308, 314, 322, 324, 325, 328, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 354, 355, 356, 362, 366, 378, 380, 381, 384, 385
 Guerreau, Alain., 271, 320, 321, 327, 349, 350, 352, 362, 364, 373, 395
 Guerreau-Jalabert Anita., 327, 349, 350, 362
 Guillaume d'Auxerre, 146
 Guillaume, Marc, 127
 Guillo, Dominique, 415
 Gurvitch, Georges, 167

H

Haïda, 57, 70, 76
 Halbwachs, Maurice, 94
 Halévy, Élie, 64, 81

Hamilton, William, 419, 420, 421
 Härke, Heinrich, 346
 Harmonie, harmonisation, 32, 33, 34, 64, 85, 145, 181
 Hau, 21, 37, 38, 39, 66, 68, 72, 74, 84, 155, 159, 170, 173, 176, 330
 Havamál, 21, 25, 32, 46, 114
 Hawkes, Kristen, 299
 Hegel, G. W., 5
 Hénaff, Marcel, 23, 63, 72, 146, 202, 251, 256, 259, 269, 287, 317
 Henry, Jean-Robert, 135
 Héraut, 152, 153, 161
 Hésiode, 189
 Heusch, Luc de, 53
 Hiérocraie, hiérocraie, 342, 343, 344, 346, 352, 361, 370, 371, 451, 467
 Hincmar de Reims, 347
 Histoire, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 18, 19, 30, 51, 53, 68, 70, 71, 72, 77, 79, 81, 94, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 110, 111, 114, 118, 121, 122, 170, 175, 215, 227, 243, 250, 263, 265, 289, 296, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 336, 338, 342, 343, 345, 347, 348, 349, 359, 364, 369, 378, 379, 380, 385, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 401, 404, 464, 465, 467
 historicité, 92
 historien, 1, 10, 12, 19, 55, 124, 215, 226, 248, 271, 277, 315, 317, 318, 319, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 339, 341, 348, 352, 358, 360, 382, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 465, 466
 Historiographie, 1, 9, 285, 293, 409
 historique, 1, 18, 30, 36, 41, 43, 46, 48, 50, 79, 81, 87, 89, 90, 92, 93, 105, 124, 172, 190, 191, 222, 226, 242, 251, 268, 272, 282, 286, 317, 320, 327, 334, 339, 342, 343, 344, 348, 354, 356, 374, 377, 378, 379, 381, 386, 390, 393, 395, 400, 402, 404, 459, 467
 Hobbes, Thomas, 10, 62, 63, 64, 65, 66, 77, 85, 103, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 235, 236, 237, 315, 378, 385, 429, 441, 462, 467
 Hokkaïdo, 309
 Hollier, Denis, 127
 Homologie, homologue, 412, 413, 414, 424, 433, 455
 Hongrois, 339, 340
 Hospitalité, 22, 62, 129, 140, 157, 196, 199, 209, 260, 349, 448
 Hubert, Henri, 18, 158
 Hume, David, 10, 233, 288, 289, 323, 324, 438, 470
 Hunt, George, 57, 70
 Husserl, Edmund, 430
 Husson, G., 227
 Huxley Francis, 294, 295
 Hyams, Paul, 354
 Hyde, Lewis, 204

I

Imaginaire, 68, 161, 378, 436, 437
 Impôt, 121, 160, 172, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 238, 242, 244, 248, 250, 251, 284, 296, 314, 316, 322, 323, 324, 325, 330, 356, 357, 360, 361, 363, 381, 396, 397, 398, 399, 431, 434, 439, 440, 446, 469
 Incrément, 148, 150, 151, 365
 Inde, 89, 90, 154, 251, 319, 449, 451, 454, 460
 Indo-européen, 191, 282, 465

Infanticide, 459, 460, 469
Insectes, 408, 419, 446, 447
Intérêt, 11, 14, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 36, 37, 40, 41, 43, 44, 52, 58, 59, 64, 65, 66, 75, 76, 82, 83, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 103, 114, 120, 124, 125, 128, 129, 132, 133, 137, 139, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 160, 161, 162, 165, 168, 174, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 243, 273, 277, 289, 299, 304, 314, 318, 322, 324, 326, 327, 329, 335, 336, 338, 344, 346, 349, 350, 358, 368, 374, 379, 393, 396, 409, 410, 428, 429, 434, 450, 464
Invitation, 29, 56, 62, 141, 143, 152, 160, 161, 164, 180, 200, 201, 203, 208, 217, 218, 260, 285, 286, 370, 410
Iogna-Prat, Dominique, 327, 329, 333, 351, 352, 353, 364, 366
Iran, 460
Islam, 158, 327, 344
Isomorphe, isomorphie, 413, 442, 445, 449

J

Jacquier, Charles, 127
James, William, 410, 411
Jamin, Jean, 102, 127
Japon, 309, 461
Jarrett, Jonathan, 334
Jaurès, Jean, 52, 80, 81
Jean Chrysostome, 347
Jesup North Pacific Expedition, 57
Jobert, Philippe, 351
Jochelson, W., 308
Jorden, Willibald, 332, 333
Judaïsme, juifs, 327, 344
Jussen, Bernhard, 327
Justice, 52, 127, 132, 133, 134, 190, 278, 280, 285, 289, 388, 395, 397, 398, 470

K

Kabyles, Kabylie, 11, 135, 136, 138, 141, 142, 145, 146, 149, 150, 152, 157, 161, 166, 179, 180, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 194, 198, 336, 358
Kachin, 251
Kant, Emmanuel, 33, 129, 222, 433, 465
Kaplan, Hillard, 299
Karsenti, Bruno, 20, 21, 23, 69, 77, 85, 88, 92, 100, 102, 127, 136, 248
Kaṭīlyā (ou Kaṭālyā ou Cāṇākya), 89
Kim, Jaegwon, 293, 344
Klotz, 54
Knight, Chris, 299
Krause, Aurel, 57
Krebs, Dennis, 422
Kremlin, 120
Kula, 21, 58, 59, 61, 68, 95, 159, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 269, 270, 278, 287, 330, 405, 469
Kung, 298, 460
Kwakiutl, 21, 57, 68, 70, 71, 73, 76, 86, 91, 141, 150, 308, 428

L

La Roncière, Charles-Marie de, 370
Lacour, René, 326
Lacourse, Josée, 222
Landrieu, Philippe, 130

Langage, langue, 3, 9, 10, 11, 19, 29, 30, 31, 36, 37, 43, 47, 57, 58, 62, 72, 78, 92, 99, 127, 149, 169, 171, 186, 198, 199, 212, 217, 220, 221, 226, 239, 248, 255, 259, 282, 283, 286, 330, 333, 344, 355, 358, 365, 372, 400, 410, 413, 439, 440, 446, 458, 465, 467, 470
Lardreau, Guy, 329, 344, 392
Largesse, 59, 249, 281, 316, 329, 338, 341, 355, 359, 360, 362, 365, 366, 367, 368, 369, 372, 388
Lauwers, Michel, 327, 345, 347
Le Goff, Jacques, 333
Le Jan, Régine, 285, 327, 336, 337, 338, 339, 340, 343, 345, 346, 347, 355
Le Roy Ladurie, Emmanuel, 329
Leach, Edmund et Jerry, 247, 251, 253, 259
Lebrun, François, 324, 325, 364
Lécivain Valérie, 14, 221, 251, 253, 277, 300
Lefort Claude, 11, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 202
Legendre, Pierre, 167
Leiris, Michel, 102
Lénine, 80, 81
Lenoir, R., 53
Lepowski, 258, 259
Lestel, Dominique, 405, 422, 436, 437, 438
Lévi-Strauss, Claude, 3, 11, 67, 72, 74, 136, 154, 157, 158, 159, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 202, 220, 317, 329, 413, 464
Lévy-Bruhl, Lucien, 53, 102
Lewis, David, 204, 234, 467
Liberté, 25, 26, 27, 31, 34, 76, 94, 128, 145, 178, 222, 227, 267, 299, 322, 353, 354, 358, 359, 360, 361, 362, 366, 384, 411, 428
Lignage, 245, 264
Lindenberg, Daniel, 127
Linguistique, 18, 35, 87, 112, 151, 169, 171, 191, 261, 283, 333, 361, 465
Lizot Pierre, 202, 203, 295
Loi, 5, 11, 27, 33, 55, 80, 82, 83, 89, 98, 104, 116, 118, 119, 120, 136, 169, 171, 181, 182, 183, 186, 192, 193, 233, 234, 252, 272, 286, 288, 289, 292, 347, 357, 386, 403, 405, 409, 430, 431, 432, 433, 447
Lordon, Frédéric, 14
Lowie, Robert, 10, 244, 245, 291, 292, 294, 460
Lyotard, Jean-François, 176

M

Macherel, Claude, 318
Machiavel, 5, 315
Mad Max, 465
Magie, magique, 38, 39, 40, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 84, 85, 88, 106, 123, 129, 155, 158, 163, 164, 168, 176, 238, 258
Magnani, Eliana, 14, 327, 330, 331, 332, 334, 348, 349, 350, 351, 352, 353
Mahé, Alain, 127, 135, 136, 137, 141, 145, 152, 155, 161
Main, 126, 209, 210, 240, 257, 277, 430, 436
Maine, Henry Sumner, 5
Malamoud, Charles, 89, 154, 448, 449, 451
Malinowski, Bronislaw, 21, 68, 87, 157, 164, 165, 194, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 293, 294, 330, 408
Manumission, 353, 354
Maori, 20, 38, 60, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 84, 86, 91, 124
Marabout, 153, 158, 159, 160
Marchandage (voir aussi Négociation), 47, 95, 165, 188, 256, 261, 263, 264, 269, 270, 274, 275, 310

Marchandise, 55, 97, 226, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 270, 272, 275, 277
 Marché
 Marché (place de -), 268, 270, 276
 Marché autorégulateur (voir aussi Autorégulation), 267, 268, 271, 272, 274, 296
 Marché créateur, 274
 Marché réglementé, 272, 273, 274, 276, 446
 Marché (voir aussi Marchandage, Marchandise, Échange marchand), 6, 8, 11, 38, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 61, 93, 94, 95, 97, 105, 106, 107, 108, 122, 123, 124, 130, 184, 191, 221, 222, 229, 237, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 296, 317, 318, 320, 321, 328, 334, 340, 365, 367, 369, 373, 394, 424, 446, 467
 Mariage, 61, 69, 141, 146, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 180, 312, 332, 333, 408, 452
 Maroc, 54, 135, 136, 163, 164
 Marshall, Lorna, 62, 63, 68, 194, 294, 299, 341
 Marx, Karl, 68, 69, 80, 232, 271, 315, 389, 390, 393, 470
 Masculin, 146, 154, 186, 411, 459
 Mathieu, Rémi, 248, 250
 Maunier, René, 11, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 186, 188, 194, 264, 331, 336, 408
 Mauss, Marcel, 1-198, 212, 220, 237, 248, 251-255, 259-260, 281-286, 301, 303, 306, 308, 317-319, 327-335, 340, 377, 385, 389, 408-413, 427-429, 432, 438, 441, 442, 444, 457, 465, 466, 468
 Mauvaise foi, 138, 150, 151, 336, 353
 Maynard Smith, John, 418, 419
 Médard, Henri, 294, 295
 Meggitt, 253
 Meillassoux, Claude, 329
 Mélanésie, mélanésien, 21, 58, 106, 168, 251, 253, 277, 278, 294, 300, 311
 Ménard, Philippe, 327
 Mensonge, 26, 31, 34, 47, 138, 190
 Merleau-Ponty, Maurice, 175
 Mérovingien, 341, 356
 Métacapital, 315, 371
 Métadiscours, 466
 Métanormes, 42, 43, 144, 458
 Métatransferts, 363, 364, 365, 395, 468
 Meyer, Richard, 330, 331, 332
 Mirabeau, 136
 Mœurs, 33, 60, 83, 114
 Moka, 253
 Mollat, Michel, 333, 347, 349, 369, 373
 Mondialisation, mondialisé, 5, 6, 101, 105, 108, 319
 Monnaie, monétaire (voir aussi Échange monétaire), 8, 21, 33, 50, 52, 54, 55, 65, 77, 78, 96, 97, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 121, 132, 153, 158, 159, 163, 164, 188, 194, 198, 226, 261, 270, 272, 296, 332, 333, 337, 356, 373, 394
 Monopole, 66, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 123, 227, 269, 275, 315, 322, 323, 325, 342, 343, 344, 345, 347, 350, 351, 352, 353, 354, 361, 367, 371, 380, 394
 Montesquieu, Charles Louis, 55, 119, 174, 399
 Moore, James, 299
 Morale, 21, 24, 26, 32, 34, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 50, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 99, 100, 112, 118, 129, 171, 192, 194, 195, 196, 198, 204, 205, 206, 286, 292, 327, 328, 335, 348, 349, 371, 372, 374, 376, 377, 389, 398, 408, 410, 428, 433, 439, 444, 462, 467
 Morgengabe, 163, 164, 330, 331, 333

Mort, morts, 38, 57, 58, 61, 64, 65, 69, 75, 101, 113, 129, 159, 167, 199, 225, 239, 244, 308, 327, 333, 345, 346, 350, 351, 370, 375, 408, 447, 448, 451, 452, 459, 460, 465
 Morts d'accompagnement, 244, 308
 Moyen Age, 12, 115, 295, 314, 325, 326, 327, 331, 333, 334, 335, 336, 341, 343, 344, 345, 349, 360, 361, 363, 364, 366, 369, 373, 376, 378, 379, 380, 389, 394, 395, 404, 465
 Mucchielli, Laurent, 94, 113
 Musulman, 158, 295, 366
 Mutualité, mutuelle, 47, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 236, 326, 375

N

Nadeau, Robert, 19, 20
 Najas, 106
 Narcissisme, 162, 207, 208, 209, 211, 376
 Natchez, 244, 245
 Naturalisation, naturaliser, 13, 300, 411, 413, 414, 421, 424, 425, 427, 432, 438, 455
 Nature, 10, 23, 25, 37, 39, 46, 56, 58, 75, 76, 79, 83, 90, 98, 104, 113, 127, 136, 168, 174, 176, 177, 178, 189, 190, 201, 212, 221, 222, 233, 245, 256, 257, 281, 289, 317, 319, 324, 328, 329, 345, 355, 378, 382, 413, 417, 433, 434, 437, 439, 445, 447, 449, 468
 Neale, Walter, 267, 268, 270, 272, 274, 278, 279, 280
 Nécessité, 20, 35, 37, 44, 68, 126, 131, 137, 145, 160, 167, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 198, 222, 241, 253, 271, 272, 274, 275, 301, 303, 308, 324, 329, 335, 378, 392, 411, 413, 435, 442, 446, 448, 452, 455, 456, 457, 459, 467, 468
 Négociation, négociier (voir aussi Marchandage), 47, 53, 58, 63, 95, 184, 185, 188, 217, 227, 256, 259, 261, 263, 264, 267, 269, 270, 274, 275, 324, 337
 Nietzsche, Friedrich, 315, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 439, 467, 470, 471
 Noël, 185, 222, 267, 319
 Nomades, 193, 281, 290, 299, 301, 302, 303, 304, 306, 311, 312
 Norbert de Magdebourg, 369
 Normandie, 339
 Norme, 19, 24, 34, 35, 37, 42, 43, 83, 126, 136, 170, 171, 172, 173, 180, 191, 232, 233, 298, 346, 381, 382, 383, 384, 385, 433, 437, 441, 453, 468
 Nourriture, nourricier, 57, 70, 132, 138, 158, 200, 209, 254, 273, 277, 293, 294, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 311, 349, 399, 412, 432, 437, 441, 442, 443, 453
 Nouvelle-Guinée, 253, 311, 460
 Nuer, 245, 246, 247

O

Obligation, 8, 11, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 44, 47, 57, 58, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 86, 88, 95, 103, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 136, 138, 139, 140, 142, 144, 152, 153, 154, 155, 160, 164, 170, 171, 177, 178, 179, 182, 186, 191, 193, 195, 196, 197, 198, 221, 223, 224, 227, 230, 246, 254, 255, 257, 275, 282, 283, 284, 285, 286, 298, 299, 300, 329, 330, 331, 335, 346, 356, 357, 358, 381, 383, 384, 399, 426, 428, 433, 439, 452, 453, 454, 456, 457, 459, 462, 469
 Obligation de donner, 21, 25, 41, 44, 67, 68, 72, 73, 75, 76, 95, 124, 125, 144, 152, 155, 170, 177, 178, 179, 186, 283, 284, 286, 330, 457

Obligation de recevoir, 125, 285, 286
 Obligation de rendre, 25, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35,
 37, 40, 41, 65, 66, 67, 71, 74, 75, 76, 84, 88, 103,
 123, 144, 179, 285, 331
 Obligation morale, 191, 195, 196, 197, 198, 284, 346
 Obligation viagère, 300
 Occident, occidental, 6, 9, 12, 45, 65, 79, 90, 91, 94, 101,
 102, 114, 117, 150, 152, 167, 191, 250, 264, 265, 273,
 280, 281, 295, 314, 318, 319, 322, 326, 327, 333, 334,
 339, 342, 343, 348, 349, 351, 367, 373, 378, 379, 429,
 449, 460, 461, 465, 467, 472
 Offrande, 158, 248, 249, 255, 269, 341, 348, 353, 361,
 366, 369, 372, 388
 Offre, 79, 102, 155, 185, 206, 209, 260, 261, 262, 267,
 268, 269, 270, 271, 274, 275, 326, 331, 347, 367, 373,
 415, 424, 436, 443, 448
 Offrir, 10, 22, 44, 81, 98, 133, 206, 254, 319, 335, 366,
 423, 436, 441, 443, 448, 463
 Okladnikov, A. P., 308
 Orléan, André, 399, 452, 458, 467
 Oublies, 355

P

Pacte (voir aussi Contrat, Convention), 42, 43, 62, 65, 66,
 119, 120, 138, 205, 236, 262, 340, 364
 Paix, 53, 54, 55, 61, 62, 63, 64, 69, 93, 103, 139, 162,
 167, 226, 272, 285, 314, 322, 340, 341, 350, 357, 362,
 363, 365, 367, 378, 381, 385
 Pappenheim, Max, 331
 Parent, apparenté, 164, 183, 204, 223, 284, 298, 300, 350,
 359, 416, 417, 419, 421, 423, 444, 447, 449, 451, 452,
 453, 454, 455, 459, 460, 461
 Parenté, 162, 166, 187, 204, 214, 246, 266, 277, 299,
 304, 317, 457, 462, 464
 Parentèle, 121, 122, 263, 326, 420, 421
 Paroisse, 347
 Partage, 14, 89, 119, 120, 196, 276, 277, 290, 291, 292,
 293, 297, 298, 299, 340, 341, 437, 446
 Pastor, Reyna, 327, 335
 Patrie, 110, 119
 Paulme, Denise, 53, 135
 Pauvres, pauvreté, 53, 54, 134, 156, 158, 160, 189, 333,
 347, 349, 350, 351, 360, 369, 370, 371, 372, 373, 375,
 376, 397, 398, 399, 460
 Pêche, pêcheurs, 244, 245, 307, 308, 309, 310
 Peirce, Charles S., 429, 430, 431, 445
 Pèlerinage, 141, 348, 352, 370
 Phénotype, phénotypique, 415
 Philippe Auguste, 323
 Philippines, 461
 Philosophie, 5, 6, 13, 14, 19, 20, 33, 62, 64, 81, 83, 100,
 117, 128, 167, 174, 203, 233, 292, 293, 326, 409, 413,
 470, 471
 Phratricie, 70, 112
 Pillage, 322, 334, 335, 338, 339, 340, 341, 356, 359, 366,
 368, 378, 384
 Pirenne, Henri, 326, 329
 Pison, Gilles, 460
 Poincaré, Raymond, 54
 Polanyi Karl, 11, 194, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272,
 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 289, 293,
 295, 296, 297, 317, 318, 319, 329, 349, 467
 Polis, Poleis, 109, 110, 111
 Politique, 5, 12, 18, 19, 20, 21, 26, 28, 33, 36, 51, 52, 53,
 54, 55, 62, 63, 64, 65, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 86,
 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 102,

103, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 124, 129, 130, 132, 134, 137, 173,
 188, 192, 194, 196, 226, 227, 230, 231, 237, 244, 245,
 246, 260, 264, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 282, 295,
 301, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 321, 322, 324, 325,
 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 344, 345, 352, 356,
 357, 359, 360, 361, 362, 366, 367, 368, 369, 371, 377,
 378, 379, 380, 381, 389, 390, 392, 394, 395, 396, 398,
 399, 400, 402, 403, 404, 440, 449, 452, 456, 460, 466,
 467
 Populaire (Le -), 51, 53, 96, 97, 134
 Potlatch, 21, 57, 58, 59, 60, 61, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
 127, 129, 137, 139, 141, 143, 144, 145, 147, 149, 151,
 159, 160, 173, 177, 178, 215, 243, 245, 301, 308, 309,
 310, 313, 330, 404, 410
 Poulin, Richard, 461
 Prédation, prédateur, 53, 64, 233, 234, 272, 293, 323,
 337, 338, 339, 341, 342, 350, 355, 366, 378, 380, 384,
 385, 386, 387, 404, 405, 422, 434, 446, 459, 460, 461,
 462, 468, 469, 472
 Primates, 239, 435, 436, 437, 443, 447
 Prix, 38, 39, 72, 93, 134, 148, 162, 163, 165, 188, 193,
 194, 208, 217, 221, 226, 245, 251, 262, 267, 268, 269,
 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 285, 296, 297, 312,
 317, 323, 324, 330, 334, 354, 357, 358, 362, 365, 373,
 408
 Prix de la fiancée, 162, 194, 297, 312, 408
 Prix du sang (voir aussi Wergeld), 194, 245, 357, 358
 Production, 5, 26, 28, 53, 68, 78, 81, 86, 87, 88, 93, 94,
 101, 108, 128, 132, 145, 168, 191, 278, 279, 284, 301,
 305, 312, 338, 341, 355, 366, 367, 368, 377, 389, 390,
 391, 393, 397, 414, 428, 465, 470
 moyens de production, 88, 132, 278, 297
 production agricole, 338, 367, 393
 Propriété, propriétaire, appropriation, 10, 29, 38, 39, 57,
 69, 72, 73, 79, 86, 92, 101, 113, 114, 131, 140, 177,
 178, 191, 198, 215, 225, 227, 230, 233, 238, 239, 241,
 243, 245, 248, 254, 258, 260, 261, 262, 266, 268, 279,
 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 297, 298, 299,
 300, 303, 304, 312, 315, 318, 331, 336, 360, 361, 365,
 378, 384, 397, 398, 402, 413, 414, 415, 430, 433, 434,
 438, 439, 440, 441, 443, 444, 446, 447, 449, 468, 470,
 471
 prostitution, 461, 471
 Protection, 225, 260, 263, 273, 307, 357, 358, 367, 387,
 401, 416, 417, 457, 462
 Prouesse, 338, 341, 359, 360, 365, 366, 368, 388
 Psychique, psychologique, 18, 38, 54, 83, 84, 85, 96, 99,
 162, 236, 243, 284, 342, 361, 376, 410, 411, 427, 428,
 429, 432, 444, 468

Q

Quantification, 262, 354, 357, 358, 387, 434, 451, 462,
 463

R

Rabelais, François, 251
 Racine, Luc, 136, 155, 253
 Racket, 233, 322, 323, 342, 378, 379, 380, 381, 382, 383
 Ranapiri, Tamati, 21, 38, 39, 67, 68, 101, 155
 Rançon, 324, 338, 384
 Rapt, 165, 338, 384
 Ray, V. F., 245
 Razzia, 322, 334, 338, 339, 342, 359, 380, 382, 383, 384

Réciprocité, réciproque (voir aussi Altruisme réciproque), 8, 9, 10, 26, 29, 52, 55, 64, 65, 68, 94, 95, 96, 100, 103, 104, 105, 108, 113, 122, 123, 124, 128, 137, 152, 156, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 182, 183, 184, 185, 196, 197, 200, 208, 219, 221, 222, 223, 227, 232, 236, 238, 256, 265, 266, 267, 268, 278, 279, 280, 295, 300, 329, 335, 341, 376, 418, 422, 436, 439, 467

Récit, 3, 4, 72, 310, 336, 393

Réconciliation, 53, 63, 435, 436

Reconnaissance, 146, 165, 192, 193, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 222, 316, 326, 340, 376, 399, 419, 421, 452

Récurtivité, 151, 152, 365

Redevance, 226, 248, 285, 293, 304, 305, 310, 330, 338, 350, 355, 357, 361, 363, 364, 381, 387, 403, 443

Redistribution, 21, 113, 129, 131, 134, 158, 159, 160, 161, 194, 196, 197, 253, 265, 266, 267, 268, 276, 279, 280, 281, 293, 294, 295, 304, 310, 314, 316, 329, 335, 337, 342, 349, 366, 389, 395, 446, 451

Règle, 21, 24, 25, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 94, 100, 103, 114, 116, 124, 125, 149, 151, 152, 158, 195, 225, 247, 248, 252, 257, 264, 272, 273, 274, 278, 280, 290, 291, 292, 293, 297, 298, 299, 349, 365, 375, 386, 420, 421, 428, 430, 432, 434, 437, 438, 456

Reichenbach, Hans, 18, 19, 134

Reims, 338

rémission, 349

Renou, Louis, 89

Réparation (voir aussi Dommages, dédommagement), 189, 231, 232, 233, 234, 235, 245, 246, 293, 296, 312, 460

Reproduction, 28, 94, 146, 159, 162, 280, 341, 359, 405, 416, 417, 419, 420, 423, 447, 460

Ressource, ressources, 4, 13, 133, 263, 280, 281, 292, 293, 300, 303, 304, 306, 311, 312, 316, 317, 323, 324, 325, 331, 338, 349, 352, 354, 361, 364, 366, 377, 378, 379, 380, 381, 387, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 408, 410, 411, 412, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 431, 432, 433, 438, 442, 443, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 455, 456, 457, 458

Réversible, réversibilité, 276, 277, 279, 280

Revue du MAUSS, 127, 318

Rey, P.-P., 278

Richesse, 8, 21, 33, 54, 55, 56, 58, 59, 64, 70, 73, 74, 75, 81, 86, 88, 95, 96, 102, 108, 129, 138, 145, 146, 154, 159, 160, 161, 162, 163, 174, 177, 178, 187, 189, 192, 194, 198, 249, 303, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 319, 322, 324, 325, 328, 329, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 345, 346, 347, 355, 356, 357, 358, 362, 364, 368, 369, 371, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 395, 396, 398, 400, 402, 404, 448

Richmond, 119

Rite, rituel, 13, 38, 56, 61, 106, 107, 119, 129, 135, 137, 138, 141, 145, 146, 147, 152, 156, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 181, 186, 189, 191, 194, 207, 249, 300, 309, 311, 327, 328, 333, 341, 344, 347, 391, 392, 405, 454

Rivière, Pierre-Henri, 53

Rodriguez, Ana, 327, 335

Roi, 65, 89, 97, 119, 120, 209, 226, 243, 269, 276, 281, 286, 294, 295, 316, 323, 324, 331, 336, 337, 338, 340, 350, 353, 355, 356, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 387, 394

Rollon, 340

Rome, romain, 12, 21, 43, 50, 114, 115, 117, 191, 230, 252, 295, 317, 375, 380, 465

Roosevelt, Franklin, 295

Rosenwein, Barbara, 327, 364, 404

Rouen, 340

Rousseau, Jean-Jacques, 65, 119, 120, 396, 397, 398

Royaume, royauté, 89, 90, 294, 324, 336

Russell, Bertrand, 425, 426, 427, 429

Russie, russe, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 96, 107, 130, 365

S

Sacrifice, 72, 127, 140, 148, 157, 163, 207, 215, 248, 249, 318, 347, 348, 448, 449, 451

Saga, 114, 115, 380

Sahlins, Marshall, 62, 63, 68, 69, 103, 194, 237, 294, 303, 341

Saint Martin, 292

Saison, saisonnier, 305, 306

Saladin D'Anglure, Bernard, 57

Salaire, salarié, salariat, 56, 101, 130, 164, 165, 188, 249, 292, 315, 367, 373, 408

Salomon (îles -), 251

Salsano, Alfredo, 127

San, 303

Sapir, Edward, 294

Sarrasins, 339, 340

Scandinavie, 21, 25, 41, 50, 114, 215

Schreiber, Georg, 332, 333

Schurtz, Heinrich, 332

Science, scientifique, 5, 6, 7, 9, 12, 14, 18, 19, 20, 30, 31, 32, 37, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 60, 65, 67, 77, 78, 87, 90, 91, 93, 98, 99, 100, 102, 118, 119, 135, 152, 154, 166, 167, 168, 171, 172, 181, 190, 198, 203, 215, 219, 220, 221, 238, 242, 246, 262, 272, 281, 283, 296, 317, 319, 320, 330, 358, 365, 379, 390, 391, 392, 402, 413, 415, 431, 435, 454, 455, 466, 470, 471

Scorpion, 408, 423, 432

Scubla, Lucien, 222

Searle, John R., 239, 240, 468

Sédentaires, 302, 304, 306, 307, 308, 309

Seigneur, seigneurie, 209, 223, 226, 229, 243, 248, 264, 316, 324, 325, 333, 335, 353, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 378, 387, 388, 393, 394

Sélection, 417, 418

Sélection de groupe, 417, 418, 419, 423

Sélection de parentèle, 417, 419, 420, 421, 423

Sélection naturelle, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 432, 433, 437, 438, 455, 468

Sémantique, 18, 30, 47, 48, 66, 109, 111, 120, 132, 197, 198, 199, 200, 212, 220, 221, 261, 262, 275, 282, 287, 431, 467, 470, 471

Semi-étatique, 118, 264, 265, 295

Sens commun, 6, 7, 99, 150, 199, 200, 219, 225, 227, 231, 232, 252, 256, 271, 275, 286, 287, 344, 459

Serf, 223, 229, 230, 353, 354, 364, 376, 468

Servitude, 358, 376

Sexe, sexuel, 71, 112, 163, 164, 165, 167, 302, 364, 405, 408, 410, 411, 420

Sibérie, 306

Silber, Ilana, 327, 369

Simiand, François, 52, 104, 113

Sinnggebung, 430

Smith, Adam, 87, 88, 136, 174, 229, 303, 419, 444

Socialisme, 52, 79, 80, 81, 92, 94, 133, 134

Sorel, Georges, 80, 81
 Soviet, 81, 94, 106
 Spéculaire, spécularité, 69, 70, 72, 73, 101, 159, 425, 444
 Sperber, Dan, 30
 Sternhell, Zeev., 80
 Stock, stockeurs (voir aussi Chasseurs, 302, 304, 306, 309, 344
 Stock, stockeurs (voir aussi Chasseurs-cueilleurs), 302, 307
 Strathern, Andrew, 253
 Substantive, 268
 Substituabilité, 234, 235, 296, 405, 446, 460, 467
 Substitution, 37, 61, 92, 234, 328, 457, 459, 462, 469
 Suicide, 230, 364
 Surplus, 148, 301, 302, 305, 338, 341, 355, 362
 Survenance, 292, 293
 Suzerain, 230, 364
 Swanton, John R., 57, 70, 244
 Symbole, symbolique, 68, 99, 104, 160, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 207, 240, 315, 316, 331, 346, 380, 387, 424, 436, 444, 451, 459
 Synallagmatique, 439
 Syrie, 54
 Sznajder, Mario, 80

T

Tabou, 150, 163, 358
 Tacite, 114
 Taïwan, 461
 Tarot, Camille, 20
 Tawsa (ou taoussa), 136, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 167, 180, 183, 186, 264, 405
 Taxe, 223, 224, 233, 296, 314, 316, 338, 356, 358, 364, 365, 397, 399, 403
 Taylor, Charles, 195
 Technique, 19, 36, 63, 86, 89, 106, 168, 189, 281, 295, 297, 301, 303, 305, 307, 311, 314, 315, 352, 359, 390, 460
 Temporel, 183, 247, 250, 324, 336, 344, 352, 369, 454
 Temps
 temporalia, 352
 temps cyclique, 145, 146, 186
 temps linéaire, 145, 146, 186
 Terre, terres, 64, 82, 163, 189, 238, 253, 277, 297, 314, 326, 331, 336, 338, 340, 346, 347, 348, 350, 352, 362, 363, 364, 365, 370, 372, 373, 387, 394, 468, 469
 Testart, Alain, 10, 11, 14, 149, 185, 214, 216, 219, 220, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 241, 244, 245, 251, 253, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 275, 284, 290, 291, 294, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 320, 321, 360, 363, 381, 384, 385, 400, 401, 431, 450, 467, 468
 Thêret, Bruno, 451, 452, 458, 467
 Tlingit, 57, 245, 308
 Toponymie, 352
 Transaction, 26, 27, 46, 47, 48, 50, 63, 68, 79, 126, 151, 156, 165, 184, 187, 188, 227, 236, 256, 261, 263, 324, 330, 386, 451
 Transferts du troisième type (t3t), 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 242, 243, 244, 246, 248, 250, 251, 252, 282, 285, 295, 296, 297, 299, 300, 321, 335, 337, 348, 349, 355, 357, 358, 361, 363, 364, 365, 384, 386, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 439, 440, 446, 450, 452, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 462, 466, 467, 469

Transsubstantiation, 352
 Travail
 Division du travail, 87, 88, 229, 298, 303, 343
 Travail forcé, 234, 235, 296, 405, 460
 Travail guerrier, 337
 Treffort, Cécile, 345
 Trésor, 38, 203, 337, 355, 448
 Tribut, 9, 172, 179, 189, 193, 223, 224, 226, 238, 242, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 266, 283, 291, 292, 293, 304, 305, 310, 316, 322, 336, 347, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 366, 384, 387, 403, 431, 438, 439, 440, 441
 Trobriand, Trobriandais, 21, 58, 59, 61, 68, 70, 86, 87, 91, 95, 124, 157, 159, 164, 165, 251, 255, 256, 268, 269, 278, 279, 280, 281, 293, 294, 408, 425, 428
 Typologie, 64, 237, 238, 241, 279, 295, 296, 297, 381, 383, 384, 385, 456

U

Unicef, 461
 Unicellulaire (organisme), 220
 Universalité, universaux, universel, 12, 36, 41, 42, 43, 45, 48, 49, 73, 94, 95, 107, 124, 125, 131, 144, 145, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 190, 215, 243, 282, 286, 295, 313, 381, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 438, 441, 445, 452, 456, 468, 469
 Usure, 58, 59, 60, 95, 138, 146, 149, 151, 153, 195, 196, 197, 212

V

Valbelle, D., 227
 Valeur, 29, 30, 37, 71, 73, 75, 96, 97, 99, 102, 104, 106, 119, 148, 149, 159, 163, 166, 180, 183, 191, 197, 207, 222, 248, 249, 254, 261, 279, 280, 290, 305, 312, 315, 317, 321, 322, 338, 346, 353, 356, 371, 373, 387, 413, 421, 424, 425, 433, 438, 439, 440, 459
 Vassal, 230, 249, 355, 364
 Vauchez, André, 333, 369, 372, 373
 Vaclair, Jacques, 443, 444
 Veblen, Thorstein, 94, 329
 Velcic-Canivez, Mina, 348
 Velcic-Canivez, Mirna, 348
 Vengeance, vendetta, 61, 115, 187, 222, 225, 232, 285, 312
 Verdier, Raymond, 232
 Vernant, Jean-Pierre, 53, 189, 248, 459
 Versailles (traité de -), 53, 54
 Veyne, Paul, 215, 243, 277, 295, 317
 Vidal, Jean-Marie, 115, 444
 Vidal-Naquet, Pierre, 115
 Vie socialiste (La -), 51, 53, 134
 Vikings, 339, 340, 380
 Vincennes, 120
 Violence, 52, 60, 61, 62, 65, 66, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 93, 96, 103, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 139, 162, 165, 166, 167, 195, 196, 224, 225, 233, 259, 286, 315, 317, 322, 323, 324, 334, 338, 339, 340, 342, 343, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 364, 366, 367, 378, 379, 381, 385, 386, 387, 388, 405, 460
 Voirie, 373
 Vol, 55, 113, 116, 174, 201, 233, 288, 301, 304, 308, 330, 334, 342, 379, 383, 384, 399, 460
 Voleur, 39, 260, 287, 288, 289, 455

W

Waal, Frans de, 435, 436, 437
Wacquant, Loïc, 460
Wagner-Hasel, Beate, 330
Warao, 309
Weber, Florence, 78
Weber, Max, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 122,
315, 342, 343, 344, 361, 378, 379, 393
Weiner Annette, 71, 72, 253, 254, 327
White, Stephen D., 327, 364

Widergabe, 330
Williams, Georges C., 418
Winnicott, Donald, 444
Winterhalter, Bruce, 299
Wittgenstein, Ludwig, 126, 127, 209, 210, 286, 430, 438
Wynne-Edwards, V. C., 417, 418, 419

Y

Young, Bailey K., 345